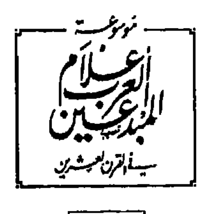
د. خليل أحمد خليل

موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين

1



1

موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين (١) / موسوعات
د. خليل أحمد خليل / مؤلّف من لبنان
الطبعة العربيّة الأولى ، ٢٠٠١
حقوق الطبع محفوظة

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، ساقية الجنزير ، بناية برج الكارلتون ،
ص.ب : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E-mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
سعيد سعيد ®
خطوط الغلاف :
زهير أبو شايب / الأردن
الصفّ الضوئي :
حكمت مشموشي / المؤسّسة العربيّة ، بيروت
التنفيذ الطباعيّ :
مطبعة سيكو ، بيروت ، لبنان

د. خليل أحمد خليل

موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين

1



إهداء

إلى روح هشام خليل المسافر فينا أبداً.

مداخل الموسوعة

إشارات وتنبيهات

*** = ورد في الموسوعة.**
م س = مصدر سابق.
م ن = مصدر نفسه.
را = راجع: (70) .cf
ب. ت = بدون تاريخ.
ص صص = صفحة، صفحات (P).

استهلال

مساهمة العرب في ثقافة القرن العشرين

☐ محاولة للخروج:

ولـو طـار جـبـريـلٌ بـقـيَّـة عـمـرهِ   من الدَّهر، ما اسطاع الخروج من الدَّهر؟

أبو العلاء المعرِّي

■ مَن منّا لا يحلم بخلود في مواجهة الموت؟ هذا السؤال الدنيوي تقدّم عنه الثقافة أجوبةً صعبة، تمتدّ من الحفظ والذكرى إلى الذاكرة. وها نحن أمام قرن كامل من عمر أُمّتنا العربية الحضاري، ينطوي مليئاً بالروائع الفنية والأدبية والثقافية والسينمائية والغنائية، الخ، وكأن العرب أسهموا في إنتاج ما يحلو لهم من إبداع فردوسي، تستسيغه نفوسهم، ويحرصون على تقديمه مضافةً فكريَّةً لإنسانيَّةٍ جائعةٍ إلى ما تبقى لدينا من روح ومن روحانيّات.

الخلود بذاته ثقافة تجريدية. فكل رغبة في التخلّد تقابلها عمليّة تفكك وخروج من الأجساد ومن الزمان. ويظنُّ أحياءُ اليوم والغد، أنَّ كبار الكتّاب والأدباء والشعراء والفلاسفة العرب الذين صنعوا ثقافة العرب في القرن العشرين، قد زالوا بزوال أشخاصهم عن مسرح الحياة المرئية. وفاتهم ان الحياة الأبقى، الخفيّة، المديدة، هي التي يعيشها الكتّابُ بكلماتهم في الذاكرة أو على ألسنة قرّائهم ورُواتهم. إنَّ الثقافة تعيش أكثر بكثير من منتجيها وحتى من مستهلكيها المباشَرين. فبعد ألف وأربعمئة سنة، ها هو القرءآنُ الكريم بملايين النسخ بين أيدي العرب والمسلمين، وبألفاظ مترجمة إلى معظم لغات العالم، ومنها أكثر من 165 ترجمة إلى الفرنسية وحدها، وفوق ذلك، مَنْ كان

يحلم بأن تغدو «**ألف ليلة وليلة**» كتاباً عالمياً، وكتاباً «**قومياً**» بعدة طبعات عند العرب أنفسهم؟

الحقيقة ان الماضي لا يُعيد نفسه تماماً، ولكن الثقافة العربية باقية؛ وليس لجيلنا ان يُحدّد ماذا سيبقى منها، فالثابت عندنا انها باقية، لأنّها نواة المدار الحضاري العربي ـ الاسلامي. والباقي منها يمكن استنسابه اليوم من خلال مئات الكتب التي وضعها كتّاب عرب بكثافة شديدة من مصر ولبنان وسورية والعراق؛ وبكثافة أقل في معظم الأقطار العربية الأخرى. وهنا لا بد من وضع موسوعة لكتّاب القرن العشرين، حتى يُصار إلى استخلاص حجم المساهمة العربية في الثقافة العالمية، وبالأخص: مدى تلبية الإبداع العربي لحاجات العرب أنفسهم.

ومما لا شك فيه أنَّ المهمّة العاجلة ستكون محو الأُميَّة المتعاظمة لدى عرب آخر القرن العشرين، بالقطع الصارم بين الثقافة والجهالة، بين المدرسة والأُميَّة. وحيث ان بعض الأجيال الكهلة لم يعد في الامكان تعليمها، فإنَّ بعضها الآخر قابل لمحو أُميَّته من جهة، وكل الأطفال المولودين منذ التسعينات يحق لهم، من جهة ثانية، ان ينعموا بحق القراءة والكتابة. وإلاَّ فما قيمة كتب وثقافة عربية لا تجد مَن يقرأها بلسانِ قومها، قبل أن نُحيلها إلى لسان المستشرقين/ المُسْتَعرِبين، وإلى الثقافة العالمية من خلال الترجمة؟

من الواضح ان هذه المسألة تقع على كاهل الأُمَّة العربية برمّتها، بصرف النظر عن أنظمتها السياسية وتوجهاتها الاعتقادية. إنَّها مسألة **تحضُّر العرب** وانخراطهم في التاريخ الحضاري او المدني للأمم والشعوب. وهذه الكتب ـ الروائع التي ستبقى من تراث القرن العشرين، بعد استقرار روائع القرون الخوالي، ستكون مادّة التثقّف العربي في الأجيال المقبلة. ومرّة أخرى نُذكّر بأنَّ الهرب من الحضارة العربية إلى لسان أجنبي لا يقدّم ولا يؤخّر، بل لا يُغني أبداً عن حفظ اللغة العربية، المتطورة، في أدب حيّ وثقافة فاعلة. اللغات الأجنبية هي نوافذ إضافية لعالمنا، وألسنة مساعدة لثقافتنا. إلاَّ ان **خصيصة كل ثقافة لسانها**، كما ان **خصيصة كل أُمَّة أرضها** (جغرافية تاريخها).

نغادر القرن العشرين ونحن واثقون من إسهام كبير جداً للثقافة العربية، باللغة العربية، وبلغات أخرى لكتّاب عرب، أقلها في الفرنسية والانكليزية (جبران ـ

محمد أركون ـ أمين المعلوف ـ جورج شحادة ـ إدوارد سعيد ـ هشام جعيط، الخ.). وما علينا سوى الإصرار على تخيّر أهم كتبنا وأكبر كتّابنا. مع العلم ان كل اختيار ينطوي على استنساب، على تحيّز نسبي؛ ولكنّه حين يتكرّر من عدّة زوايا، كما حصل سابقاً لجمع الشعر العربي ونقده وكشف سرقاته وابداعاته، فلا بد من بلوغ **قرارة ثقافية ثابتة**.

وبادىء ذي بدء لا بد لنا من تصنيف دقيق لكتّابنا الكبار، الدرجة الأولى، الذين شغلوا عصرهم بنصوصهم، وأحياناً بأشخاصهم أيضاً. وليس سهلاً ان نحدّد مَن هو المثقف او الكاتب الكبير؛ ولكنَّ التنسيب يسهُل اذا تكاثر النقّاد. ومثاله ان هناك اجماعاً عربياً في النقد المعاصر على شاعرية **نزار قباني**، وتجديده، واختصاصه بالمرأة. وهناك ايضاً اضطراب في تحديد مكانته بين شعراء عصره الكبار الآخرين. مع ذلك، فهو مصنّف حتى الآن كـ شاعر عربي كبير. زدْ على ذلك ان خلافاً قد ينشأ، إنْ رغبنا في تصنيف **الأول** بين دواوينه الشعرية، كتابه الأهم بين كتبه هو بالذات. ولا بد ان تزداد الصعوبة عندما نريد ان نحدّد القصيدة الأهم في كتابه الأول. والحال، فهل نعتمد معايير خارجية (لا نقرأ نزار قباني بكليته، ونكتفي بالسماع: قصيدة تغنيها له ماجدة الرومي أو كاظم الساهر؟) أم نعتمد معايير النص الشعري الكامل؟ وعندها هل تكفي قراءة قارىء أو ناقد واحد؟ أم نختار الأسهل (قبل وفاته):

■ أستاذ نزار: ما هو أهم ديوان بين دواوينك؟

ما هي أهم قصيدة بين قصائدك؟

أعتقد ان الأستاذ نزار قباني نفسه سيجد صعوبة كبيرة، هو ايضاً لا تقلّ عما يعانيه الناقد ـ القارىء من مصاعب الاختيار.

على كل حال، هذه مرحلة معرفيّة تمتاز بعقباتها. ولكنَّ التعارف الثقافي العربي تمَّ بالنسبة إلى جيلنا منذ أربعين سنة وأكثر. ولن يكون من الصعب على الجيل التالي، جيل الستينات مثلاً، أن يراقب الثقافة العربية وقد عاصرها بقوّة، وليس بموضوعية دوماً. المطلوب اليوم وغداً، **العقلنة الموضوعية لقراءة ثقافتنا العربية المعاصرة بنزاهةٍ أكثر علماً**. ونرى ان التعامل مع هذه الثقافة بروح رياضية، كمَن يشاهد **كوميديا ثقافية** لينهل الفرح من معينها، هو من الأسباب المساعدة على ولوج هذه المغامرة ـ مغامرة اختيار روائع العرب المبدعين من كتّاب القرن العشرين ـ بأقل تعصّب أو تحزّب ممكن!

الثقافة عقلنة وحرية. وكل منّا رهين منزلته الثقافية، أسير بيئته الصغيرة، بلده وزملائه. وبما اننا نكبر بالثقافة ونتضاءل بالجهالة، فلا بدَّ من السعي إلى كل منابع الثقافة العربية، بلا تحيّز مسبق. وعندها ستظهر لنا كل القمم البعيدة، وستكون واسعة لكثير من أقدام المبدعين في عصرنا. ■

1 ـ ثَقَافَةُ اليَوْمِ: تُرَاثُ الغَدِ

□ هل يُسْمَح لنا، من زاويتنا الفكرية والثقافية المحدودة بتجربتنا وبإمكاناتنا المعرفيَّة، ان ننوِّه ببعض مآثر عرب القرنِ العشرين، تاركين لسوانا من ذوي التهذيب الفنِّي والجمالي أو الاختصاص العلمي والسياسي والاقتصادي، التنويه بفضائلهم الأخرى؟

فعربُ القرنِ العشرين هم ورثة انقطاع ثقافي طويل، ومحاولة نهوض لغويّ بماكيّاج فكري شبه منطقي وشبه متفلسف آخر القرن التاسع عشر. وهم ـ حتى لا ننسى في القرن المقبل ـ ورثة انكساراتٍ واستعماراتٍ واحتلالاتٍ، واجهوا آثارها الجغرافية والعسكرية والاقتصادية والعمرانية على مدى القرن العشرين، وما زال على أحفادهم ان يمحوا آثارها؛ ولكنهم بوعي وهوية يجدون زادَهم الأوَّلي في ثقافة القرن العشرين.

وأوَّل ما يجب التذكير به عشيَّة التحوّل النهضوي الثقافي العربي، من «نهضةٍ ثالثة» راهنة، إلى «نهضة رابعة» أكثر محليَّة وعولمةً في آنٍ، هو ان كتّاب ومفكّري القرن العشرين العرب، توارثوا، بتفاوتٍ، ثلاثة مستويات من أداة تعبيرهم اللساني او اللغوي:

■ مستوى التعبير **الشِّعْري**، المنظوم عمودياً، المحكوم بوزن وقافية وبجملٍ قصيرة، مُثيرة ومؤثرة، تتضايف في سياق خطابي، لتحدث واقعةً **إعلامية**، مردودها الصّوتي أقوى من مفعولها الدلاليّ. وهذا ما دعاه أبو العلاء المعري **«جبريَّة المنزلة»**. فإذا قلت شعراً عمودياً بقافية بائية او يائية، توجّب عليك استعمال مفرداتٍ معيّنة تفرض نفسها، على غرار ما يُسمَّى في صحافة العرب العشرينية **«حَفْر وتنزيل»** في وصف التوافق بين العنوان وموضوعه، مثلاً، او بين الكاتب ومكتوبه (المفهوم: الماصدق).

■ مستوى التعبير النثري، القرآني، الذي رسم صورة عصرية في القرن الميلادي السابع للغة العربية وإمكانات تطويرها اللساني ـ التعبيري، في اسلوبية نثرية، تتداعى جمالياتها ما بين الشعر المحض والشعر النثري او المنثور (التنظيم الحر) والنثر التسلسلي، البديع، المفيد في أداءٍ قصصي او روائي، سيتأخر نضجه العربي حتى أيامنا، أيام **الرواية العربية العميقة، المُعَولَمة**، بالترجمات وبجوائز عالمية، منها جائزة نوبل لنجيب محفوظ. . .!

■ مستوى **التعبير العلمي ـ الفلسفي**، الصارم والدقيق الذي عرفه أجدادنا الأمويون والعباسيون لبضعة أجيال، ثم ساد انقطاع كبير منذ **ابن رشد حتى علي عبد الرازق وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي وطه حسين ومحمود أمين العالم وطيّب تيزيني وصادق جلال العظم ومحمد عابد الجابري ومحمد جابر الأنصاري وعبدالله العروي** وسواهم الكثير، الكثير، كما سنرى في هذه **«الكوميديا الثقافية العربية»!**

❀ ❀ ❀

وبعد، فقد طوَّع عربُ القرن العشرين لغتهم، بالتعليم وبالقراءة والكتابة، وبالتفاعل مع لغات وثقافات وحضارات العالم المعاصر، وجعلوها حيَّة، لغة أحياءٍ ينشدون التعارف العربي والتفاكر العالمي، قاطعين جَذْرياً مع ما فُرِض عليهم استعمارياً من تجاهل أخوي عربي، ومن تناكر عربي ـ اسلامي او عربي ـ عالمي! وبقوة الاستعمال وحراكهم الحيوي، وتدافعهم الديموغرافي (السكاني) لاسترداد جغرافيتهم الطبيعية (أرض الدول العربية) وجغرافيتهم الحضارية او الثقافية (أرض النهضة العربية المشتركة ما فوق الحواجز والحدود والجمارك وتأشيرات المرور)، ودفعهم عشرات الملايين من الشهداء من أقصى المغرب حتى آخر حبّات رمال الخليج وفلسطين ولبنان وسورية ومصر والجزائر. . . بقوّة ذلك كلّه أثبت عرب القرن العشرين حضورهم على أرضهم بعدما كانت في أيدي سواهم. وهذا إنجاز عظيم لأُمّة عظمى، مُستلبة منذ بضعة قرون! ولا بد لأحياء القرن العشرين هؤلاء أنْ يُعتبروا أجداداً عظماء لأجيالٍ قادمة من صُلبهم التاريخي والحضاري. . . وعلى أحياءِ الغد العرب ان يتذكروا اننا نحن أيضاً كنا أحياء مثلهم واننا تفكّرنا في أمور عصرنا بحسب مواقعنا وجبريّات منازلنا ومُوجِّهات ظروفنا ومُلْتَمسات غاياتنا ومصالحنا، أي ما كنّا نظنّه في عصرنا صالحاً لنا، دون المس بمصالح أبنائنا وأحفادنا. **فهل أسرفنا، مثلاً، في النهوض الأدبي والثقافي على حساب النهوض**

العلمي ـ التقني؟ وهل استسهلنا أداة اللغة، التقنية العربية القديمة والمتاحة، بما يطيل اللسان ومعه الأذن، والعقول، فيما شعوب أوروبا وأميركا «أي الغرب الحضاري» يطيل أياديه بأدوات تكنولوجية تجعلها تطالنا من البر والبحر والفضاء... وتغزونا حتى ثقافياً، فيما نحن مسترسلون في تدبيج المقالات والكتب محتفين بنهضتنا، محتفلين، فرحين بما أنشأنا معرفياً، تماماً كما انتشى سوانا حين اكتشف حرفاً أو رقماً، ولم يَبْنِ جيشاً ويطوّر سلاحاً لمواجهة عدو على الباب او عند الحدود؟

□ ليس لنا في هذا المقام النظر في التطوير العسكري أو الاقتصادي العسكري العربي المناسب لتطلبات القرن العشرين. ناهيك بأنّ هذا الأمر البليغ ليس من اختصاصنا ولا يندرج في نطاق تهذيبنا العلمي! ولكن، ليس لأحدٍ تحميل هذه الثقافة العربية هزائم سياسية او نكساتٍ عسكرية! بل على الثقافة نفسها تحمّل مسؤولياتها ضمن حقولها، ومن باب أعلامها الكبار، وغيرهم! مع ذلك، هذه **«الكوميديا الثقافية»، ليست محاكمة نقدية ساذجة او عابرة لكاتب بعينه، ولكتبٍ عربية معاصرة، محاكمة بعقلية ماضوية او بعقلية مستقبلية، مقلّدة في حاضرها لحواضر المعاصرين الآخرين في العالم، إنَّها بكل تواضع محاولة تعريف بالثقافة العربية التي أحيت نفسها بنفسها** وسط مخاضات خطيرة للأُمَّة العظيمة ايضاً بتضحياتها المعاصرة، ولحفظها القُدْسي للغتها، مع تطوير تعبيراتها ـ المسبوقة قرآنياً، كما في قوله تعالى:

﴿قال فالحق والحقّ أقول﴾ (38/ 84)؛ والمسبوقة فلسفياً في الحديث النبويّ الشريف «مَنْ صَمتَ افتكر»! وفي معارج التضحيات العربية الهائلة، مادياً وروحياً، على مدى قرن كامل، وبابُ الدّم لم ينغلق بعد. كان على ذاكرة القلم العربي، المُكَسَّر أجيالاً... على إيقاع التحريم المعرفي، المنطقي والفلسفي، وعلى حَرْدٍ عثماني طوراني... ان تُولَمّ للكتابة وللقراءة بين العرب، على الرغم من كونهم أُمَّة «إقرأ» وأُمَّة قرءآن وكتابات تحفر في الصخر حين يجفّ الحبْرُ او يحترق الورق!

■ ثقافة مُعولمة، منفتحة استهلاكاً وانتاجاً على عالمها، بعدما صار **القرءآن الكريم**، عالمياً، بمعناه المادي فتُرجم إلى كل لغات الأرض المعمورة المعاصرة فيما كان القرآن نفسه في القرن السابع دعوةً عالمية للسلام (المعنى الأعمق للإسلام) وللتوحيد والعدل بين البشر؛ ولكنَّه ما زال على أطراف صحراء، تحمله نفوس موضوعة على رؤوس السّيوف.

وها هي ثقافة العرب، بعد أربعة عشر قرناً من المقدَّس القرآني، تُظهر حيويتها وجدارتها بالحياة والبقاء!

وها نحن نقدِّمها بهُويّة عربية، او بمائية حضارية ـ انسانية تستمدّ ماءَها، بل ماويّتها من ديناميكية حِراك العرب داخل أرضهم التقليدية، وفي مدى العالم حيث امبراطورياتهم الجديدة (عبر المغتربين) لا تغيبُ عنها شمس الكون والثقافة والحضارة. □

2 ـ ما هي الثقافة العربية المعاصرة؟

■ «عربي، هل قلت عربي؟»[1].

□ نعم قلتُ: «عربياً باعتزاز كنتُ وسأبقى. وأمّا «أنتَ، فما سبب خجلك، وهذا العار على جبينك، بدلاً من الغار؟». كان ذلك تمريناً فرنسياً على العداء للعروبة وللعرب! لماذا؟ لأنَّ التمرين الشُّعوبي القديم كاد ينتهي مفعوله مطلع هذا القرن، وسط نهضة فكرية ثقافية وسياسية للعروبة وللعرب، فكان لا بد للاستغراب او للاستشراق من إدخال العرب مجدداً في دوّامة التغريب والانفصال عن الذات، من الداخل بالفصل الوهمي بين وجهي عملة واحدة ـ العروبة والإسلام ـ ومن الخارج بالطعن على العلاقة الحضارية بين العرب والمسلمين غير العرب من أتراك وفُرْس وافغانٍ وسواهم. والحقيقة هي ان العرب، بعد نبيّهم وقرءآنهم العربيّين، تمكّنوا ثقافياً من وراثة أثينا، وعسكرياً من وراثة روما؛ فأقاموا عولمة «عربيّة» ذات طابع اسلامي، متصالح مع الطوابع العقائدية للشعوب الأخرى من أهل كتاب او ثقافة دينية مكتوبة، ومن غير أهالي الثقافة!

وفي عصرنا، جرت محاولات ومحاولات لفصل العرب عن أرضهم، فكان الرّد بمبدأ الوحدة، أي عروبة الأرض او الأرض عروبة اولاً (بلاد العرب للعرب ـ العروبة أولاً)... واستمرت الحَربُ طيلة هذا القرن على مبدأ العروبة... فأمكن مع ذلك حصول استقلالات لأقطار عربية عن استعمارها وانتدابها ـ ما عدا فلسطين

(1) Arabe, vous avez dit Arabe?, Chantal Dagron-Mohamed Kacimi, Ed. Balland 1990, Coll. Le Nadir:

■ عربي، هل قلت عربي؟ أحكام الغرب حول المسلمين والعرب، دار إفريقيا ـ الشرق، 1998 (المغرب). □

التي راحت عروبتها وقدسيتها ضحيَّة استعمار صهيوني استيطاني ـ والمؤسف أنَّه ترسّخ في الوقت نفسه مبدأ استقلال الأقطار العربية عن بعضها. ومن هنا جاء **الفصل بين السياسة والثقافة عند العرب المعاصرين**: فقيل لنا، ما دامت الوطنية قد وُلدت وتأقلمت او تبلّدت على مقاس أقطارها وبلدانها، فيجدر بكم وصف العروبة بأنَّها ثقافة لا سياسة. وقلنا لهم: **إنَّ الوحدة العربية منشودة بكل ألوانها السياسية والجغرافيَّة والاقتصادية والثقافية... فلصالح مَن نتبادل ثقافياً، مثلاً، وحصْراً، ولا نتبادل في المجالات الأخرى؟**

وفي العصر نفسه جرت محاولات مُركّبة إمَّا لإلحاق الاسلام بالسلطة، كالسلطنة العثمانية مطوَّلاً، ثم السلطنات في بعض الأقطار العربية المستقلة او غير المستقلة؛ وإمَّا لدمغ السلطة بدمغة إسلامية، ولو صُوَرِياً او من قبيل التزيين السياسي. وفي مستويات أخرى تكاثرت الأسباب لإلحاق العقل العلمي، الثقافي او الأدبي بالعقلية «الدينية»؛ وكذلك لإلحاق السياسة بالدين، رداً على رغبة السلطنة المزمنة باستتباع الاسلام سياسياً.

وأكثر من ذلك، جرى **تركيب اصطلاحي**، بقصد المصالحة بين الدين والثقافة والحضارة والعروبة: فقيل **حوار حضاري عربي اسلامي، وفكر عربي ـ اسلامي**، وثقافة عربية وحضارة اسلاميَة، الخ. إلاّ ان كل هذه التصنيفات ترمي إلى شيء واحد: إحداث **البلبلة في العقلية العربية المعاصرة، وجعلنا نعقل أشياء عصرنا وأقطار أُمّتنا الحديثة، بعقول متردّدة، متفكّكة، قاصرة عن اكتشاف التوليف العربي أو المألفة الثقافية كأُمَّة روحية واحدة، قابلة للتوحيد في كل حين إذا توفّر لذلك القرار السياسي والظّرْف التاريخي. فكانت المؤامرة على الثقافة العربية المعاصرة ذات أبعاد سياسية وعسكرية واقتصادية: اختراق المجتمع من طَرَفِهِ النّخبوي. ولذا قامت إدّعاءات أخرى بأنَّ ثقافتنا المعاصرة قابلة لكل التوصيفات ـ ما عدا التوصيف العربي ـ فادّعوا انها «متوسطية»**، وكأنَّ قسمها اللامتوسطيّ ليس منها؛ وزعموا أنَّها **«فينيقية» أو لبنانية**، وكأنَّ أحداً من العرب اللبنانيين ما زال يقرأ او يكتب بفينيقية مزعومة مزدوجة بلسانين، فرنسي ـ عربي، فاعترض الأرمني العربي، والكردي العربي مطالباً بتحريك لسانه ليعجل بقراءة ثقافته من داخل الثقافة العربية... وفي كل بلد عربي، جرى مسعىً لتبليد الثقافة الوطنية، باسم القُطْر المَعْنيّ، وذلك على ما يبدو توكيداً لإقليميَّة بريئة او تهرّباً من مسؤولية سياسية مطلوبة قومياً، في مستويين: مستوى الصراع العربي ـ الاسرائيلي الذي استغرق نصف قرن من حياة المشرق العربي، وعدّة حروب، وأكثر من مليوني قتيل وجريح

ومعوّق. . . وسقوط عشرات الألوف من كيلومترات الأرض العربية!

ومع ذلك، فوق مقصّ الرقابات العربية، وفوق الحدود المُرتسمة سياسياً، كحل وسيط بين الاستعمار والوحدة، أنجزت الثقافة العربية المعاصرة استقلالها بلسان عربي قويم، رافقه تعريبٌ لآدابٍ وفنون وعلوم وفلسفات، من الخارج بالكتب، ومن الداخل بالتدريس ـ وآخره التعريب الثقافي والتعليمي المنطلق في **الجزائر**، تصدياً لظروفها السياسية المأسوية العصيبة، واستمرار العروبة الثقافية والسياسية داخل فلسطين المحتلة!

إنَّ ثقافتنا العربية المعاصرة هي **مألفة حضارية (Une synthèse de civilisations) بلسانٍ عربي، متطوّر، متنوّر، مستوعب حضارياً لمفردات ثقافات أخرى**، كما كان حال التعريب الثقافي دوماً، قبل الاسلام (تعريب مصطلحات قديمة)؛ إذ كان يبدو دخيلاً لفترة، ثم يتبلّدُ محلياً فيستوطن في الثقافة، كما تستوطن نَبْتَةٌ او بقرةٌ هولندية في أرض عربية! **وهذه الثقافة ليست دينية بالمعنى الذي يدّعيه أعداء العروبة والاسلام معاً، حين يصوّرونها «ثقافة اسلامية» ليقاوموها بثقافة مسيحية او يهودية او بوذية**. . . كما هو الحال في لبنان وفلسطين والهند. . . بحجة ان بعض موضوعها الأديان ومنها الاسلام. . . فيما هي ثقافة ذات موضوعات متنوعة، أكثرها لا ديني ـ ومثاله ما هو الديني في شعر نزار قباني؟ وما نصيب الاسلامي في روايات نجيب محفوظ او أحلام مستغانمي؟ وما موقع الفكر الإسلامي الأصولي من الفكر العربي العقلاني؟

بكلام آخر، نقول إن الثقافة العربية هي التي أنتجها عربُ القرن العشرين بلسانهم، أينما وجدوا؛ او أنتجها سواهم جزئياً بلسان العرب أنفسهم. . . بل أنتجها ايضاً عَرَبٌ بألسنة أقوام أخرى (جبران و«نبيّه» بالانكليزية، جورج شحادة ومسرحه بالفرنسية، وكذلك أمين معلوف في رواياته من سمرقند حتى سلالم الشرق. . . !).

وما هذه الكوميديا الثقافية العربية المعاصرة سوى مرآوية (بانوراما) أرَدْناها حجّة علمية من عصرنا للعصور الآتية، لإظهار مساهمات أحياء القرن العشرين في ثقافات عالمهم البالغة أكثر من 120 ألف ثقافة، أساسية وفرعية. . . ومما لا شك فيه هو ان **الثقافة العربية** الكبرى هي موئل ثقافات وطنية، محلية، فرعية؛ ملتقى ألوانٍ مَدَنيّة او حَضرية، **ومَصْهر إبداعات**. في هذا المصهر الإبداعي، سنحاول تبيان ما لعرب القرن العشرين من فَضْلٍ معرفي، وأداءٍ انساني وتهذيبي وتحضيري لإنسانية عصرنا. وعليه سيكون الشمول معياراً أولاً للمرآوية؛ إلاَّ انَّ خصيصة هذه

الثقافة قد تتعرّض للمحو في سياق عمل موسوعي كهذا، بحيث لا تكفي (5 صفحات) مثلاً للتعريف العلمي المفصل بكاتب واحد. . . فكيف سيجري الكلام على حياته ومؤلفاته وخصوصيّة عمله الأول إبداعياً؟

■ إنَّ من طبيعة الموسوعات الاختصار مع التكثيف التعبيري، واعتماد الدقة التوصيفية، بعيداً عن السَّيلان الكلامي. . . الذي انتقل من ثقافة الكتب إلى ثقافة الجرائد والمجلات. . . وأخيراً «ثقافة الانترنيت والتلفزة». . . ومن طبيعة الفكر النقدي، حَصْر المستويات، بحيث يتناسب ترتيب الأعلام ألفبائياً ـ داخل العصر ـ مع تنوع التعبير الثقافي. ويلامس معظم الأقطار العربية ذات المستوى الإسهامي المتقارب. فإذا غاب أشخاص او بلدان. . . فمرد ذلك إلى مستوى المساهمة اولاً. . . وإلى حَصْرنا المتراوح بين مئة وخمسين كاتباً ومئتين!

3 ـ نقاوة الإبداع ومعايير الانتقاد

■ مَن هو المثقّف العربي؟

هل يكفي **نقدُ العَصْر** معياراً لكي تكون الثقافةُ عصْريَّةً، حديثةً أو تجاوزية؟ وهل يكفي وصف ثقافتنا بأنَّها عربيَّة المكان والزّمان واللسان، والإمكان، حتى يُوصف كاتبها بأنَّه مُثقّف أي منتج عربي، ويوصف مستهلكُها ومنتجُها معاً بأنَّه مُثَقّف؟

بكلام آخر: أين نجد في معمورة القرن العشرين ثقافةً نقيةً خاصة بجماعة بشرية دون الجماعات او فوق الجماعات الأخرى؟

لا ريب ان حدود كل ثقافةٍ لغتُها الخاصة بها، وان العربية كالفرنكوفونية او الساكسوفونية، تتمادى في انفتاحها الثقافي العالمي على مديين: **مدى الناطقين بها** عالمياً من عرب مهاجرين أو من مستعربين؛ **ومدى قارئيها** مترجمةً إلى لغاتهم..! ولا وهمَ ان مصطلح «الثقافة البيولوجية» القومية الطاهرة، هو مجرّد تُرهة، ولَغْوٍ ينقضُه الصِّدْقُ بقوَّةٍ! وهنا يفرض نفسه التنسيبُ والتحسيبُ، بحيث يكون نَسَبُ الثقافة العربية وحَسَبُها المحليّ والاقليمي (المداريّ الحضاري) والعالمي او الانساني، مأخوذَيْن في كل اعتبار وفي كل حين، مع استنادات إلى عَصْرٍ ومستقبل، واسنادات إلى مواضٍ قريبة او بعيدة، تتأرجح على أراجيحها ثقافات الأصالة والحداثة، بالمحاكاة وبالإبداع حيناً بعد حين! فما من مثقّف عربي يبدع ثقافة عصرنا من لاشيئه، إن جاز وجود هذا «اللاشيء الإبداعي»، وما من مثقّف يستحقّ هذه التسمية، ويستلّها من مدافن التراث زاعماً انَّ الكتابة خدعة، قوامها نقل نصٍ عن نص، لا نقد نصٍ بنص، او نقد واقع بنص. وعندنا ان المفارقة الكبرى بين ثقافة عصرنا الحديثة وثقافته التقليدية، هي ان بعض كتّابنا وشعرائنا آثر محاكاة نصٍ قديم بنص حديث، دون ان يستولد بينهما فكراً ناقداً او احساساً

بتحوّل من حال إلى حال، وبانقلابٍ صيروريّ من صورةٍ الى صورة، كأنَّ ما كان هو الباقي، القادر دوماً على ان يكون... فيما يرتجي كتّاب آخرون جَرْدَ الماضي البعيد او القريب، بنصوص تنقده وتنقد على صحّته كما ذهب إلى ذلك طه حسين(*) في نقد الشعر والفكر الأدبي، وذهب إلى ذلك أيضاً علي عبد الرازق* في نقد الحكم في أصوله الوراثية والاسلامية، وأخيراً، لا آخراً، صادق جلال العظم* في «نقد الفكر الديني»، وصولاً إلى محمد أركون* وتوسّله الجديد في «نقد العقل الديني»...

وعلى غرار الانقسام الشكلي في ثقافتنا بين عروبية واسلامية شاء التصنيف المعادي لحقيقة التثاقف العربي أو التعارف الثقافي العربي ـ الاسلامي، اعتماد التباعد ما بين عربي واسلامي، معياراً لتصنيف كتّابنا في القرن العشرين على حَرْدٍ أو ممانعة: حَرْد التصنيف العربي، وفيه فئة المثقفين العرب (مسلمين وغير مسلمين)، وحَرْدُ التصنيف الاسلامي، وفيه فئة المثقفين الاسلامويين الآتين من خطاب إسلاموي، سلفي، أصولي، للقيام بحركات «اسلامية»، ظاهرها الثقافة و«التجديد» ـ بمعنى العودة إلى الأجداد ـ، وباطنها السياسة وإقامة حكم ديني بماكيّاج اسلاميّ مذهبي أو حزبي غالباً.

وعليه، نعوِّلُ على معيار الثقافة العربية المتنوّعة الموضوعات، ومن ضمنها الموضوعة الاسلامية والأخلاقية التهذيبيَّة؛ ونستبعد الثقافة «الاسلاموية» المفارقة لروح عصرنا ومعناه الثقافي، التي تقتل، ولا تُحاور.

وبقدر ما تبدو نقاوةُ أيَّة ثقافة حُلْماً، لا واقعاً، تمتلك ثقافتنا العربية، بكل تلاوينها ولهجاتها الألسنية، وتفاصيل خصائصها، حقّ الكلام على إبداع عربي في الأدب ـ نثراً وشعراً ـ، في المسرح والرواية، والقصة، وفي المقالة والدراسة الفكرية، العلمية والنقدية... وتتمادى هذه الثقافة في فَرْز ألوانها، شاملةً مدى من الجغرافيا الحضارية العربية، لا يني يتّسع ويتركّز، على الرغم من مساوىء العَرْض والطلب المحلّي الضيق على بعض منتوجاتنا الثقافية التي لم تَرْقَ بعدُ إلى مصافِ الذائقة العربية القومية او الانسانية. ناهيك بالحَصْر النَّقدي في الصحافة الثقافية او في المجلات الفكرية، وأخيراً في الشاشات التلفزيونية العربية، الذي أساء كثيراً للتعريف العربي الأشمل بالبضائع الثقافية العربية ـ فكأنَّ كل بضاعة محلية،

(*) إشارة إلى وروده في هذه الموسوعة.

مشكورة من أهلها، ممدوحة من «جحا وأهل بيته» ومجهولة تماماً أو نسبياً، لدى الجماعات الثقافية العربية الأخرى.

من هنا ارتبط **التعبير الثقافي العربي في** عصرنا بمعيار الأسواق الثقافية العربية، التي تنفتح وتنغلق بوجه هذا الكاتب او هذا الكتاب، لأسباب أساسها المرَضيّات أو الغَرَضيّات السياسية الضيِّقة، المفتقرة إلى أبسط مبادىء التسامح العقلاني ومطالب الليبرالية المعاصرة، وأيضاً لأسباب اقتصادية او حربية او مذهبيَّة تعصبيَّة (وآخرها كان منع كتاب مكسيم رودنسون، «محمد»، بالفرنسية وبالانكليزية في مكتبات القاهرة، وهو معطى مرجعاً لبعض الأبحاث الجامعية. فهل هذا شيء معقول آخر القرن؟).

■ نحن نقرأ ونصنّف وننتقد، إذنْ، ما يصلنا؛ أمّا ما يُحْجَز عنا من وراء حدود او من وراء صحافة أو ثقافة مسجونة، فإنَّه يفوت إمكانات بحثنا حالياً. . . وقد يُتاح لسوانا استدراك نواقص وثغرات، في تعداد المئتي كاتب من كتّابنا الأوائل، مع مئتي كتاب، يأتي كل منها في طليعة انتاج كلّ منهم.

والحال، ليس المثقف العربي هو الملتزم، المنتمي إلى لسان قومنا وحضارة أُمّتنا، وتوقها الرسالي الانساني والسلمي، فحسب؛ بل هو أيضاً المبدع، المشهور لدى جمهور عربي ناقد، وقارىءٍ بتمعن، مستفيد ومهتمّ. . . وهنا لا يهمنا إنْ كان الكاتب مشهوراً بتسويق ناشرين لنتاجه، أو كان مشهوراً بترويج نفسه بنفسه، بماله، او بمال دولته الراعية والمشجعة! بل تهمّنا نوعيَّةُ نصِّه، وموقعه الابداعي في سلالم ثقافتنا العربية المعاصرة الممتدة على ثلاثة أجيال مُخَضْرمة:

■ جيل مولود من أواخر القرن التاسع عشر، كان طليعة ثقافتنا العربية بين الحربين العالميتين الأولى والثانية.

■ جيل مولود في مطلع القرن العشرين، وكان نخبة ثقافتنا ما بين الحربين (من 1948 إلى 1967) بين عرب المشرق و«إسرائيل».

■ وجيل مولود ما بعد الحرب الثانية، ما برح يواصل إبداعه الثقافي حتى اليوم، وقد يمتد بعضُه إلى ما بعد القرن العشرين!

هكذا ثلاثة أجيال عربية في مواجهة مشكلات قومية وانسانية مشتركة، تحدّاها العالم المعاصر عسكرياً واقتصادياً وتكنولوجياً، وثقافياً، فكانت استجاباتها متفاوتة. فما هو عمق التجاوب الثقافي العربي مع العالم المعاصر؟

4 ـ تجاوب الثقافة العربية مع عالمنا المعاصر

■ انحكمتْ ثقافتنا العربية **بأصلها التاريخي** (الشِّعْر والقرءآن) كمنزلة مثالية قديمة؛ **وبعصْرِها المتفرنج والمتعولم حول الغرب نفسه الذي كان على شعوب العالم الثالث، المستعمرَة، ان تقارعه وتناهضه لتنفصل منه، وعنه، بالقوة نفسها التي استعملت لتخضيعها واستلحاقها. وأمام هاتين المنزلتين كان على ثقافتنا ومبدعيها ان يقوموا بمغامراتهم من النثر إلى النظم والنظيم (الشعر الحر)، ومن الشعر إلى الأدب العرفاني، مروراً بآداب العصر من قصّة ومسرحية ورواية، فكأن هناك «أصولية»** ثقافية عربية، غير معلنة كانت تتخفى وراء اللغة والأصالة والأدب القرآني العربي الأرفع، لتقدّم معايير نموذجية للمرغوب في الثقافة، وكذلك لغير المرغوب فيه!

تمّتْ الاستعادة الثقافية العربية، على ثلاثة محاور، **النثر والشعر والبحث العلمي والفلسفي**، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقامت مع الأصل والعصر، علاقاتُ انسحار وانبهار. من هنا تحدّدت إبداعية الكاتب العربي في نصوصه. فهو محكوم بما وراءه من «**أصالة**» ثقافية، هي أُمُّ أصوليّاتٍ أخرى في السياسة والدين والعلاقة بالآخر؛ وبما فوقه في عصرنا من فضاءات معرفية، فكرية او ثقافية، ينتجها آخرون لأنفسهم أولاً، ولأسواقهم الثقافية، ومنها بلادنا (المُستعمرات سابقاً). فهل يُحدِّد الانبهارُ بأصوليات ثقافية عربية قديمة او وسيطة مسارَ الانتاج الثقافي العربي في القرن العشرين؟ أم ان الانسحار بروائع النهضات الغربية المتوالية، لعب دوراً محدّداً على صعيد التوجه الحالي لثقافة العرب؟ هذه المسائل ستجد أجوبة لها، متناثرة، عبر النصوص الخاصة بكل كاتب مُختار بل

بكل كتابٍ اخترناه، (بحق او بغير حق)، واعتبرناه الأوَّل بين أقرانه لدى الكاتب الواحد، والأول الممكن بين كتب جيله!

☐ وقعت ثقافتنا، إذن، بين قطبين او مدارين كبيرين:

أولهما: منزلة المحاكاة او التقليد (التجديدي، النسبي)، نثراً، وشعراً، وفلسفةً، لما تردّد من روائع مأثورنا التاريخي وصَمَد أمام ذاكرتنا المعرفية، فجرى توظيفه مجدداً في لساننا العربي...

ثانيهما: منزلة التثاقف أو التجاوب الثقافي العربي مع عالمنا المعاصر منذ مئة وخمسين سنة ونيّف... مما جعلنا مستهلكي لغاتٍ أجنبية، كنا نجهلها، فيما نحن نَعُومُ وسط لغةٍ تركية (عربية ـ فارسية)، لم يبقَ منها سوى عربيّتنا الفصحى المطوَّرة (مع عشرات اللهجات الشعبية العربية) (التي صار لها، هي الأخرى، آدابها وأُدباؤها وحتى ثقافتها ومثقفوها). وصرنا مستهلكي حضارات ونهضات مُلوَّنة، من الرسم إلى الموسيقى، ومن المسرح إلى السينما، ومن الرقص حتى الانترنيت والشاشات... والخيالات. إنَّه عصر «**بساط الريح**» الثقافي، بل عصر «المستنصرية» الثقافية (يوم كانت ثقافتنا عالمية، ومعياراً للعولمة المعرفية)، التي حملت في عصرنا اسم الأونيسكو. ومما لا يخفى أنَّنا في هذا القرن كنا مستهلكي ثقافاتٍ، أصلية وأجنبية، أكثر مما كنا منتجي كفاياتٍ ثقافية او ضرورات حضارية، تُؤسِّس لنهوضٍ عربي أكمل. غير ان ما جرى انتاجه يصلح مدخلاً إلى الفضاء المعرفي؛ ولكنّه لا يضمن لنا استقراراً فيه، ولا منافسةً له، وأخيراً، لا يوفّر لثقافتنا فعاليةً فكريةً في هذه **العولمة الحضارية، المتجهة نحو حضارة الخط الانساني، العقلاني، الواحد.**

☐ فكما تجري قَوْلَبَةُ الدول بالشركات، بعد استنفاد الطبقات الاجتماعية العالمية؛ تجري الآن قولباتٌ للحضارات والثقافات واللغات أو الألسن؛ كما يجري صَهْرٌ للألوان البشرية كافةً في مصهر انساني جديد. ومن المحلِّي إلى العالمي، سيكون على ثقافتنا العربية الاقلاعُ عن مخاوفها الموروثة قديماً وحديثاً؛ والولوج في مسبار العَصْر، المتألّق عقلياً بين الذرة والمجرّة، وبين الآلات والآلهة، وبين الكلمات والخيالات... على إيقاع ألوان وأضواء لا تتناهى في تفاعلها وتحايلها على بعضها البعض، ما تواصل «مَكْرُ الليلِ والنّهار»!

في الأساس، كلُّ تجاوبٍ محكوم بمزاجية القارىء ـ الكاتب، المستهلك ـ المنتج؛ محكوم بذوقه الاستيعابي النفسي ـ الحضاري. فوراء كل ثقافة نفوس وعقول تقبل الأشياء وكلماتها او ترفضها... ولا وهمَ ان تسويق الأدب الروائي

والخيالات من كل أصل وفصل، بما فيها خيالات «كرة القدم» سَبَقَ الفنون الأخرى على طريق العولمة ـ طبعاً بعد عولمة الاعلام نفسه، الذي كنا نظنّه ناقلَ ثقافاتٍ، فإذا به ناقل بضاعاتٍ وإعلاناتٍ لأهداف نفعيَّة مباشرة!

والحال، هل يصح التساؤل عمَّا اذا كان تجاوبُ الكاتب ـ القارىء العربي مع محيطه الحيوي المعرفي، **أكثر من اللزوم** (وما هو تحديد اللزوم هذا؟)، هو الذي جعله يُقْلِعُ أكثر فأكثر عن الاهتمام بعصره العربي، هو، بمكانه وزمانه وإمكانه، وتفاصيل حياته ويومياته، وخصائص مَوَاطِنَه، ومواطنيه، مما أفرغ ثقافته من مضمونها المُميَّز، وجعلها بلا نكهة، في مهبّ ثقافاتٍ أخرى، أشد تصنيعاً وتسويقاً، من ثقافته التي ما غادرت طوقَ الحِرْفَةِ (أو الحَرْفَنةِ)، إلاَّ لتقع في منزلة الانسحار بالآخر، فيما يظن مثقفون عرب ـ مستغربون ـ أنَّها **ثقافة تستبعد الآخر**؛ وبالذات الآخر الذي استعبدها آناً، وعمل على محوها آناتٍ وآنات.

□ **الانثقاف العربي** وضعَ نفسه في القرن العشرين على محك المغامرة الشخصية بالوجود الفكري للعرب أنفسهم. ومَنْ لم يزرع ثقافته في أرضه، لن يجد في أسواقه إلاَّ ثقافات الآخرين. وهذا أساس الدلالة الاغترابية لثقافتنا، وما تأدّى عنها من مفعول استعرابي أو تعريبي! فالانثقافُ معناه ان تزرع فكرك وكتبك وسط أفكار عالمك المعاصر، وأنْ تخوض وإيّاه **معارك الكتب**، إلى جانب المعارك الأخرى. ولطالما جرى التخليط بين هذه المعارك، سواء من حيث أولويّاتها، أم من حيث التقليل من أهمية معركة المثقفين العرب في مواجهة الغزوات الثقافية، منذ مطلع القرن الثامن عشر (نابوليون في مصر... ثم رمزه في كل مكان... حيث علبة حليب تاترا حلَّت محلّ البقرة العربية البلدية)... إلى ان وقع الاستعمار الثقافي العالمي، ووقعت مقارعته بالإلزام الثوري وبالالتزام الفكري... وبات الفصل وشيكاً بين الحضور في العالم، كسبيل حضاري مشترك، وبين الخروج من هذا العالم المتطور، والسقوط في هوامش المعارف والثقافات، التي لن يبقى منها الكثير للقرن المقبل.

❀ ❀ ❀

وتبقى أجيالٌ ثقافية من هذه الأمَّة، ذات اللسان العربي، المبين نسبياً، والمقدّس قرآنياً... اللسان المبني على مجهول الألسنة الثقافية الأقوى، صناعياً واقتصادياً وعسكرياً وإعلامياً.

ولا يمكن لهذه الثقافة العربية، الباقية من عصرنا، ان تنتقل إلى عصور

أخرى، بدون توفّر **الحرية العقلية**، أساس كل الحريات الأخرى؛ وبدون تفتح العقل العربي على النقد والتجاوب التعارفي مع التراث والآخر.

أمّا السياسة الثقافية العربية، فهي أمام خيارين:

- إمّا ان تخدم الثقافة والحضارة، فتعلو بهما إلى فضاء المعرفة العالمية،
- وإمّا ان تستخدمهما لأغراض آنية، فتهبط معهما إلى ما دون العصر.

وبين هذه السياسة وتلك، تتحدّد سياساتنا الثقافية العربية، فتكون متنورة حقاً، او ظلاميّة، ولو من وراء «حجاب الأنوار». □

الألف

أ

حافظ ابراهيم: الضابط الشاعر

(1872 ـ 1932)

■ البيك والقلم

■ شاعر مخضرم، عاش في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين. من هذه الزاوية هو وشوقي(*) شريكان، لكنّهما يختلفان في المهنة، ويلتقيان شِعْراً وسياسةً، وحَسَباً (تركياً) على نَسَبٍ عربي.

في العهد العثماني، نال لقب البكواتية (محمد حافظ بك ابراهيم). وُلِدَ سنة 1872 في ديروط (في سفينة على النِّيل) من والد مهندس (ابراهيم افندي فهمي) ومن والدة تركية (الست هانم) في الصعيد او مصر العليا. هو بيك (Beg) بقرار عثماني ومصري، تشريفاً لا تكليفاً، حتى قبل اعتماده شاعراً بين سلطتين، سلطة الخلافة العثمانية وسلطة الدولة المصرية المستقلة عن الاستانة، والواقعة في شِباك الاستعمار الانكليزي.

البيك حمل القلم بدلاً من السوط او الكرباج، كما هو دأب البكوات في العهد العثماني الاقطاعي. أعلن نفسه شاعراً؛ وكان شعاره: دمع السرور مقياس الشّعور!

فمَنْ هو هذا المسرور بدمعه؟ هل كان مسروراً به حقاً؟ ولماذا لُقِّب بشاعر

(*) إشارة إلى وروده في هذه الموسوعة.

النيل، مقابل معاصره، شوقي، أمير الشعراء، أو معاصره اللبناني ـ المصري، **خليل مطران***، شاعر القُطْرين؟

■ الضابط الشرطي/ الشاعر

حين تساءَل أحد الفلاسفة عن أسباب إشكال الانسان على الانسان، لم يخطرْ في باله أنَّ حافظ ابراهيم سيكون واحداً من نماذج الانسان الذي أشكلَ على نفسه بنفسه! كان يدمع شِعْراً ليستولدَ سروراً، فَرَحاً أو غبطة، وكان يلقّب بشاعر النيل لأنَّه وُلِدَ على ظهره في سفينة لكنه حرم نفسَه، وحرمنا معه، من مُتعة التغنّي الوجداني بـ «النّهْر الخالد»، كما وصلنا عبر صَوْت عبد الوهاب، رفيق الشعراء الكبار طيلة سنوات المجد الثقافي العربي في القرن العشرين. وعليه، ربما بالغ عربُ القرن العشرين في طرح الألقاب بدون تمحيص: فهذا شاعر نيليّ، لا يغنّي نيله، وهذا أمير شعراءٍ، يغادره الشعراء الجدد مبكّراً (كما فعل جبران وسواه)؛ وذلك شاعرُ قطرين لأنَّه عاش في بلدين، ولو عاش في أكثر منهما لكان شاعرَ أقطار.

خدم حافظ ابراهيم في الحربية (الدفاع) برتبة ملازم ثانٍ ما بين 1891 و1893، ثم برتبة ملازم أول (1893 ـ 1894)... وانتقل عسكرياً من مصر إلى السودان، وعاد منه بانقلاب (بلاطيّ)؛ عُفي عنه، وسُمح له بالعودة إلى الحربية ثانية (1895 ـ 1903)، بعدما خدم سنتين في وزارة الداخلية برتبة (ملاحظ بوليس). وبسبب من ثورة أحمد عرابي ومشاركته فيها، أُعفي سنة 1903 من وظيفته، وبقي بلا عمل حتى العام 1911، حين عُيِّنَ في دار الكتب الوطنية المصرية، حتى تقاعده ووفاته سنة 1932.

ثنائية الشعبي والارستقراطي

تشارك وأحمد شوقي في دمهما او حسبهما التركي ونسبهما العربي، فجمعهما الأصل الأرستقراطي، وفرَّق بينهما سلوكهما. فكان حافظ ابراهيم ينهل من ارستقراطيته ما يكفيه ليكون شعبياً، مهضوماً في السلطة. وكان أحمد شوقي ينهض بنفسه من ارستقراطية مصرية (عثمانية ـ عربية) إلى ارستقراطية سياسية ـ شعرية، توَّجها بإمارة، كان ابراهيم من مبايعيه فيها. واختلف ابراهيم وشوقي في خطّهما، وزواجهما وذرّيتهما. على الرغم من جمع العصبية الوطنية والدينية بينهما، فإنَّ الشاعر النّيلي غامر بنفسه وبشعره حتى الثمالة. لماذا؟ وكيف؟

تركه والدُه وهو في الرابعة من عمره، فتعهّده خاله التركي في القاهرة، وأخذه معه إلى طنطا (سنة 1988). وكان منحاه منذ وعيه أن يكون أديباً شاعراً، بعيداً من هندسة والده، ومن ارستقراطية أُمّه وخاله.

محمد حافظ ابراهيم **عاش فرح الحزن العميق**، بين البطالة والتعليم غير المنتظم وغير المكتمل، وبين البحث عن مهنة حرّة بلا شروط مهنية أو جامعية آنذاك ـ كالمحاماة والتعليم ـ؛ فكان أصدق ما يصحّ عليه في زمانه أنَّه شاعرٌ/ محامٍ، يدافع عن قبيلته بشعره، ويرافع بلسانه عن أفراد مضطهدين لا يسعفهم لسانُهم، كما يسعفه!

لكنّه كان محامياًـ أو خصيماً مبيناً ـ بلا صبرٍ ودراية. فلا عجب أن يكون مآله الفشل المبكر.

كان ثنائياً في شخصيّته وسيرته وشعره.

فهو في عمله **مَلول**، وفي انتاجه وماله **متلاف**. فهل هذه صفة ملازمة لبعض الشعراء والكتّاب، سنجدها عند مثقفين عرب آخرين؟ هذا ما ستكشفه لنا الدراسات المقبلة.

كان عسكرياً/ مدنياً. اختار النقيضين لجسم واحد: الضابط والشاعر، السيف والقلم، العسكري الارستقراطي والمدني الديمقراطي. وكان يظن بخياله أنَّه يقلّد محمود سامي البارودي؛ فإذا به يبتكر لنفسه نموذجاً تناقضياً، له جمالياته وعثراته.

راهن على **ثقافة المجالس**، مع الأدباء (شوقي، مطران، البشري، وإمام العبد)، ومع المفكرين والسياسيين أمثال الإمام محمد عبده، وسعد زغلول وقاسم أمين ومصطفى كامل.

عاش بلا عمل ما بين 1903 و 1911. حاول أحمد شوقي مساعدته على العمل (محرّراً) في جريدة الأهرام. فلم يفلح. فمن أين عاش آنذاك، حين اجتمعت في شخصه صفتا (العمّال/ البطّال)؟ سنة 1906، أي في عز بطالته، تزوّج للمرة الأولى/ الأخيرة، ودام زواجه أربعة أشهر، ولم يكرّر التجربة ثانية. إنَّه رجل كِلالة، توفي بلا أب وبلا ولد. أبترا وراءه دواوين شعر، لولا قيام أصدقاء بجمعها ونشرها، لصارت هي أيضاً بتراء!

البؤس اليومي

أمّا شعره الباقي فهو سليل بؤسه اليومي وتجاربه الدمعية. هنا أيضاً آثر الازدواج في شعره الموضوع وفي معرّباته. لم يجدّد في نظمه ولا في أسلوبه، لكنّه جدَّد في **موضوعه الشعري**، إذ اقتربَ من الشعبي والمعيوش، بينما واصل سواه التأفق الارستقراطي في تقريظ السلاطين (الذين مدحهم بدوره). كان ضد **«دعاة المحال»**، وفي حلمه كان يحلم حافظ ابراهيم بالعيش الرغيد. لكنّه لم يفعل شيئاً لأجل ذلك! حقاً كان من الشعراء التأمليّين، الذين يقولون ولا يفعلون!

وجد صورته الحقيقية في وصفه مصر/ الأُمَّة:

■ «هي أُمَّةٌ تلهو وشعْبٌ يلعب!»

■■ «تعشق اللهوَ وتهوى الطَّرَبا!».

ديوانه (الصادر عن دار العودة، بيروت ب.ت) يقع في جزئين. نصفه من المراثي؛ ومعظمه وصفيّ يخفي اللاموقف السياسي؛ وأقلّه من صوته ومن دم قلمه:

«غزلت لهم غَزلاً رقيقاً، فلم أجد
لغزلي نسَّاجاً، فكسرتُ مغزلي»

سيّانِ كسر المغزل او القلم. فالنتيجة واحدة: قطع الخيط او كتم الصوت.

ويبقى لنا منه نماذج وشواهد، نسوقُ بعضها للتذكير بهذا الهارب من موته إلى شعره بدمعه (بعدما نال سنة 1912 رتبة بيك من الدرجة الثانية):

[مَن أنا؟]

ملكتم عليَّ عِنانَ الخُطَب وجُزتم بقدري سماءَ الرُّتَبْ
فمَن أنا بين ملوكِ الكلام؟ ومَن أنا بين كرامِ الحَسَب؟
أتسعى إليّ حُماةُ القريض؟ وتمشي إليَّ سُراةُ العرب؟
وتنظم فيَّ عقودَ الجُمَانِ وتنثر فوقي نِثَار الذهب؟

(ديوان حافظ ابراهيم، ج 1، ص 176)

[كساء حافظ ابراهيم]

لي كساءٌ أنعم به من كساءِ أنا فيهِ أتيهُ مثل الكِسَائي
حاكه العزُّ من خيوط المعالي وسَقاهُ النَّعيمُ ماءَ الصَّفاءِ
وتبدَّى في صبغةٍ من أديم الليلِ مصقولةٍ بحُسْنِ الطِّلاءِ

خــاطــه رَبُّــهُ بــإبــرةِ يــمُــنٍ ... أو جــروا سَــمَّــهــا خــيــوطَ الــهــنــاءِ

(ديوان حافظ، ج 1، ص 205)

[زلزال مسينا]

ربَّ طـفـلٍ قـد ساخَ فـي بـاطـنِ الأر ... ضِ يـنـادي: أُمِّـي، أبـي، أدركـانـي
وفـتـاةٍ هـيـفـاءَ تُـشـوى، عـلـى الـجـم ... ـرِ تـعـانـي مـن جِـدَّةٍ مـا تُـعـانـي
وأبٍ ذاهـلٍ إلـى الـنّـارِ يـمـشـي ... مـسـتـمـيـتـاً تـمـتـدّ مـنـه الـيـدانِ
بـاحـثـاً عـن بـنـاتـهِ وبـنـيـهِ ... مُـسْـرِعَ الـخـطـوِ، مُـسـتـطـيـرَ الـجـنـانِ
تـأكـل الـنّـارُ مـنـه، لا هُـوَ نـاجٍ ... مـن لـظـاهـا، ولا الـلَّـظـى عـنـه وانـي

(ديوان حافظ، ص < 21)

[الشّعْرُ](*)

ضِـعْـتَ بـيـن الـنُّـهـى وبـيـن الـخـيـال ... يـا حـكـيـمَ الـنـفـوسِ يـابـنَ الـمـعـالـي
ضِـعْـتَ فـي الـشـرق بـيـن قـومٍ هـجـودٍ ... لـم يُـفِـيـقـوا وأُمَّـةٍ مـكـسـالِ
قـد أذلـوكَ بـيـن أنـسٍ وكـأسٍ ... وغـرامٍ بـظـبـيـةٍ أو غـزالِ
ونـسـيـبٍ ومـدحـةٍ وهـجـاءٍ ... ورثـاءٍ وفـتـنـةٍ وضَـلالِ
وحـمـاسٍ أراه فـي غـيـر شـيءٍ ... وصَـفـاءٍ يَـجُـرُّ ذَيْـلَ اخـتـيـالِ
عـشـتَ مـا بـيـنـهـم مُـذالاً مـضـاعـاً ... وكـذا لـحـنـتَ فـي الـعـصـور الـخـوالـي!

(ديوان حافظ، ص 237)

(*) العنوان الأصوب هو: الشاعر.

عُمَرْ أبو ريشة: الدبلوماسي الشاعر

(1910 ـ 1990)

■ وُلِدَ في سورية سنة 1910، وعمل في السلك الدبلوماسي، فيما هَواهُ الشِّعْرُ القويّ النَّظْم، المتنوِّع الآفاق والموارد؛ كتبَ كثيراً، وأبدعَ من حيثُ لا يدري، في مواضع السياسة، لكأنَّه كان يكشف عن مكنونات قناعاته التي كان يخفيها وهو سفير يتجوّل، ويكبتُ آراءَه، مكتفياً بوصف آثار وحوادث وأشخاص. عُمَر أبو ريشة ملأ حياتَهُ شِعْراً منظوماً، لكنَّه لم يُجدِّد في هذا النّوع إلاَّ قليلاً، فلا نظلمه اذا اعتبرناه من أواخر الشعراء العرب المبدعين في هذا القرن. قليلة هي الدراسات التي تتناوله، وتُعلِّل أسبابُ تألقه الشعري في بعض المناسبات الوطنية، القومية، او الانسانية.

هنا نماذج من شعره، مقتطفة من ديوانه (منشورات، دار العودة، بيروت، **1998، المجلد الأول: بانتظار المجلد الثاني من الديوان، وطباعة مسرحيتيه سميراميس، وتاج محل).**

I ـ أُمَّتي (1948):

أُمَّتي، هل لَكِ بين الأُمم ... منبرٌ للسيف أو للقَلَمِ
أتلقاكِ وطرفي مُطْرِقٌ ... خَجِلاً مِنْ أَمْسِكِ المُنصرمِ
ويكادُ الدَّمعُ يهمي عابثاً ... ببقايا كبرياءِ الألمِ
أينَ دُنياكِ التي أوحَتْ إلى ... وَتَري كلَّ يتيمِ النَّغَمِ
كم تخطَّيتُ على أصدائه ... ملعبَ العزِّ ومغنى الشَّمَمِ
وتهاديتُ كأنِّي ساحبٌ ... مئزري فوق جباهِ الأنجمِ

... ألإسرائيلَ تعلو رايةٌ   في حمى المَهْدِ وظلُّ الحَرَمِ
كيف أغضيت على الذلّ ولمْ   تنفضي عنكِ غبارَ التُّهَمِ
أو ما كنتِ إذا البغي اعتدى   موجةً من لَهَبٍ أو من دمِ
فيمَ أقدمتِ؟ وأحجمتِ ولم   يشتفِ الثأرُ ولم تنتقمي
اسمعي نَوْحَ اليتامى واطربي   وانظري دَمْعَ اليتامى وابسمي
ودعي القادةَ في أهوائها   تتفانى في خسيس المَغْنَمِ
... أُمّتي كم صَنَمٍ مجّدتِهِ   لم يكنْ يحملُ طهرَ الصَّنَمِ
لا يُلامُ الذئبُ فيّ عدوانِه   إنْ يكُ الرَّاعي عدوَّ الغَنَمِ
فاحبسي الشكوى فلولاكِ لما   كان في الحكمِ عبيدُ الدّرهمِ

(ديوان عمر ابي ريشة، ص 7 ـ 11)

II ـ الأخطل الصغير (1961):

هل في لقائكِ للخيالِ الزائرِ   إغضاءُ سالٍ أم تلفُّتُ ذاكرِ
أشقته غربتُه ووثبةُ ظلّه   عبرَ الأصيلَ، على ثراكَ العاطرِ
وحكاية السُّمّارِ عن أوتاره   المتقطّعات وشملِهِ المتناثرِ
كنتَ الحفيَّ به، وكان ولاؤه   وهواكَ قادمتَيْ جناحَيْ طائرِ
... لبنان، جئتكَ من غيابات السّرى   ويدي على دقات قلبٍ حائرِ
وحفيف أشباح الدنى في خاطري   ورفيف أطياف المُنى في ناظري
وإذا عروس ما استقرَّ رواؤها   إلاّ على متباينٍ مُتَنافِرِ
... أقبلتِ من صدْر الربيع وقلت لي   أتحبّني؟ أتحبّني؟ يا شاعري
لبنانُ ما خبأتُ عنكَ نوازعي   أتراكَ فيها عاذلي أم عاذري؟
يغنيكَ عني، أخوةٌ، ما غرّدوا   إلاّ وملءُ رُباكَ ذَوْبُ حناجرِ
... جمعتهُم شيَمُ الوفاء لماردٍ   في الشّعْرِ، جوّابِ الأعالي، قاهرِ
ضفروا له من دَوْحِ أرزِكَ غارَهُ   أكرمْ بمضفورٍ له وبضافرِ
... أمجنَّحَ الحرْفِ الحرونِ ومُرْقصَ   الوترِ الحنونِ على أنامل ساحرِ
الذكرياتُ على الحياة تدافعت   فكأنهنّ لديكَ سِرْبُ ضرائرِ
فلأيّها تومي براحةِ تائبٍ   ولأيّها ترنو بمقلةِ غافرِ؟

(ديوان عمر أبي ريشة، صص 33 ـ 50).

III ـ تأبين الأخطل الصغير (1969):

نديّكَ السَّمْحُ لم يُخنقْ له وَتَرُ … ولم يغبْ عن حواشي ليلهِ سَمَرُ

بناتُ وحيك، في أرجائه زُمَرٌ … يهزُّها المُتْرَفانِ، الزَّهوُ والخَفَرُ

تيتّمتْ وهي لا تدري ونشوتُها … من كل عنقود ذكرى كنتَ تعتصرُ

رواقصٌ، تحمل السّلوى وتسكبُها … وليس تعلمُ ما الدُّنيا وما القدَرُ

على تأوّدها الإغراءُ منتفضٌ … وفي تلفّتها التّحنانُ منهمِرُ

ونحن من حولها أنضاءُ غربتنا … وأنتَ عنّا وراءَ الغيْبِ مستترُ

... طلعتَ من حَرَمِ التاريخ في جَبَلٍ … تزيّنتْ بسنا آلائه العُصُرُ

وفي ضمائرها من خيرهِ سِيَرٌ … وفي حناجرها من هَدْيهِ سُوَرُ

مؤثّلٌ، شامخٌ، بالنجم معتصبٌ … بالمجد متّشح، بالعزِ مؤتزرُ

إزميل مبدعه أدّى رسالتَه … إلى العوالم، فانطقْ أيُّها الحَجَرُ

... نجيُّكَ اليوم مَنْ أزرى الزمانُ به … وردَّهُ عن مدى آفاقه الكِبَرُ

جناحُه بعد ما طالَ المطافُ به … مُخَضَّبٌ من شظايا الشُّهب منكسِرُ

يمشي الهوينا على صحراءِ رحلته … وصحبُه الليل والأشباحُ والسَّهَرُ

وبين جَنْبَيْهِ آمالٌ مُبَعْثَرَةٌ … تكادُ لولا بقايا الصَّبْرِ تنتحِرُ

عزاؤه أنَّ ملءَ السَّاح فتيتهُ … إلى الرَّدى والفدا، أرواحَهُمْ نذروا

... كتائبٌ بالنضالِ الحقّ مؤمنةٌ … اذا الطواغيتُ من إيمانها سخروا

إن خوطبوا كذبوا، أو طولبوا غضبوا … او حوربوا هربوا أو صوحبوا غدروا

خافوا على العار أنْ يُمحى فكان لهم … على الرباط، لدعم العارِ، مؤتمرُ

... على أرائكهم، سبحان خالقهم … عاشوا وما شعروا، ماتوا وما قُبروا

عفواً بشارةَ، بعض البوْح ضقتُ به … فسال فوقَ فمي، حرّان، يستعِرُ

خنقت بالدمعةِ الخرساءِ أكثرهُ … وأقتلُ الدَّمع ما لا يلمحُ البَصَرُ

(ديوان أبي ريشة، صص 67 ـ 78)

IV ـ أوغاريت:

مالي أراكِ كئيبةَ النظراتِ، لم تتبسّمي

هذا الذهول ينمُّ عن ذاك الجوى المتكتّمِ

ويكادُ يسألُ: مَنْ أنا؟ ويكاد يخذلني فمي!

أنا يا ابنةَ الأمجادِ مثلك واقفٌ في مأتمي

أنا من بقايا أمّةٍ هي والعُلى من توأمِ

... لا تسألي: أين انتهت؟ إن تسألي تتألمي
الشملُ بين مُشتتٍ وممزّقٍ ومُثلّمِ
والأرض ما زالت مهادَ الظالمِ المتظلّمِ!

V ـ لبنانُ (1948):

أنتَ ما أنتَ! فتونٌ سرمدي
نجتدي من وحيه ما نجتدي
ونناجيكَ وفي ألحاننا،
ينتهي شوقٌ، وشوقٌ يبتدي
ولنا في كل نادٍ سُمَّرٌ
عُكَّفٌ حول أمانٍ شُرَّدِ
ردَّدتْ ما ذاع منّا فانثنتْ
في روابيك نشاوى سوْدِ
فأتلقْ يا معبدَ النَّجْوى بنا
إنّما نحنُ شموعُ المعبَدِ
كم كحلنا مقلةَ المجدِ بما
صغتَ في فجر السنا من مِرْوَدِ
يومَ طوَّقتَ البرايا بيدٍ
وتلقَّيت جناها بيَدِ
قَدَمٌ تجرحُ أحشاءَ الثَّرى
وفمٌ يلثمُ خدَّ الفَرْقَدِ
وعلى جنبيكَ فتيانٌ مشى
خلفَهُم ركْبُ الزَّمانِ الأمردِ
غمسوا المجذاف في اليم، ففي
كلِّ أُفقٍ منْزرٌ من زَبَدِ
حملوا الحَرْفَ الذي انشقَّتْ على
لحنِهِ البِكْرِ، شفاهُ الأبَدِ
فتلفتَّ فلم تلمح سوى
أُمّةٍ تهدي! ودنيا تهتدي!

((ديوان ص 128 ـ 130))

VI ـ محاجر البركان (1961):

لا تـصـفـحـي عـنـي ولا تـغـفـري إنّـي أحـبُّ الـمـرأة الـحـاقـده
قولي: ابتعدْ عني، قولي: انطلقْ مـا شئـتَ فـي أهـوائـكَ الـفـاسـده
يـجـرحُ مـن زهـوي تـغـاضـيـك عـن أمـسـي وعـن أحـلامـكِ الـشـارده
لـو بـيـن جـنـبـيـك بـقـايـا هـوىً لـكـنـتِ فـي هـذا الـلـقـا زاهـده
مـحـاجـر الـبـركـانِ لـم تـكـتـحـلْ بـالـثـلـج لـولا نـاره الـهـامـده
(ديوان، ص 260 ـ 261)

VII ـ في مأتمي (1951):

أنـا ابـن هـذي الأرضِ لـم يـثـنِـنـي عـن فـمِـهـا مـا جـرَّحـتْ مـن فـمـي
حـسـبـي فـكـم أفـرغـتُ فـي وحـشـتـي كـأسـي، وكـم غـنّـيـتُ فـي مـأتـمـي
(ديوان، ص 297)

VIII ـ تطويق (1946):

طـوَّقـتـهـا، يـا لـلـشـذا، مـطـوَّقـاً، مُـقـبِّـلا
فـمـا أنـثـنـت حـائـرةً ولا رَنَـتْ تـدلّـلا
ولا درتْ وجـنـتـهـا مـن خـجـلٍ تـبـدُّلا
كـأنَّـهـا فـي طـهـرهـا أطـهـرُ مـن ان تـخـجـلا
(ديوان، صص (310 ـ 113)

IX ـ المعرِّي (1944):

عـالـم الـوهـم نـحـن صـغـنـا رؤاه و أردنـاه أن يـكـون فـكـانـا
لـسـتَ تـسـتـطـيـع ان تـكـون إلـهـاً، فـإنْ اسـتـطـعـتَ فـلـتـكـنْ انـسـانـا
(ديوان، ص 473)

X ـ لمن؟ (1937):

لـمـن تـعـصـر الـروحَ يـا شـاعـرُ أمـا لـضـلال الـمُـنـى آخِـرُ
ألـلـحـبِّ؟ أيـن الـتـفـات الـفـتـونِ إذا هـتـفَ الأمـلُ الـعـاثِـرُ
ألـلـهـوِ؟ كـم دمـيـة صـغـتـهـا ومـزَّقـهـا ظـفـرُك الـكـاسـرُ
ألـلـمـجـدِ؟ مـاذا يـحـسّ الـقـتـيـل اذا ازوَرَّ او بـسـمَ الـعـابـرُ
ألـلـخـلـدِ؟ كـيـف تـرد الـذئـابُ وقـد عـضَّـهـا جـوعُـهـا الـكـافـرُ
(ديوان، صص (628 ـ 629)

نَصْر حامد أبو زيد:
الدكتور والديكتاتور

أيَّة معركة؟

من القاهرة، وبعيداً من الأزهر، ومن الجامعات المصرية، العريقة في علميّتها وانفتاحها على العالم بعلم وأخلاق؛ وربما بعيداً من السياسة العليا للبلاد، تقومُ «قيامة» وتتحرَّك شرطَة لإلقاء القبض على كتابٍ من الستينات للمستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون، عنوانه «محمّد»، ولغته الفرنسية، مترجماً إلى الانكليزية. وهكذا عثرت الشرطة هناك على نسختين إنكليزيتين من كتاب رودنسون الذي لم يُنقل إلى العربية بعد. فأية معركة هذه التي تدور على جبهة الكتاب، بعدما أصاب الدكتور نصر حامد أبو زيد من مُصَابٍ في ذاته وحياته، دون دحضٍ علمي لأية فكرةٍ من أفكاره الواردة في كتبه، موضوع النّزاع؟

لا نبالغُ إنْ وصفنا ما يجري في القرن العشرين العربي من تحريم لسلسلة من كتب المفكرين والكتّاب العرب الكبار، بأنّه امتداد خفي لفتوى **«تحريم الفلسفة»**، أو العقل أو المعرفة، التي نُسب وضعها إلى الشهرزوري، وكان وراءها في الحقيقة جاهل كبير، هو **الدكتاتور الحاكم** الذي يخاف دوماً وأبداً من **(الدكتور)**، العلاّمة، أو الغوّاص الثقافي. ومع تغيّر الحاكمين على مدى عقود القرن العشرين، شهدت القاهرة معركة سيوف وعروش، من وراء كُتُبٍ وكتّاب، نذكر بعضها للتمثيل، لا غير: طه حسين* **ونقد الشعر الجاهلي** (ما الحكمة من رفض الجاهلية في العقلية العربية الاسلامية المعاصرة،

وممانعة نقد حسين للشعر او للأدب «الجاهلي»؟)، ثم علي عبد الرازق* وكتابه **أصول الحكم** في الاسلام، الذي يمسّ علم السياسة وفلسفة الحكم أكثر مما يتّصل مباشرة بعقيدة المسلمين في الإسلام الأصلي (القرءآن الكريم والسنَّة النبوية الشريفة)؛ ثم تحريم رواية نجيب محفوظ* «**أولاد حارتنا**» في مصر، واستمرار صدورها في بيروت عن دار الآداب، رغم نيل صاحبها جائزة نوبل للآداب، عليها وعلى أعماله الروائية الأخرى؛ فكانتْ من تهانيهِ طعنةٌ بسكينٍ مجنون لاغتيال محفوظ... وفي سياق الاغتيالات لمثقفين وكتّاب وأدباء وفنّانين، كانت حصة لبنان الأولى في خلال الحرب، وجاءت حصة الجزائر بعده، ومن ثم حصة القاهرة... ناهيك بما يتعرّض له الكتّابُ العرب من اعتقال وطرد، حين لا يطالهم الإعدام.

مَنْ يُحاكم مَن؟

■لا نريد التوقف مطوَّلاً عند مأساة الصحافي (مجلة، **هاجر**) والكاتب والأستاذ الجامعي، الدكتور نصر حامد أبو زيد. إنَّما يعنينا في المقام الأول اللفت إلى خطورة ترك الشارع (باسم الجامع) يحاكم الجامعة، أو ترك اللاقراءة تمانع القراءة، باسم مبتسرات وأوهام شائعة، يحرّكها جماعات «السيّاف مسرور»، لبلوغ أربهم في السلطة، سواء بالمحافظة عليها إن كانوا فيها، أم بالوصول إليها، بكل الوسائل، إن كانوا خارجها. لكنْ، ألا يمكن في عالمنا العربي تحييد الكتب الفلسفية والعلمية، بمعنى حصر معركتها داخل الجامعة، وتحديداً داخل مراكز الأبحاث والدراسات المتخصصة، كما هو حال «مراكز الدراسات العربية والاسلامية» في كل جامعات العالم المتطورة؟ **التحييد** هو السبيل الأول لمنح فرصة حقيقية للتخصص او التخصيص. والتحييد هو المدخل الأوحد لجعل العقل العربي المعاصر قادراً على متابعة مغامراته المعرفية. وإنَّنا حين نقارن على سبيل المثال، أعمال نصر حامد أبو زيد بأعمال محمّد أركون* **المعرَّبة عن الفرنسية، نجد ان الأول قد اكتفى بما وجد في بواطن المأثورات العربية الاسلامية، المكدّسة في كتب ومخطوطات (نحو مليون مخطوطة عربية ـ اسلامية، لا تزال تغفو في كهوف المكتبات الأجنبية، غير عربية ولا اسلامية طبعاً)، ونجد ان الثاني ذهب بعيداً في نقده العلمي، العقلاني، لمفاهيم خطيرة وكبيرة في الفلسفة العربية كالقدسي والمقدّس، مثلاً. والحال، كيف يكون تسامح، من بيروت، مع كتب الكاتبين**

العربيين معاً؛ ويكون لا تسامح، وتشدّد قهري بحق المصري نصر حامد أبو زيد؟ هنا السياق الثقافي ـ السياسي، سياق الصّراع في السلطة والمجتمع، هو الذي فرضَ أنْ يكون نصر حامد ابو زيد، مظلوماً، وضحية ظلم لا يُطاق، خصوصاً، حين نلاحظ أنّه لم يصدرْ في مكانٍ ما، كتابٌ واحد يوازي في أهميته النقدية (أو بالردّ على كتب الكاتب)، أياً من كتبه ودراساته ومقالاته المتنوعة والكثيرة.

لقد خرج نصر حامد أبو زيد وزوجته من القاهرة إلى الغُربة، وهما مظلومان بحكم سياسي، لا ثقافي. وبقيت كتُبُه الأساسية متداولة، أقلّه، من خلال بيروت، أمّ الكتب، في بقية العالم العربي المنفتح جزئياً على ما تبقّى لنا من حرية معرفة، وسط استقطاب ثنائي قاتل، عسكري ـ ديكتاتوري؛ وكأنَّ عند العرب **لا توسط بين الدكتور والديكتاتور**. ومع ذلك، نتحدّث باعجاب عن تقدّم الغرب، ولا نرى كيف حدث ذلك من خلال عالم الحرية والمعرفة أولاً.

معركة الكتب الستة

لا وهم أنَّ كسب المعارك الفكرية هو الأصعب، لأنَّ هذه لا تُكتسب بالنّار التي تحرق الكتب، ولا بحد السيف الذي ينحر الكاتب، بل بالمعرفة بالتعارف، أو التفاكر والإقناع. ورغم أنَّ الإقناع التعارفي، التحاوري، ينطوي على شيء من السلطة والقهر، فإنَّه يبقى أفضلَ بكثيرٍ من **التناكر**، إنكار الآخر، ورفضه كما هو، وتدجينه كموضوع أو كشيء، ليغدو صالحاً للاستعمال في يد الآخر ـ السلطة او المعارضة!

سنكتفي هنا بتناول ستةٍ من كتب الدكتور أبو زيد، بقصد التنوير على التفكير «في زمن التكفير»، حيث تأخذ الرصاصة مكان السيف في الرّد على المحبرة، المتصلة عبر اليراع بجمجمة الانسان العاقل.

I ـ سنة 1955، سعى نصر حامد أبو زيد إلى مواجهة «الغول التكفيري» او الديكتاتور الثقافي الذي يمارس ديكتاتوريته من موقع «التخلّف»، كما نبّه إلى ذلك المرحوم غالي شكري. فكان كتابه الشهير: «**التفكير في زمن التكفير**»، عنواناً لبداية معركة فكرية حادّة «ضد الجهل والزّيف والخرافة»؛ وكانت أطروحته الكبرى الردّ على «تكفير الجامعي والجامعة الحديثة». الردّ طبعاً باسم العلم العقلي والانتقادي، على جماعة تكفير الآخر «انطلاقاً من اسلام سياسي، لا علمي ولا قرآني»!

II ـ قبل ذلك، سنة 1994، كان نصر حامد أبو زيد قد نشر الطبعة الثالثة في بيروت، من كتابه: **إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل**؛ هو عبارة عن دراسات نقدية ـ فلسفية ـ أدبية ـ، تتناول شخصيتين من التراث (الجرجاني وسيبويه)، وشخصيتين معاصرتين (أدونيس، والياس خوري، في الذاكرة المفقودة). ويبدو من وراء ذلك انَّ الكتاب لا يمسُّ بشيء الفقه ولا الأصول الاسلامية. فما الذي أقام القيامة عليه، ولم يُقعدها إلاَّ بنفيه من أهله وجامعته؟

III ـ سنة 1996، كان كتابه: **فلسفة التأويل**، قد صدر في بيروت، بطبعة ثالثة، وهو عبارة عن دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. ومن المعروف ان هذا الاتجاه لدرس حكمة ابن عربي ومفرداته ومصطلحاته، وصولاً إلى نظامه المعرفي ليس فريداً، ولا أصولياً مضاداً، في عصرنا. وللمثال نذكر أطروحة الدكتورة سعاد الحكيم، بعنوان «**الحكمة في حدود الكلمة**»، عند محي الدين بن عربي، التي أصدرتها عن (مجد)، في بيروت، بعنوان «قاموس التصوّف».

IV ـ في العام ذاته، 1996، صدر في بيروت أيضاً وبطبعة ثالثة، بعد القاهرة حيث كانت تدور رحى المعارك في المحاكم بين الجامعة وخصومها: كتاب **الاتجاه العقلي في التفسير**، دراسة في قضيّة **المجاز** في القرءآن عند المعتزلة. وهذا الكتاب أساسه النظري القول بفلسفة «**تعدُّد الدلالة**»، ومن أبوابه الكبرى: المعرفة والدلالة اللغوية؛ مفهوم المجاز، نشأته وتطوره (ص 93)؛ والمجاز والتأويل.

V ـ سنة 1996، صدرت عن دار مدبولي (القاهرة)، الطبعة الثانية من كتاب: «**الإمام الشافعي**، وتأسيس الايديولوجية الوسطية». وكانت الطبعة الأولى بمنزلة المستند للطعن في فكر نصر حامد أبو زيد، فجاء توضيح لذلك في الطبعة الثانية (ص 5): «**كثير من اللغط الذي أُثير حول عقيدة المؤلّف، إلى حد الاتّهام بالرّدة، مُستنبط ظاهرياً من قراءة الإمام الشافعي**».

VI ـ من بيروت، هذه المرة، صدرت الطبعة الأولى من كتابه: **النص، السلطة، الحقيقة**؛ وموضوعه: **الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**. أمَّا تفاصيله فمنها: مفهوم النص، إشكالية المجاز، النزاع حول الحقيقة (ص 173)؛ **القرءآن ـ العالم** بوصفه علامة: الخلق/ الكلمة/ الوجود. وفيه توضيح لمعنى القراءة العلمية المعاصرة (ص 113):

«ولسياق القراءة بُعْدٌ آخر في تاريخ الاسلام الاجتماعي، حيث تمَّ الاستناد

الدائم إلى سلطة النص في خوض معارك الخلاف السياسي والاجتماعي والفكري».

فهل خسر الدكتور معركته مع الديكتاتور؟ وهل مأساته اختصارٌ مؤذٍ لمأساة العقل والديمقراطية في العالم العربي المعاصر؟

أحمد أبو سعد: المغوار الفكري الكبير (1921 ـ 1999)

العلاَّمة الموسوعي:

■ وُلِدَ وفي فمهِ ألفباء عربية. كان ذلك سنة 1921 في بلدة المغيرية (إقليم الخروب بجبل لبنان)، غداة إعلان دولة لبنان الكبير. وكان منذ طفولته مشروع شيخ، فإذا به عصاميّ في علمه، يطارد المعلوماتِ والعلوم والآداب من مدرسة القرية إلى الكلية الشرعية في العاصمة (بيروت). ومن بيروت إلى جنوب لبنان، بدأ رحلة التدريس، دون أن ينكفىء عن التحصيل العلمي والبحث المتعدّد المجالات. فكأنّه حالمُ موسوعات، وحامل تنوّعات ثقافية عدّة، تراوحت بين الشّعْر والنقد والبحث الأدبي (في اللغة والدلالات والأسماء والأشخاص والعائلات) والثقافي الشعبي (الفولكلوري)، دون إهمال التأليف الأدبي المدرسي.

وفيما كان يدرِّس في جنوب لبنان حيث تزوّج وأنجب، (جويّا)، كان يتابع تحصيل الشهادات، كادحاً إلى علمه وأدبه كَدْحاً! فنال شهادة دار المعلمين، فصار (دَرْعَمِّياً)، وأحرز شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها (الجامعة اللبنانية). وبذلك كان له الانتقال العصامي من التعليم المدرسي إلى التدريس الجامعي (معهد الفنون الجميلة).

وفوق ذلك، كان ناشطاً ثقافياً، او مثقّفاً عضوياً، كما يقول غرامشي. أي أنّه كان يشارك بقوة في حياة لبنان الثقافية، منذ عودته إلى بيروت، بعد جولة موسوعية في أرياف لبنان جعلته يتوسّع في آفاقه المعرفية ويتنوّع في مصادره وتوجّهاته الأدبيّة.

هو من جيل ثقافي عربي، نضجَ مبكّراً، بحيث بات يكتب بعربية فصحى قويمة منذ المرحلة الابتدائية (بينما نجد في آخر العصر حملة شهادات جامعية في الآداب، يعجزون عن كتابة صفحة واحدة من دون أخطاء).

المثقف الفعّال:

آخر همومه في جيله كان الركون والسكون. فهو منذ بداياته ناشط ثقافي. شارك مع آخرين في تأسيس «**مجلس الشوف الثقافي**»، وصار على رأسه (في زمن انتهت فيه إمارة الشعر، مع اللبناني، الأخطل الصغير*). ثم سعى منذ الستينات إلى تأسيس اتحاد للكتّاب اللبنانيين (بالمشاركة مع أدونيس*، وسهيل ادريس*، وميشال عاصي وميشال سليمان إلخ)، فكان أوّل اتحاد كتّاب عربي، حرّ، مستقل عن السلطة اللبنانية، وعن كل سلطة او تمويل خارجي. وبعد عدّة دورات، رست عليه رئاسة الاتحاد، إلى جانب عضويته في «اتحاد الأدباء والكتّاب العرب».

الشّاعر/ العالم:

■ شيمة كلّ الموسوعيين الكبار. بدأ شاعراً بقوّة الحياة، فأطلق مجموعاته الأولى: (**حِمَم**)، قصائد دافئة، إلى مسرحية شعرية عنوانها «**هند أمّ معاوية**». وختم أعماله الأخيرة، بكلمات شعرية من القلب. هنا بعضها؛ (**كلمات من القلب**، بيروت 1998، ص 73):

كان لي في الحياة سلوى فغابت ... فأنا بعدها أوَدُّ غيابي
أيُّ عيشٍ أرجوه؟ والصفو يقلوني ... وكفُّ الرّدى تهدُّ رِكابي
ماتَ صحبي وخلّفوني وحيداً ... ليتني متُّ يوم مات صحابي
... فأرى النّاسَ أمّةً تسحق الحرَّ ... وتهوى أسطورةَ الكذّابِ
وأراهم قد أعرضوا عن صوى ... الخيرِ وضلّوا عن كل طرق الصوابِ
بذلوا المالَ للوصول إلى الشهرةِ ... ولم يبذلوه لأجل الثّوابِ

لكنّه لم يذهب بعيداً في الابداع الشّعري، وكأنّه وجد نفسه المعرفيّة، أكثر، في البحث الأدبي، النقدي بعلم. فكان توجّهه المبكّر شطر البحث والنقد الأدبي العربي: ومن بواكيره في هذا المجال دراسة «**فن القصة**»، ثم «**أدب الرّحلات**» وتطوره في التاريخ العربي. وتوّج أبحاثه في المجال الشعري، بكتابين:

- ☐ **الشعر والشعراء في السودان (نُقل إلى الفرنسية).**
- ☐ **الشعر والشعراء في العراق.**

من المأثور الشعبي إلى المعاجم:

حديثاً، سنة 1998، توَّج أحمد أبو سعد مرحلة طويلة من الكتابة النقدية العلمية، بنشر بعض قديمه الأدبي: **سبعة أعلام من لبنان** (شكيب ارسلان*، انطون كرم، عبدالله العلايلي*، عبدالله لحّود، حسين مروة*، أحمد فارس الشدياق وعمر فاخوري)، ثم كلمات من القلب (نثر وشعر)، **وحوار مع الصحافة ووسائل الاعلام**.

إلاّ أنَّ مسيرته العلمية كباحث أدبي مُجدِّد، تحدَّدت في السبعينات مع كتابه الأول من نوعه: **(أغاني ترقيص الأطفال عند العرب)**، الذي كان له نكهة ذوقية واستشهادية خاصة، إذْ أعادنا من القرن العشرين إلى ذاكرة الشعر العربي، قبل الإسلام ليكشف جانباً خفياً من أدب الأطفال، وما كُتب لهم من شعر ـ تجدَّد أخيراً، مع أحمد شوقي*، ولاسيما مع الشاعر الكبير سليمان العيسى* **(غنّوا يا أطفال)**. . .

ومن ثم توجّه أحمد أبو سعد بعلمه الموسوعي، كالجاحظ والشّدياق، إلى موضوع جديد عنوانه **«الألعاب الشعبية اللبنانية»**، فوضع له معجماً صدر سنة 1983 في بيروت (مجد، ص 152)، اشتمل على عشرات الألعاب الشعبية اللبنانية ـ العربية التي كاد معظمها يندثر أمام الألعاب الالكترونية والمشاهد الخيالية التي اغتصبت العيون العربية، وفرضت تجميد الأجسام وحركاتها، التي كانت تنعم بالقوة الناجمة عن صحة الحِراك واللعب، او الرياضة المسلية والفروسية!

ومن الملموس (الألعاب) إلى المجرّد، بادر أبو الوليد، أحمد أبو سعد إلى الخوض في غمار التعبير الأدبي الشعبي، فكان له دأبٌ على تجميع ما أمكنه جمعه، بمفرده، كأنَّه فريق باحثين، أو مركز أبحاث بمكتبته الخاصة، العملاقة؛ حتى قيل فيه: «من السهل ان ننقد أحمد أبو سعد في ما عمل. . . ولكن من الصعب ان نعمل ما عمل فهو جهد يستحق التقدير». فوضع **«قاموس المصطلحات والتعابير الشعبيَّة** وتعمّق في درس اللسان العربي، من عبدالله العلايلي إلى **«التراكيب والعبارات والاصطلاحات العربية»** التي أصدرها في معجم آخر، عن دار العلم للملايين (بيروت) سنة 1987، شملت القديم والمولَّد.

واستمرّت رحلة أحمد أبو سعد، بالعودة مجدداً إلى العامية او اللغة المحكية، التي يعتبرها بنت العربية الفصحى الشرعيَّة، فحدب عليها كأب حنون،

لا يفرّق بين الأُم وبناتها (اللهجات)، كما فعل بعض القاصرين/الحاصرين، ممن نبذ الفصحى (باسم عامية مزعومة او نبذ العامية باسم فصحى غير حنون ولا رؤوم، فكان جديد بحثه الموضوعي يقوم على إظهار ما أسماه **«فصيح العامة»**، حيث كشف في معجم جديد من نوعه، الغمّة عما اعترى العلاقة ما بين الكلام المكتوب والمحكي، أي بين المقروء والمسموع، من قوّةٍ حيوية، تحيي الألفاظ وتميتها بالاستعمال او بعدمه! ومنه ان البعض يظنّ ان «معناة الكلام» تعبير عاميّ فقط، فإذا به فصيح أيضاً، فيقال معنى الكلام ومعناته، وكلاهما يُحيلان إلى المعاناة، مصدر كل معناتية (Sémantique).

وفي قفزة موسوعية أخيرة وعارمة، قام الباحث أحمد أبو سعد بمغامرة علمية لم يسبقه احدٌ في لبنان إليها: فوضع **معجماً بأسماء الأُسَر والأشخاص، مع لمحات من تاريخ العائلات**: مستنداً إلى أُمّات المراجع العربية حول القبائل، ومصادر القرابة بين العائلات، مكتفياً بعائلات لبنان مُهْمِلاً بعضها أحياناً، وبعض أعلامها... ولكنَّه قدَّم وحده مادة انثروبولوجية هائلة، تشكّل بذاتها «متحفاً أثنولوجياً لبنانياً وعربياً»، يغني الباحثين عن الكثير من جهود التجميع والتحقيق والتدقيق.

عالم كبير من لبنان، أقعده العُمْرُ، ولم يتقاعدْ عن العلم. قالت فيه **غادة السمّان***: «لعلّه أوّل مَن استطاع تحويل المعجم إلى حالة حيَّة بعيدة عن الميكانيكية المعجميَّة التي تفوح منها عادةً روائح أدوية التحنيط والنفتالين والتوابيت». وقال **الدكتور ميشال جحا**: «إنَّ انجاز أحمد أبو سعد في قواميسه هو حقاً عمل معجِز لأنَّه عمل جماعة حقّقه فردٌ واحد». أمَّا **فاضل سعيد عقل** فقد ذهب بعيداً إلى مستقبل تقويم أعمال هذا الموسوعي العملاق: «إنَّ فضل أحمد أبو سعد وأياديه البيضاء على الأدب العربي وعلى تطوير اللغة العربية ستُعرف بعد حين، وستقدر أكثر مما هي معروفة الآن ومقدورة؛ وعندها ستنتشر أفكاره وأبحاثه في كل حين وتكون موضوع تداول «أطروحات»!

فماذا نزيد في القول؟ وقد عشنا عقوداً من القرن العشرين على مآدب علمه وثقافته العامرة؟ وبكل بساطة انطفأ أبو الوليد أحمد أبو سعد، يوم الاثنين 25/ 1/ 1999، وعاد إلى المغيرية، مغواراً فكرياً كبيراً■

إلياس أبو شبكة: شعر الدّم الأخضر

(1903 ـ 1947)

ضد الموت:

فجأة يولدُ شاعرٌ ضد الموت، مطلعَ القرن العشرين، في بلدة الذّوق (من جبل لبنان). رأى نفسه في مرآة والده الذي غادرته روحه سنة 1913، فاستعاض عنه، بمرآة زجاجية جعلت له صورته الجديدة تبدو كأنَّها «روح إله»! ثانيةً، وُلِد مع موت والده، هذه المرَّة ضد الموت، ومصيره المنحوس، المكتوب عليه كحلم قصير، دام 44 سنة بين الذوق وبيروت التي ضاقت به، وضاق بها، فقال:

«لـيـس عُـمْـرُ الإنـسـانَ غـيـرَ مـنـامٍ
تـتـمـشَّـى أشـبـاحُـهُ فـي الـعـيـون»

وُلِدَ حراً لأجل الحرية، حرية العيش والكتابة ـ نثراً وشعراً ـ ضد الموت، الذي ظلَّ يرافقه من خلال تجاربه المأسوية والسعيدة مع النساء، ولا سيما تجربة فقدانه ابنه جنيناً، فثار على الوجود، بكل رومانسيته ورهافته الموجوعة:

«هـذا الـوجـود مـشـانـقٌ نُـصِـبَـتْ لـنـا
والـظُّـلْـمُ فـي سـاحـاتـهـا الـسـفَّـاح»

الثالوث الشَّبَكيّ الجديد:

كانت رحلة الياس أبو شبكة أقصر مما كان يتوخّى للإعراب عن كلمته المنشودة: الحبّ الحر، والحرية للجميع، للعمال وللفلاحين، وللأطفال والنساء، والكتّاب والأدباء والشعراء، بلا حدود أخرى سوى المُطلق اللامحدود. فعنده

قاربتْ الحريةُ مفهومَ «الفوضى المقدّسة» لدى أسلافه من الرومانسيين والفوضويّين الأحرار في القرن التاسع عشر. أقام لنفسه ثالوثاً حياتياً جديداً، قوامه: **الطبيعة** (ضد الموت والمدينة)، و**المرأة** (الحبّ ضد الظلم)، و**الله** (الخير ضد الشّر والاستغلال).

إنَّه حالمُ **المحال** أو المستحيل من خلال النَّظر في مرايا وجود لا يُعجبه، ولا يوافي رغباته النَّهِمَة!

غَمَزَ الطبيعة بعينٍ، ورمقَ النساءَ بعينٍ أخرى، عين الوجه والقلب والدم الأخضر الفائر في جسده الغضّ، الراحل سريعاً إلى الموت.

نظرَ في المرآة الذاتية وكأنَّها واجهةُ مساره ومصيره. فقرأ في بعضها حياته ومآله. وفي بعضها الآخر استشفَّ لذوقه ما خفي عنه من نساء: المرأة ـ العاهرة، القاهرة بجسدها ماله وجسده؛ والمرأة الطاهرة، الحبيبة، المخلصة والمُنْجِبة ولو جنيناً ميتاً.

لازمته **عقدة الموت**. فتمرّد على النمط الشعري السائد في القرن السابق، وقال في **المدارس الشعرية**: «المدارس الشعرية سجون، ونظرياتها قيود، والشاعر لا يعيش في جو العبودية هذا». (الياس أبو شبكة، **المجموعة الكاملة**، 3 مجلدات في الشعر والنثر، دار رواد النهضة، جونية، 1985، ج 1، ص 219). فهربَ من موت البيوت إلى أحضان الطبيعة، إلى النَّهر ـ الحَجَر، وفجأة استعاد عقدة الموت وهو يرى نفسه مثل العصفور الذي تهاجمه العاصفة، وتفترسه الكواسرُ، فلا يبقى في فضائه إلاَّ الله!

حبر الكلام: الدّم الأخضر:

من غلوائه أنَّه أحبَّ «غلواء المرأة»، وغالى في ممانعة الموت الذي وجد رمزه في الشمعة، فراح يستضيء بها، رافضاً استعمال الإنارة الحديثة. عاش الياس ابو شبكة، مع الموت وشمعته، ضد الكهرباء. واستعان بحبر الكلام ليستنبضَ منه دماً أخضر لجسدٍ أرادهُ غابةً، وحَجَراً حيّاً، فإذا به نَهْرٌ يجري إلى ما لا يُطاق!

قضى عمرَهُ (44 سنة) في رومانسية جسد الأنثى/ الطبيعة او المرأة/ الخلاص. وفي الثامنة عشرة من عمره كانت له «**غلواء**» بصيغة جمع المؤنث، السالم وغير السالم. كانت له تجربة مع المرأة العاهرة الماكرة، التي تتحوّل حيّة في سرير الشاعر، تقلب عليه فردوسه الموهوم. يأخذُها برومانسيّته ملاكاً، ويلقاها

بعد السرير شيطاناً او أفعى، أحوى من حيَّة:

«إنَّ في الحسن يا دليلةُ أفعى
كم سمعنا فحيحها في السّرير!»

بين الجنس الحكمة والجنس الخطيئة، حمل الياس ابو شبكة رجُلينِ في ذاتٍ واحدة: مؤمن حالم وجانٍ كافر، جسديّ وطبيعي. رافض الحاضر، حالم بعودة ما كان:

أرجع لنا ما كان يا دهرُ في لبنانْ
أرجعْ الينا الضّاج والجِرنَ والمهباجْ
وخصبنا في الرُّبى ونورَنا في السّراجْ

واسترجعْ الكهربا
وكاذباتِ الغِنا

يا دهرُ أرجع لنا ما كان في لبنان!

أعماله بنماذج:

☐ في الشعر، له ثمانية أعمال: **القيثارة (1926)؛ المريض الصامت (1928)؛ أفاعي الفردوس (1938)؛ الألحان (1941)؛ نداء القلب (1944)؛ إلى الأبد (1945)؛ غلواء (1945)**. وبعد رحيله: **من صعيد الآلهة (1959)**.

☐ وفي النثر، كان إبداعه أقل شهرةً، فلم يُضرَب به المثل في كتب التدريس الأدبي الحديث؛ ومع ذلك نثرُهُ ضعفا شعره: **طاقات زهور؛ العمّال الصالحون؛ رسوم رجال القلم؛ رسوم رجال السياسة؛ روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة؛ تاريخ نابوليون بونابرت (1769 ـ 1821)؛ لامرتين**☐

☐ الحَجَرُ الحيّ

(تمثال الشاعر فوزي المعلوف)

أبا النّسور سقيتَ الموتَ خمرتَه فَصُلْبُكَ المُصْطَفى للخُلْدِ مُدَّخَرُ
ما ضرَّ نسرَكَ لم يُعْقِبْ وقد نُسِلَتْ منه النُّجوم، ففوزي وحدَه أُسرُ
لربَّ حيٍّ غدا في قومِهِ حَجَراً وربَّ مَيْتٍ غدا حَيّاً بِهِ الحَجَرُ

(المجموعة، ج 1، ص 434)

□ حبّ

أُحبّكِ فوق ما تسعُ القلوبُ وخَيَّلَ شاعرٌ ووعى حبيبُ
... فنحنُ اذا التقى صَدْرٌ وصَدْرٌ لنا، فكما التقى كوبٌ وكوبُ
وإن مُزِجَت بنا خمْرٌ وخمْرٌ تمازجَ في النَّدى نَسَمٌ وطيْبُ
أرى أدبي بعينكِ حينَ يهوي على فمكِ الأديبِ، فمي الأديبُ
بنا نارٌ، وليس بنا هشيمٌ وعاصفةٌ، وليس لنا هبوبُ

(م.س. ص 308)

□ الفلاَّح

زارعَ الحقْلِ في البُكور عيشُكَ الدَّهرُ أخْضَرُ
أنتَ في هيكلِ الزّهور فيلسوفٌ مُفكِّرُ
سيّدَ المنجلِ الحقيرْ أنتَ للنّاسِ سيّدُ
من ذراعيكَ للفقير حَبَّةُ القمْحِ تُولدُ

(م.س.، ص 275)

□ إلى إبليس

حَوّلْ خيالَكَ عني ولا تخيّمْ عَليّا
فليس أهلُكَ مني ولا اللّظى من يديّا
لم أغشَ في النفس مأثم ولم أنادمْ رجالكْ
إبليسُ ليستْ جهنّم داري، فحوّلْ خيالكْ

(م.س.، ص 251)

□ رومانس راقص

كيف لا أندبُ أمسي ومماتي في غدي؟
فأنا مُذْ حَلَّ تَعْسي فَرَّ حظي من يدي
... مُنيتي هل تذكرينا؟ وقفةً قرب الغدير
حيثُ ألفينا الغصونا هامساتٍ في الأثير
والسنونو راحلاتُ تلمسُ الماءَ الرّكود
مثلها تلك الحياةُ مَخَرتْ بحر الوجود
يا لهُ وقتاً تقضَّى بينَ لهوٍ وَدَدِ
يوم كانَ الحبُّ فَرْضاً صافياً كالعَسْجَدِ

(م.س.، ص 174)

□ المِنجل

هــوذا الــمــنــجــلُ فــاطــلــبْ عــمــلاً إنَّــمــا الــمــنــجــلُ رمــز الــعــمــلِ
شــارك الــعــمّــالَ فــي مــهــنــتــهــم واجــتــهــدْ فــي كــلِ أمــرٍ تَــصِــلِ
إنَّــمــا الــعــمّــال أركــانٌ اذا هــبــطَــتْ يــهــبــطُ مــجــد الــدُّوَل

■ مع الياس أبو شبكة بدأت النهضة الثقافية العربية الثانية، واستمرّت حتى السبعينات، حيث قدّم الخامس من حزيران منعطفاً **للسياسة والثقافة العربية المعاصرة**■

إيليّا أبو ماضي:
(1889 - 1957)
مصالحة الشاعر والنبيّ

شاعريّة التفاؤل المعذَّب:

□ وُلِدَ في المحيدثة سنة 1889، من أسرة ظاهر أبي ماضي القروية المتواضعة، (وفي رواية تقديرية أنّه وُلِدَ سنة 1891) واضطر للهجرة للعمل في مصر، سنة 1902، حيث «تعاورت عليه حاجاتُ الحياة اليومية من طعام وشراب، وحاجات الحياة العقلية من علم ودرس، فإذا به ينصرف لهما معاً، فيعمل ويدرس، ويستغرق ذلك منه قرابة ثماني سنوات، كان يقرضُ خلالها بعض الشعر، جمعه في شبه ديوان أسماه «تذكار الماضي» وطبعه في الاسكندرية (. . .) ويبدو انه لقي بعض التعب أيام إقامته في مصر، بل بعض الضيم الذي كاد أنْ يلامسه، وفي ذلك يقول:

نأى عن أرض مصرَ، حذارَ ضَيْمٍ فَفَرَّ من العذابِ إلى العذاب»

(ديوان ايليا ابي ماضي، دار العودة، 1998، ص 20).

وهكذا فرَّ من عذاب تفاؤله بالهجرة إلى أميركا سنة 1911، وبقي فيها كل العمر، على عودات إلى شرق روحه وحبه، حتى الانطفاء سنة 1957. إيليا أبو ماضي، شعرُه هو ثقافته، بل هو مصدره المعرفيّ الأنقى، سكبَ فيه من ذاته، ومن سواه، وأجَّجَ شاعرية التفاؤل المعذَّب، في عصر كان فيه التشاؤم هو الأغلب على الأمزجة والكتابات! لتذكار الماضي، قدَّم جبران خليل جبران*، فقال فيه (ديوان

أبي ماضي، صص 93 ـ 94): «وإيليا أبو ماضي شاعر، وفي ديوانه هذا سلالم بين المنظور وغير المنظور، وحبال تربط مظاهر الحياة بخفاياها وكؤوس مملوءة بتلك الخمرة التي إنْ لم تشفها تظلّ ظمآنا، حتى تملَّ الآلهةُ البشر، فتغمرها ثانية بالطوفان». كان جبران رئيس «الرابطة القلمية» وكان الشاعر ايليا أبو ماضي من أعضائها الناشطين، ثم البارزين. في شخصه تغلَّب الشاعرُ على «التاجر»؛ ولكنَّه عاش من التجارة، لا من الشعر التفاؤلي، حيث استقرَّ في نيويورك إلى جانب جبران ونعيمة وندرة حدّاد، وعبد المسيح حداد، ورشيد أيوب ونسيب عريضة وسواهم. له **ديوان** أبي ماضي، **والجداول**، **والخمائل**، وقصائد أخيرة. أمَّا الشاعر في نظر أبي ماضي فهو «... من حيث هو شاعر كالكهرباءِ في خفائها وظهورها، وهو ذاك الذي حباه الإلهُ القدرةَ على ملاحقة خفايا الأشياء. فكأنَّه لا يرتضي بظواهرها، بل يروح متسائلاً عما وراء المنظور... **«أنا كالكهرباء، أُرى خفيّاً ظاهراً»** (ديوان، ص 47). ثم يصالح الشاعر والنبيّ، معلناً أن الشعراء هم الأنبياء:

إنَّــمـا نـحـنُ مَـعـشـرُ الـشُّـعـراء يـتـجـلَّـى سـرُّ الـنـبـوَّةِ فـيـنـا

(م. ن. ص 49).

هنا نماذج من شعره الفلسفي والتفاؤلي، (السياسي نادراً):

I ـ أنا

حـرٌّ ومـذهـبُ كـل حـرٍّ مـذهـبـي ما كنت بـالـغـاوي ولا الـمـتـعـصّـبِ

... يأبى فؤادي ان يـميـلَ إلى الأذى حـبُّ الأذيَّـةِ مـن طـبـاع الـعـقـربِ

... أنا لا تغشُّني الطيالسُ والحلى كم في الطيالسِ من سقيم أجربِ؟

(ديوان، ص 145)

II ـ موكب التراب:

من أينَ جئتَ؟ وكيف عجت ببابي؟ يـا مـوكـبَ الأجـيـالِ والأحـقـابِ

أمنَ القبورِ؟ فكيف مَنْ حلّوا بها؟ أهـنـاكَ ذو ألـمٍ وذو تـطـرابِ؟

(ديوان، ص 158)

III ـ الطلاسم

جـئـتُ لا أعـلـمُ مـن أيـنَ ولـكـنِّـي أتـيـتُ

ولقد أبصرتُ قدّامي طريقاً فمشيتُ
وسأبقى ماشياً إنْ شئتُ هذا أم أبيتُ
كيف جئتُ؟ كيف أبصرت طريقي؟ لستُ أدري!
أجديد أم قديم أنا في هذا الوجود
هل أنا حرٌّ طليقٌ أم أسيرٌ في قيود
هل أنا قائدُ نفسي في حياتي أم مَقُود
أتمنى أنَّني أدري ولكنْ... لست أدري!
وطريقي، ما طريقي؟ أطويلٌ أم قصيرُ!
هل أنا أصعد أم أهبطُ فيه وأغورُ؟
أأنا السائرُ في الدّرب أم الدَّربُ تسيرُ؟
أم كلانا واقفٌ والدَّهرُ يجري؟ لستُ أدري!
أنا لا أذكر شيئاً من حياتي الماضيه
أنا لا أعرف شيئاً من حياتي الآتيه
لي ذاتٌ غير أنّي لست أدري ما هيه
فمتى تعرف ذاتي، كُنْهَ ذاتي؟ لستُ أدري!
إنني جئتُ وأمضي وأنا لا أعلمُ
أنا لغزٌ، وذهابي كمجيئي طَلْسَمُ
والذي أوجَد هذا اللغز لغزٌ مُبْهَمُ
لا تجادلْ ذا الحِجَى مَنْ قال: إني... لست أدري

(ديوان، صص 214 ـ 291)

IV ـ فردوسي:

بنيتُ فردوسي وزخرفتُهُ حتى إذا ما تمَّ ضيّعتُهُ
أجريتُ في أنهارهِ كوثراً فذاقه النّاسُ وما ذقتُهُ

(ديوان، ص 190)

V ـ أنتم معي:

في المنزلِ المهجورِ أذكركُمْ فأخالني في جنَّةِ الخُلْدِ

أنـتـمُ مـعـي فـي كـل آونـةٍ والـنّـاسُ يـحـسَـبُ أنّـنـي وحـدي!

(ديوان، ص 285)

V1 ـ كساد:

مـا قـيـمـة الانـسـان مـعـتـقِـداً إن لـم يَـقُـل لـلـنّـاس مـا اعـتـقـدا؟
. . . إنَّ الـحـوادثَ فـي تـتـابـعـهـا أبـدلـنـنـي مـن ضـلّـتـي رشـدا
مـا خـانـنـي فـكـري ولا قـلـمـي لـكـن رأيـت الـشـعـر قـد كـسـدا

VII ـ جمود:

وأرى خـيـالـكِ كـل طـرفـة نـاظـرٍ ومـن الـعـجـائـبِ أنْ أراه جـديـدا
وإذا سـمـعـتُ حـكـايـةً عـن عـاشـقٍ عَـرَضـاً حـسـبـتُـنـي الـفـتـى الـمـقـصـودا
مـسـتـيـقـظٌ ويُـظَـنُّ أنّـي نـائـمٌ يـا هـنـدُ، قـد صـار الـذّهـولُ جـمـودا

VIII ـ الطين:

نـسـيَ الـطـيـنُ سـاعـةً أنّـه طـيـنٌ حـقـيـرٌ، فـصـال تـيـهـاً وعـربَـدْ
وكـسـى الـخـزُّ جـسـمَـه فـتـبـاهـى، وحـوى الـمـالَ كـيـسُـهُ، فـتـمـرّدْ
يـا أخـي لا تـمـلْ بـوجـهـكَ عـنـي، مـا أنـا فـحـمـةٌ ولا أنـتَ فـرقـد

(ديوان، ص 316)

IX ـ قطرة الطل:

إنْ تـــرَ زهـــرةَ وردٍ فـوقـهـا لـلـطـلّ قـطـره
فـتـأمّـلـهـا كـلـغـزٍ غـامـضٍ تـجـهـلُ سـرَّه
ولـتـكُـن عـيـنُـكَ كـفّـاً ولـيـكـنْ لـمـسُـك نـظـره
لـيـسـت الـحـمـراءُ جـمـره لا ولا الـبـيـضـاءُ درّه
ربَّ روح مـثـل روحـي عـافـت الـدنـيـا الـمـضـرّه
فـارتـقَـتْ فـي الـجـوّ تـبـغـي مـنـزلاً فـوق الـمـجـرَّه
علّها تحيا قليلاً في الفضاءِ الحرِّ حرَّه ذرفتْها مقلةُ الظلماءِ عندَ الفَجْرِ قطره

(ديوان، ص 454)

X ـ لو أستطيع:

لـو أسـتـطـيـعُ سـكـبـتُ روحـي خـمـرةً فـي كـاسـهـا

حتى إذا حال النّوى بيني وبين كناسها
وتجاهلتُ أو أنكرتُ أمري لدى جلاّسها
أطلَلتُ من أجفانها وجريتُ مع أنفاسها

(ديوان، ص 467)

XI ـ فلسفةُ الحياة:

أيّهذا الشاكي وما بكَ داءٌ ... كيف تغدو إذا غدوتَ عليلا؟
إنَّ شرَّ الجناةِ في الأرضِ نَفْسٌ ... تتوقّى قبل الرّحيلِ الرحيلا
وترى الشّوكَ في الورود وتعمى ... أن ترى فوقها النّدى إكليلا
هو عبءٌ على الحياةِ ثقيلٌ ... مَن يظنُّ الحياةَ عبئاً ثقيلا
والذي نفسه بغير جمالٍ ... لا يرى في الوجود شيئاً جميلا
... فتمتّعْ بالصُّبْحِ ما دمتَ فيه ... لا تخفْ أنْ يزولَ، حتى يزولا
وإذا ما أظلَّ رأسَك هَمٌّ ... قَصِّرِ البحث فيه، كي لا يطولا
... فاطلب اللهوَ مثلما تطلبُ الأطـ ... يارُ عند الهجيرِ ظلاً ظليلا
وتعلّمْ حبَّ الطبيعةِ منها ... واتركْ القالَ للورى، والقيلا
... ما أتينا إلى الحياة لنشقى ... فأريحوا، أهل العقول، العقولا
كلُّ مَنْ يجمع الهمومَ عليه ... أخذتْهُ الهمومُ أخذاً وبيلا...

(ديوان أبي ماضي، صص 604 ـ 606)

XII ـ كمال جنبلاط

يا حاملاً في نفسه وحديثه ... أحلامَ أرزتها ولطفَ نسيمها
حدِّثْ بنيها شيخهُم وفتاهمو ... عن لَيْثِ غابتها وظبي صريمها
خبّرهم ان الكواكبَ لم تزل ... تحنو على العشاقِ بين كرومها...
حدِّثهم عن ليلها ونجومها ... وعن الهوى في ليلها ونجومها
وعن الأُلى ملكوا فلم يتورّعوا ... عن سلب أعزلها وظُلم يتيمها
وعن الثعابين التي في أرضها ... وعن الذئاب العُصْلِ خلفَ تخومها
الجاهليَّةُ، آهِ من أصنامها ... بوركتَ، يا مَنْ جَدَّ في تحطيمها
والطائفيَّةُ أنتَ أوّل معولٍ ... في سورها، ثابرْ على تهديمها
حتى تعود وواحدٌ أقنومُها ... ويحلُّ روحُ الله في أقنومِها
... يا واحداً منها يحمّلُ نفسه ... آلام عانيها، ولبلَ سليمها

إنْ أكرمتُكَ نفوسُنا في ليلةٍ فلكَمْ قضيتَ العُمْرَ في تكريمها

(تلك المنازل، ديوان أبي ماضي، صص 637 ـ 638)

XIII ـ ابتسمْ

قال: السَّماءُ كئيبةٌ! وتجهّما
قلت: ابتسمْ، يكفي التجهّمُ في السما
قال: الصّبا ولّى! فقلت له: ابتسمْ
لن يُرْجِعَ الأسفُ الصبا المتصرّما
... قالَ: البشاشةُ ليس تُسعد كائناً
يأتي إلى الدنيا ويذهبُ مُرْغَما
قلتُ: ابتسمْ ما دام بينك والرَّدى
شبْرٌ، فإنَّك بعدُ لن تتبسّما

(ديوان أبي ماضي، صص 655 ـ 656)

XIV ـ وطنُ النُّجوم:

وطنَ النجومِ... أنا هُنا حدّقْ أتعرفُ مَنْ أنا؟
ألمحتَ في الماضي البعيد فتىً غريراً، أرعنا؟
جذلانَ يمرحُ في حقولك كالنسيم مُدَنْدِنا
المُقتنى المملوكُ ملعبُه وغيرُ المُقتنى!
يتسلّقُ الأشجارَ لا ضجراً يحسُّ ولا وَنَى
ويعود بالأغصانِ يبريها سيوفاً او قَنَا
ويخوض في وحل الشتا متهلّلاً، متيمّنا
لا يتّقي شرَّ العيونِ ولا يخافُ الألسنا
ولكم تشيطنَ كي يقولَ النّاسُ عنه «تَشَيْطَنا»
أنا ذلكَ الولدُ الذي دُنياه كانتْ ها هنا!
أنا من مياهكَ قطرة فاضتْ جداولَ من سنا
أنا من ترابك ذرّة ماجتْ كواكبَ من مُنى
أنا من طيوركَ بلبلٌ غنّى بمجدِكَ فاغتنى
حملَ الطلاقةَ والبشاشةَ من ربوعكَ للدُّنى

كـم عـانـقـت روحـي رُبـاكَ وصـفّـقـت فـي الـمُـنـحـنـى؟
. . . عـاشَ الـجـمـالُ مـشـرَّداً فـي الأرضِ يـنـشـدُ مـسـكـنـا
حـتـى انـكـشـفـتَ لـه فـألـقـى رِحْـلَـهُ، وتـوطَّـنـا . . .

(ديوان، ابي ماضي، صص 736 ـ 738)

بهذا التفاؤل الوهّاج، واجه تنّينَ الغُربة، وقاومَ تنانينَ الفقر والتجارة وعادَ إلينا بشعره، ناضجاً، حاضراً، كأنَّه لم يغبْ يوماً، ولم يهاجر. أبو ماضي يسكن في ذاكرة لبنان وفي جنوبه الممانع، كأنّه المُحيدثة الصابرة، الثابتة صخراً في تراب الوطن. □

سهيل إدريس: الآداب والموسوعية
(1922 ـ بيروت)

شيخ الحداثة الروائيَّة

حملتْه بيروتُ وَهْناً على وهنٍ، فلازمها مدى حياته العامرة، لولا قيامه برحلتين ثقافيتين، إحداهما إلى **القاهرة**، حيث قَصَدَ الأزهر الشريف، وهو يبني على عمامةِ المثقّف العربي الاسلامي التقليدي، حداثةً في الرأي والرؤية، عاصرها منذ طفولته، وأمامه طه حسين*، وعلي عبد الرازق* وسواهما الكثيرون من رواد النهضة العربية الثقافية الثانية، الممتدة من العشرينات إلى السبعينات في هذا القرن. أمّا ثانيتها، فكانت إلى **باريس**، حيث أمكنَ للحيّ اللاتيني أن يأسره ويسحرَه، ويجعله يستوعي البعد النفسي الخاص للحيّ الذي طالما أحبّه: **الخندق الغميق** (في بيروت). كادتْ تأخذه المشيخة من الثقافة الحداثية، لكنّه قاومَ وانفتح بلا هوادة، كما سيفعل في حينه، حسين مروّة* (لكنْ في النَّجف) ولأسباب فلسفية مختلفة، وبنحو أقل، كما فعل رضوان السيد* (ولكن من القاهرة إلى المانيا، والفلسفة) مع آثارٍ باقيةٍ على جلبابه الفكريّ ـ الديني.

سهيل إدريس أقلع وحده في مركب لبنان الكبير، وفي مراكب الوطن العربي الكبير، وهو ينشدُ الحرية بعقلانيَّة أو بعلمانية موضوعية، اذا شئتم، توسّل لها مختلف أشكال التعبير: الصحافي، القصصي، الروائي، البياني، الإنشائي؛ النقدي، والتعريبي، والبحثي في مجالات الآداب وما يتصل بها من سياسات نهضوية. ولم يقصّرْ باعَه في المجالات الموسوعية، كمشاركته الدكتور جبور عبد

النور* في المنهل (فرنسي - عربي)، والدكتور الشيخ صبحي الصالح، في المنهل (عربي - عربي) الذي لم يبصر النُّور بعد.

مغامرةُ الآداب

هل من المُصادفات أن يؤسس سهيل إدريس، على طَرَف شارع سورية (من الخندق الغميق - بيروت)، مجلّة للآداب، وداراً لنشر الآداب، سنة 1952، فيما كان الضابط جمال عبد الناصر، يؤسِّس مع رفاقه، مرحلة جديدة من النهوض القومي، العربي والعالمثالثي؟

سهيل إدريس، أبو السَّماح، علامةٌ مميَّزة في حياة لبنان الثقافية، في حياته النثرية والشعرية معاً. وعندنا ان مجلة «الآداب» و«دار الآداب» تستحقّان معاً، ومن خلاله، أطروحة خاصة، عن قدرة الفرد ضمن عائلته الفكرية أو أسرته الثقافية الكبرى، على اجتراح المعجزات. بدأتْ المغامرة في عصر عربي ثوري، ولم تنتهِ أو تتوقّف بانكسار بعض معالمه ورموزه ما بين 1967 و1970.

كان الدكتور سهيل الذي لم يمارس التدريس الجامعي كمهنةٍ منقطعة، واضحاً في هويّته الثقافية العربية، الحرّة، ذات البعد الانساني... ولم يساوم في يوم أحداً من الضّالين أو الحاكمين، على مائيّة فكره الذي ضمّنه مجلّته وكتاباته. «الآداب» عربية، تتعامل مع المأثور باحترام، وبانفتاح ترنو إلى المعاصر والجديد. وإنَّ لفي الأقلام التي زرعت حبرَها العبقريّ في مجلة الآداب ودارها لشهادةً عصريَّة كاملة، على ما صنعه الرّجل الصّمُوت في حدبه على خدمة قضيّته الثقافية.

ناهيك بأنّه كان ناشطاً ثقافياً منذ الأربعينات؛ وحاول بالقلم الأديب الدفاع عن قضايا التحرّر العربي (فلسطين/ الجزائر...). وفي السبعينات شارك في تأسيس اتحاد للكتّاب اللبنانيين ضمَّ الأعلام الأعلام: ميخائيل نعيمة، كمال جنبلاط، أدونيس، خليل حاوي، أحمد أبو سعد، ميشال عاصي، ميشال سليمان، منير البعلبكي، حسين مروّة... وكاتب هذي الكلمات.

وفي اتحاد الكتّاب اللبنانيين، نحا سهيل ادريس منحى الملتزم، المنتمي بحرية واستقلال، إلى أُمّته وثقافته... وظلَّ الاتحاد في هذا الاتجاه، إلى ما قبل مؤتمر الطائف. وكان ادريس من أوائل أمنائه العامين، لعدّة دورات. وما انفكّ في طليعة المدافعين عن حرية الثقافة والمثقفين العرب وغيرهم!

الكاتب بأصابعه الذاتية

هو كاتب لا يستعير أصابع غيره.

□ بدأ سنة 1953 بتقديم نفسه، بعد الصحافي والناشر، روائياً جديداً في سوق الثقافة العربية. فكانت رائعته الروائية: **الحيّ اللاتيني**، التي طُبعت عدّة مرات. ورأى فيها نجيب محفوظ: «مَعْلماً من معالم الرواية العربية الحديثة». ووصفها أحمد كمال زكي بأنّها: «أروع بناء في الرواية العربية المعاصرة». خِتامُها بدء: «بل الآن نبدأ يا أمّي...»، جواباً عن استهلاله: «لا، ما أنتَ بالحالم، وقد آن لك أنْ تصدِّقَ عينيك». رواية تجمع بيروت وباريس، الأهلَ والحضارة، في قلمٍ حبرُهُ هواءٌ، ودفاترهُ ماءُ السماء والآفاق.

وبعد خمس سنوات، سنة 1958، أعادنا سهيل ادريس إلى الجذور، في «**الخندق الغميق**»، وكأنَّ طه حسين في «**أيّامه**»، يجدّد قراءةَ أيامنا، من زاوية أسرة روائية أو تاريخية، ولكن من صميم الحياة في كل حال. اتخذ فيها صراع الأجيال والآراء بُعْداً جمالياً جديداً: «والخندق الغميق الذي عاش أجيالاً خلف سُجُفٍ كثيفةٍ من العادات القديمة والتقاليد المتحجِّرة، ينفتح بغتةً على العالم الأوسع...». ميخائيل نعيمه، هكذا أدلى بشهادته أمام عصره الروائي، الذي رآه أبعد من بيروت وموسكو وواشنطن.

وفي العام 1962، بدأ سهيل إدريس يكتوي بنار الوقائع العربية المؤلمة والمحرقة، حين بدأت الانكسارات تستحوذ على الانتصارات المأمولة او المنشودة في شعرنا وأدبنا المعاصر. فكتب روايته الأخيرة «أصابعنا التي تحترق»، وكأنّه قد أكمل نسيجه الروائي على غرار معاصره الفرنسي الكبير، جان ـ بول سارتر، الذي تطوّع لنقل ثلاثيّته (درب الحرية) من الفرنسية إلى العربية. وفاقه سارتر بكتابات مسرحية، فيما تابع إدريس في اتجاه القصص والأقاصيص الأخرى. فكان له على التوالي:

□ أقاصيص أولى.

□ أقاصيص ثانية.

□ الدمع المرّ.

□ رحماكِ يا دمشق (ضد الانفصال الأول والثاني).

□ العراء.

ومما يستحق التنويه ان مجموعة «**رحماكِ يا دمشق**» تشكّل تتمةً خفيّة لما دار

من صراعات عميقة في ثالوثه الروائي المذكور أعلاه؛ كما تشكّلُ يقظةً سياسيَّة حافلة بالنقد لما يقع (الواقع المعاش)، وبالتمنّي لأنْ يتوجّه المستقبل العربي وجهةً جديدةً، أخرى...

الدراسات... والمعرَّبات

اشتهر الدكتور سهيل ادريس بأسلوبه النقديّ الرهيف أدبياً، والحادّ سياسياً. فهو لا يساوم بقناعاته ولا يتساهل بما جعله عروبياً حراً، ملتزماً، غيرَ مُلْزَم بحزب أو بشخص أو نظام. ففي العام 1957، قدّم محاضرةً عن القصة القصيرةً؛ وبعد ذلك أصدر كتيِّباً بعنوان «في معترك الحريّة والقوميّة». وتوَّج تهذيبه البحثيّ بمجموعة مواقف وقضايا أدبية... تشهدُ لصدقيّته وقوة التزامه الحضاري بالثقافة العربية وبحرية كتّابها ومثقفيها.

في المقلب الفني، الثاني، لنشاطه الأدبي الإبداعي، نجد معرَّباتٍ تأسيسية في تعريف القارىء بالعربية، بأهم فيلسوفٍ أدبي معاصر: جان ـ بول سارتر. فمنذ تأسيسها، تصدّت «دار الآداب» وصاحبها وشريكة عمره، عايدة، لمشروع تعريب الوجودية الفرنسية (سارتر، سيمون دي بوڤوار، البير كامو...) فكانت بالعربية روايات: **الغثيان**، سنّ الرشد، وقف التنفيذ، وسيرتي الذاتية (الكلمات لسارتر) بقلم سهيل ادريس. وكانت معرّبات أخرى لكتب سارتر (نقد العقل الجدلي) وسواه. لاسيما رواية «حزن وجمال» لياسوناري كاواباتا، الروائي الياباني.

الموسوعة المستمرة

أقلُّ ما يُقال فيه اليوم هو انه موسوعة أدبية عربية مستمرة بحرية. ويعكس تيارات وشخوص، تآكلها الوهم أو أسقطها «التطبيع» الثقافي، او خوّفها النَّحْرُ الجديد للأدب وللأدباء.

☐ سهيل ادريس شهادة حيّة للثقافة العربية المتجدِّدة بأصالة، فهو إذ انطلق من النهضة الثقافية الثانية استطاع الاستمرار بقوة في النهضة الثالثة ـ الحالية، كما يصفها هشام جعيط* ـ، فكان مع روّادٍ جُدُد فَتَى لا يغيِّرُ جِبْرَ أفكاره ولا يكسر قلمهُ على مديةِ حاكم أو ظالم.

لأدبه وكتابتِهِ نكهةُ القول المتحرر من كل توثين؛ المتوثّب إلى الغد، باعتباره تاريخاً آخر،

يوسف إدريس

(1927 ـ 1991)

الطبيب المقاتل

□ وُلِدَ في البروم (الشرقية) سنة 1927؛ عاش في القاهرة وتوفي في لندن سنة 1991. يوسف إدريس: طبيب، كاتب، قاصّ، روائي ومسرحي. قاتل في صفوف الثورة الجزائرية وجُرح سنة 1961؛ ترك مهنة الطب، وتفرّغ لمهنة الأدب الملتزم، المقاتل إلى جانب البنادق. عمل الدكتور يوسف إدريس مستشاراً ثقافياً في جريدة «الأهرام». سُجِنَ غير مرَّة بسبب آرائه ومواقفه. نال وسام الجمهورية في مصر، سنة 1962؛ كما نال وسام الحكومة الجزائريَّة. له 36 عملاً، أولها **«أرخص ليالي»** سنة 1953 ـ غداة ثورة 23 يوليو ـ وآخرها: **«أنا سلطان»**. أمَّا أشهر أعماله فمسرحية **«الفرافير»** التي لاقت اهتماماً جمهورياً ونقديّاً، جعلت صاحبها في مصاف المبدعين العرب الكبار في هذا القرن. لم يكن معروفاً آنذاك بوجهه الثوري العملي، فهو عربيّ الهوى والالتزام والممارسة؛ لكنّه لم يكن من نمط **«غيفارا»** الحالم بنقل الثورة، بل كان من الملتزمين العرب بالثورات الشعبية لتحرير اراضي المعذَّبين، من مستعمريها او محتلّيها. عنده، يتلازم تحرير الأرض والانسان، كما يتلازم تثوير المجتمع والدولة. سنة 1990، نال جائزة الدولة التقديرية في الأدب.

موضوعاته القصصية

□ الطبيب الشاب، بدأ رحلته الأدبيّة قاصّاً وروائياً ومسرحياً وناقداً في آن. هنا نفصِّل أعماله الأدبية بحسب أنواعها وموضوعاتها، دون ان يعني ذلك افتئاتاً على عالم يوسف إدريس الفكري الأشمل.

I ـ سنة 1953، صدرت مجموعته القصصية الأُولى، بعنوان **«أرخص ليالي»**، وفيها ينتقد الطبيب الناشىء، ما يدور حوله في مجتمع مخضرم، مريض، بعضه أجنبي ـ اقطاعي، تسوده عقليّة «الحماية»، وبعضه أرستقراطي ـ ملكي، يدور في فلك القصور والحكّام والفاسدين من كل لون. في نقده لمجتمع الليالي الرخيصة، بدا يوسف ادريس كأنّه يستشرف الآتي من وراء «23 يوليو».

II ـ سنة 1956، أوضح ما حدث في هذا الانتقال المباغت، من المَلَكيّة إلى الجمهورية، من فاروق إلى محمد نجيب (ثم عبد الناصر)، فأصدر مجموعته القصصية الموسومة بعنوان **«جمهورية فرحات»**، الذي لا يخلو من نقد سياسي، ظلّ يستبطن معظم أعماله الأدبية الأخرى.

III ـ عنوان المجموعة الثالثة: **«أليس كذلك؟»**، التي صدرت سنة 1957، كان بدوره مؤشّراً على تواصل الكاتب مع معاناة «الجمهورية» الجديدة، جمهورية العسكر والديمقراطية والاشتراكية ومقارعة الاستعمار. فأصدر في العام نفسه مجموعة قصص أخرى، عنوانها **«البطل»**. بعد حرب السويس سنة 1956، وظهور عبد الناصر بطلاً، صار واضحاً للكاتب دور مصر في نهضة ذاتها وفي نهضة أُمّتها العربية وعالمها الاسلامي الافريقي ـ الآسيوي؛ وصار دور «البطل» الجديد أكثر وضوحاً، إذ لم يعدْ آتياً من فراغ الحبْر وخيال الكتابة. إنّه هنا، من لحم ودم، وفي ملء المذياع والجمهور.

IV ـ تتوالى عناوين أعماله القصصية، على النحو الآتي:

- سنة 1958: **حادثة شَرَف**.
- سنة 1961: **آخر الدّنيا**.
- سنة 1964: **لغة الآي آي**.
- سنة 1969: **النّداهة**.
- سنة 1971: **بيت لحم**.

قانون الوجود، وأخيراً: **«أُمّة اقتلْها وتوكّلْ»**!

رواياته ومسرحياته

I ـ الروايات

□ سنة 1956، نشر الدكتور يوسف إدريس أُولى رواياته، بعنوان **«قصّة حب»**، وبعد عامين، سنة 1958، أصدر روايته المهمّة **«قاع المدينة»** التي جعلته

يتذوّق طعم الشهرة الأدبية، التي حُرِمَ منها في مهنته الطبيّة (التي ظلّ يزاولها حتى العام 1962). وفي العام 1959، أصدر رواية «**الحرام**»؛ وبعدها، وبعد تجربة القتال في الجزائر، انهيار تجربة الجمهورية العربية المتحدة (28/ 9/ 1961)، نشر رواية «**العيب**» سنة 1962، وفيها مرارات جيلنا وأحلامُه المتجدّدة من وراء النكسات والثورات. اللافت هو ان يوسف إدريس، نشرَ في العام نفسه رواية «**رجال وثيران**»، رجال جدد في مواجهة «الثّيران» الذين أحبطوا آمال الكاتب وجيله، فلم ترتفع «الثورة» خارج حلبة الصراع المرير على السلطة، والإثراء بالسلطة على حساب «النّهر الوارد من الصعيد». وفي العام نفسه أيضاً، نشر رواية ثالثة بعنوان: «**العسكري الأسود**»؛ لكأنّنا أمام ثلاثية متصلة موضوعاً، متفرّقة أجزاءً.

في بيروت نشرت له دار الطليعة روايته «**البيضاء**»، سنة 1970، وتلتْها روايتان: «**السيِّدة ڤيينا**» و«**نيويورك 80**». **تناول عبد الرحمن ابو عوف: «عالم يوسف ادريس القصصي والروائي»**؛ وفي العام 1980، نشر عبد العظيم القط كتابه: «**يوسف إدريس والفن القصصي**»، (دار المعارف ـ القاهرة).

II ـ المسرحيات

يوسف إدريس وصل إلى أعماق النهضة الثقافية العربية الثالثة، الراهنة، منذ الستّينات، من خلال مسرحياته المميّزة نَوْعاً وتمثيلاً وجمهوراً. لعلّه الأقرب في كتاباته هذه إلى ما جرى تعريفه آنذاك بأنّه «**مسرح الطليعة**»، مقابل فكر الطليعة وحزب الطليعة، اللذين جرى تداولهما في السبعينات دون جدوى (بعد غياب عبد الناصر، وفكرة تنظيم الطليعة داخل اتحاد قوى الشعب العامل). مسرح سياسي، مبدئي، مثالي، لواقع مهشّم، يتغيّر ببطء، وغالباً عكسَ مصالحه ونهوضه الحضاري.

■ ملَك القطن، عنوان مسرحيته الأولى، المنشورة سنة 1957، في عزّ الصراع داخل مصر، بين اليمين واليسار، عشيّة الوحدة العتيدة بين مصر وسورية، وارتفاع الموجة القومية العربية، من قاع الجماهير إلى المذياع، دون ملامسة عمق المشاكل الاجتماعية المتجذّرة في الأرض منذ مئات السنين. يوسف ادريس لا يستطيع السكوت عن هذا النموذج الإشكالي، المناقض للبطل القومي؛ فملك القطن هو ملك الاحتكار الجديد، الذي يتهدّد العلاقة بين المجتمع و«ثورته» الفوقية.

■ اللحظة الحرجة، عنوان المسرحية الثانية، الصادرة سنة 1958 (سنة

الوحدة العربية) والرامية إلى تصوير المرحلة التاريخية العصيبة التي تمرّ فيها الأُمّة العربية بين ثورات ضد الاستعمار والرجعيّات الحاكمة باسمه آنذاك، ومشاريع اتحاد ووحدة بين عدّة أقطار عربية مشرقية، استعداد لمواجهة وشيكة مع «الأقزام»، ومقارعة «مَنْ تمطّى باسمهم الأقزام» أو «فرافير» المرحلة التالية، المضادة للثورة والنهضة.

■ مسرحية «**الفرافير**» ليوسف ادريس، جعلته نجم الستينات في الأدب الإبداعي، الحرّ، الملتزم والمُقاوم في آن. فهي تكشف الوجه الآخر للنظام الاجتماعي الذي كان يراهنُ النظام السياسي المصري على استيعابه وتوظيفه في مختلف أشكال الصراع داخل مصر وفي محيطها العربي ومداها العالمي آنذاك.

بعد «**الفرافير**»، وضع الدكتور يوسف ادريس أربع مسرحيات، لم تنافسها او تصل إلى مستواها:

مسرحية «**المهزلة الأرضيّة**»؛

مسرحية «**المخطّطين**»؛

مسرحية «**الجنس الثالث**»؛

مسرحية «**البهلوان**».

مقالاته وخواطره (PROPOS)

يوسف إدريس الذي حمل شهادة الطب سنة 1952، وعمل في القصر العيني نائب جرّاح، غادر العيادة الفردية، وانتمى إلى مجتمع الوعي والثقافة، انتمى إلى عالم السياسة والصراع الثوري على الوجود، والبقاء. حياته على امتداد القرن العشرين تشهدُ لنضاله، لمهنته الجديدة في الكتابة، ولصراعه لأجل الحياة حتى آخر رمق (وفاته في آب (أغسطس) في لندن سنة 1991).

العلاج بالكتابة، بالنقد، بالتوعية هي المهنة الجديدة التي تعلّمها الطبيب المقاتل من الحياة، من المجتمع القاهريّ، الذي تترامى خلفه، ومن عدّة جهات، أرياف تبحثُ عن نِيْلها الفكري، النّيل السياسي الذي يتوازى مع النيل الطبيعي الذي جعل مصر وشعبها قادرين على الحياة معاً من العمل في الأرض ـ التي نُهبت وسُرقت مراراً، ومراراً قاومت محتلّيها ومغتصبيها من الأجانب إلى «القطط السّمان»، تجّار التحولات، وسماسرة السياسات في كل تجربة. هؤلاء هم الذين جعلوا يوسف ادريس يفكّر بما وراء الطب والطبابة، بما بعد المهنة المكتبية، وأبعد من الانقلاب والدولة. التفكير بالثورة الاجتماعية، كمثقف عضوي آلَ على

نفسه نقد سلوكه ونقد سلوك مجايليه: من العيادة إلى الثورة، ومن اللباس الأبيض والياقة البيضاء، إلى المحبرة والمرقّط. رحلة عمر وأعمال غنيّة، ومساهمات حيّة في ثقافة عربية ما زالت تحتاج إلى المزيد من النّقاد والمؤسسين والمُغيِّرين.

ليس عجيباً ان يضع يوسف ادريس بعض مقالاته وخواطره تحت عنوان ـ انتقادي بذاته ـ «**بصراحة غير مطلقة**»، فيما كان زميله محمد حسنين هيكل* يملأ زاوية «الأهرام» بعنوان افتراضي، ادّعائي: . . . «**بصراحة**»! موضوع مقالات وخواطر ادريس هو بالدرجة الأولى «**نقد البوليتيكي**» الذي يعلن ان «حرية الكلمة هي المقدمة الأولى للديمقراطية»، ثم تقوم أجهزة، بعلمه، أو من وراء ظهره، بسجن الكلمة والمتكلمين. . . ومن هنا تبدو مأساة يوسف إدريس الذي قاتل لأجل الحرية، وسُجن لأجل حرية الكلمة في بلده بالذات. فكانت سلسلة كتبه الانتقادية، بعد قصصه ورواياته ومسرحيّاته:

- **اكتشاف قارّة** (خواطر).
- **الإرادة** (خواطر).
- **عصره** (خواطر).
- **تسمع** (خواطر).
- **زمانه** (خواطر).
- **عربي** (خواطر).

و«**أنا سلطان**».

■ يوسف ادريس الذي خرج من نقابة أطباء مصر، مبكّراً؛ كان عضواً في نقابة الصحفيين المصرية، وفي نادي القصة، واتحاد الكتّاب المصريين. عاش لشعبه بقلمه، وأعطى للأمّة بعض ما يلزمها من علاج فكري، جوهرُه ان تكتشف، هي، سلطانها على ذاتها، وأن يعي كلُّ عربيٍ، فلسفة: «**أنا سلطان**»!

أدونيس (علي أحمد سعيد)
(1930 ـ جبلة)

علي: أدونيس

كيف ينتهي هذا الذي لم يبدأ؟ وكيف يقول آخر القصيدة، وهو الذي أعلن نفسه مراراً (قالت الأرض) (ثم قال وقال) ولكن بصيغة غير نهائية! بدأ باسمٍ من والده الذي أخذته منه نار (علي بن أحمد بن سعيد)، وانتقل إلى اسم راسخٍ في اسطورة التاريخ كأنَّه حقيقة ناضجة: آدو، أدونيس، أو تمّوز (إله البعث والخصب والتجدّد). هو رمزياً اللامتناهي في جرَّة المتناهي المنكسرة يومياً. يعلن حديثاً من إذاعة «مونت كارلو» أنَّه لم يكتب قصيدته بعد... ولا نعجبُ، نحن عارفيه، من قوله، فهو مقيم في اللاقصد، وشاعر في اللامعنى، واللامكان... كأنَّه محض إمكان، لم يسبق لشاعرٍ من بلاد الشام أو المشرق العربيّ أنْ فرَّ بحريته من بلد إلى بلد، ومن شرق إلى غرب، ومن لغة إلى لغة، حتى عانق المشاعَ الأنطولوجي الأكبر. السَّعيد أولاً بالانتماء إلى **«سعادة»*** زعيم الحزب السوري القومي الاجتماعي، صار سعيداً أكثر بتحرّره من كل التزام حزبي، ايديولوجي أو اسمي... وحتى الابيستمولوجي الذي استغرقه في كتاباته النثرية، وتدفّق منها إلى أشعاره، صار مؤخراً خارج اللعبة.

وُلِدَ سنة 1930 في جبلة، ومنها دلف إلى دمشق حيث نشر كتابه الشعري الأول، سنة 1954، بعنوان **«قالت الأرض»** يوم «كان نزار قباني يملأ دمشق» «... وكان **بدوي الجبل** الصّدْر الذي يحتضن جسد الشعر العربي ويعيد تكوينه في اللغة وبها» (**ها أنت أيُّها الوقت**، دار الآداب، ب.ت. ص 24 وما بعدها).

وكالفينيق الطائر الصاعد من رماد أجيالنا الثقافية، غادر أدونيس (عَليَّهُ) القديم، المقيم في جسده ولسانه الشعري، ليحتفي في بيروت بشخصٍ شاعريّ آخر، يهبط من النظم إلى النظيم، ومن العمودي إلى التفعيلي دون أن «يتورّط» في المنثور ويتخذ منه قصائد، ومع ذلك وازنَ في مجاله الإبداعي بين نثر وشعر، وإنْ عدَّ بعضهم شعره من نثرهم الشعري.

الشاعر: ناسخ نفسه وسواه

كأنما النص على اتساع آفاقه هو شيء منسوخ أو معروض للنّسخ بحكم صنعة الإبداع. فالاتّباع يجعل الشاعر نسّاخاً، ورَّاقاً؛ والابتداع يجعله متجاوزاً لخط نفسه بحبر شعره. هكذا نسخ أدونيس اسمه الأصلي، وتجنّس في لبنان (علي أحمد سعيد إسبر، المشهور بأدونيس)، فذهبت منه الشهرة وبقي (المشهور)؛ ثم نسخ من أعماله كتباً ـ مثل قالت الأرض ـ ولا ندري بأي صيغة أعادت (دار الجديد) تصويرها في بيروت (سنة 1996) لولا إشارتها: «**مُقَرصنة...**»، ولا يتوقّف النسخ عند كتبِ أدونيسيَّة، بل يتعدّاها إلى قصائد كل كتاب، خصوصاً من أوائله، التي يراها نقّاده عيون كلامه... فيضحك منهم ويراها هو بعيون خصامه لنفسه ولجيله ولعصره، في سبيل (أدونيسية... إبداعية).

عرفته بيروت شاعراً جديداً، مأخوذاً بحداثاتٍ وحرّيات، كانت مجلة (شِعر) بعض ترجيعاتها... وعرفه جيلنا في الستينات وهو يقدّم نفسه من ثلاثة محاور شعرية: (1957: **قصائد أولى**؛ 1958، **أوراق في الرّيح** وصولاً إلى ذروته الشعرية الأولى سنة 1961: **أغاني مهيار الدمشقي**، حيث يعلن نفسه شاعراً مِلِكاً، يملك في أرض الأسرار، ويطلب من يد الموت ان تطيل له حبل دربه، لعله يستعيد من المجهول قلبه).

آنذاك حمل أدونيس ثلاثيته المعلوماتية الشعرية (التعرّف، التردّد والتحوّل)، وراح يبحث عمَّا يروي ظمأه الشعري في موردين:

■ مستنسخاً من المأثور الشعري العربي (ديواناً ومقدّمة) نشره سنة 1964 ـ 1968، ومن الشعر المعاصر لجيله بدأها مع صديقه **السّياب** الذي مرَّ في بيروت في الستينات قبل ارتحاله الأخير في الكويت. وتابع مختاراته لتشمل: يوسف الخال (1962)، أحمد شوقي (1982)، معروف الرّصافي (1982)، وعبد الرحمن الكواكبي (نثر، 1982)، فالإمام محمد عبده (1983)، ومحمد رشيد رضا (1983) وصولاً إلى جميل الزّهاوي (1983).

□ ومعرباً من الفرنسية شعراً ونثراً، لكبار أحبّهم بطريقته، أبرزهم:

■ جان راسين في «الشقيقان العدوان» (1975) ومسرحية (فيدر).

■ جورج شحادة: أعمال مسرحيَّة كاملة (1975) (وهو من أصل لبناني).

■ سان جون برس: أعمال شعرية كاملة (1976)، (جائزة نوبل للآداب).

■ إيف بونوا: أعمال شعرية كاملة (1986).

وبين هذين الموردين الكبيرين، كان أدونيس قد ناقش ونشر أطروحته الكبرى في الخطاب الشعري (**الثابت والمتحوّل**) (الطبعة السابعة، دار الساقي 1994، وتقع في أربعة أجزاء).

رحلة النثر الأدونيسي

■ بعد «مقدمة للشعر العربي» سنة 1971، و«زمن الشعر» سنة 1972، وضع مقالة في «تأصيل الأصول» و«صدمة الحداثة»، وفاتحة لنهايات القرن (ط 1 سنة 1980، ثم طبعة ثانية عن دار النهار 1998 ـ ومن الخطأ اعتبارها طبعة أولى كما هو وارد). وبعد شعره السياسي المبكّر، المنتهي عملياً مع مجيئه إلى بيروت ورحيله إلى باريس (وراء قبر لنيويورك)، سعى إلى وضع «سياسة الشعر» (دار الآداب، بيروت 1985)، والأحرى الكلام على الشاعرية او فن الشاعر في أشعاره. وهذا ما جاء واضحاً أكثر في كتابه «الشعرية العربية» سنة 1985، و«كلام البدايات» (1989)، ثم الصوفية والسوريالية (1992) وأخيراً لا آخراً: «النظام والكلام» و«النص القرءآني وآفاق الكتابة» (دار الآداب، بيروت 1993). **والحال: أندرسُه ناثراً، معرِّباً، أم شاعراً حافياً كأبي بِشْر؟**

الشّعْر كونُه ومُنتهاه

□ لا جدالَ معه في شخصه: إنَّه شِعْري أولاً ـ أخيراً، وكلُّ توصيفٍ آخر، يبدو إضافاتٍ وتوضيحات. فهل يحقّ لكاتب كأدونيس ان يصنّف أعماله بنفسه، فيختصر ما فيها على ما يحب ويرغبُ؟ لا غرو أنَّ أدونيس الأشهر هو الشاعر. لكنَّ إبداعه في الكتابة النثرية لا يقلّ، بل يُداني شعره ويفوقه أحياناً.

بعد «أغاني مهيار»، نشر سنة 1965 «كتاب التحولات» وفي العام 1968 «المسرح والمرايا»، ثم «هذا هو اسمي» (1971)، و«مفرد بصيغة الجمع» (1975) و«المطابقات والأوائل» (1980)، فـ «كتاب الحصار» (1985)؛ «شهوة تتقدم في خرائط المادة» (1987)؛ «احتفاء بالأشياء الواضحة الغامضة» (1988) «أبجدية

ثانية» (1994)؛ وصولاً إلى قمته الشعرية الثانية مع «**الكتاب**» في جزئين (دار الساقي بيروت، (1995 ـ 1998)، وآخر سلكه الشعري وُلِدَ في شباط 1998، في منشورات «دار النهار»، منشوراً بخط يده على مدى 250 صفحة. جاء في الصفحة 221، تحت عنوان «**دليل للسفر في غابات المعنى**»، ما يلي: (**فهرس لأعمال الريح**) و(**فاتحة لنهاية القرن**»:

☐ ما الهواء؟ روحٌ لا تريد ان تسكنَ في جسد.

☐ ما المرآة؟ وَجْهٌ ثانٍ وعينٌ ثالثة.

☐ ما القصيدة؟ طفلةٌ تعيشُ في رضاعٍ دائمْ. (صص 227 ـ مكرّرة 228).

☐ ما الحلم؟ أنْ يعلو الواقعَ لكي يليقَ بالخيال.

☐ ما الأمل؟ وَصْفٌ للموتِ بلغةِ الحياة.

☐ ما اليأس؟ وصف للحياةِ بلغة الموت.

☐ ما السّرير؟ ليلٌ داخلَ اللّيل.

☐ ما الوردةُ؟ رأسٌ يُربَّى للقطع!

☐ ما الليل؟ حِجابٌ تضعه الشّمْسُ على وجهها. (ورّاق يبيعُ كتبَ النّجوم).

☐ ما اللامعنى؟ المَرَضُ الأكثر انتشاراً.

☐ ما الوجود؟ ما يحتاج دائماً إلى إعادةِ النَّظَر.

☐ ما الواقع؟ ترسّبات في نهْر اللّغة.

☐ ما الفقر؟ قَبْرٌ متحرّك فوقَ الأرض.

☐ ما العري؟ فاتحَةُ الجَسد.

☐ ما الشّعْرُ؟ سُفُنٌ تُبْحِرُ ولا مرافىء لها.

☐ ما العمرُ؟ سَيْرٌ لا يتوقّفُ نحو الغَسَق.

☐ ما الخيال؟ عطرُ الواقع.

☐ ما الوطن؟ جسم يستلقي على أرائكِ اللّغة.

☐ ما الزمن؟ ثوب نلبسه ولا نقدر ان نخلعه.

☐ ما الإبداع؟ خاتمٌ في يد المصادفة.

☐ ما العناق؟ ثالث اثنين.

☐ ما المعنى؟ بداية اللامعنى ونهايته.

أمَّا في كتاب (الكتاب ـ أمس المكان الآن) فقد جعل الشاعر نفسه غوَّاص أجيال شعرية، وشاعراً وشارحاً للشاعر في آن. وهذه تجربة فريدة في مساقها، تستدعي نقداً ايقاعياً، حاولت بعضه (أسيمة درويش: **تحرير المعنى**، دار الآداب، 1997). وكان **عبد الكريم حسن** قد سبقها إلى نقده في كتاب (**لغة الشعر في «زهرة الكيمياء»**)، ناهيك بعبد القادر الجنابي و«رسالة مفتوحة إلى أدونيس ـ دار الجديد، ب.ت). فيختم الجزء الثاني (ص 706):

«أُصغي ـ
تقولُ ليَ القصيدةُ والمدينةُ والطّريق:
لا، لا يليقُ بي المُقامُ،
وليس لي منفىً يليقْ».

الأمير شكيب أرسلان

(1869 ـ 1946)

ذو الإمارتين

لم يسبق للفكر السياسي العربي المعاصر أنْ تجلّى في حياة رجل ـ من مهده في الشويفات سنة 1869 حتى لحده فيها سنة 1946 ـ كما تجلّى في حياة وكتابات الأمير شكيب أرسلان، الذي وُلِدَ أميراً، على الطريقة العثمانية، وابتكر لنفسه إمارة جديدة، قوامها الدَّعوة للإسلام وللعروبة كأنَّهما عنده ثقافة سياسية واحدة، مشتركة بين أُمم وجماعات، يجمعها القرءآن وأرضُ الضاد. مسلم عروبيّ من الطراز الأول؛ ذو إمارتين؛ عَلَمٌ كبيرٌ من أعلام النهضة الثقافية والسياسية.

ورث إمارة السّيف والسلطة، شيمة كل الأمراء المعروفين في لبنان وسواه، إبّان العهد العثماني؛ فتحمّل أوزارها، وإن لمْ يضرب بسيفٍ حتى يَتَأمَّر، بل ضربَ بقلمه، ودعا بلسانه إلى نُصْرةِ قومه ـ العَرَب ـ وجامعته الاسلامية، في أصعب مراحل التحوّلات قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها. ومن موقعه الأميري العربيّ الأرسلاني قام داعياً، مجاهداً، أميراً عربياً مسلماً من بني معروف، الموحِّدين (الدروز). وجالَ في دنيا العروبة، ثم استقر في سويسرا حيث أصدر بالفرنسية مجلة فريدة من نوعها (**La Nation Arabe الأُمَّة العربية**)، جعلها وسيلةً إعلامية فعّالة في المجال الفرانكوفوني، قبل عصر **الثقافة المعلوماتية** (L'Infoculture) بكثير.

□ الناثر الشاعر

ما زالت آثاره الأدبية والفكرية متناثرة، على الرغم من محاولات جَمعها (الدكتور أحمد الشرباصي؛ محمد علي الطاهر؛ د. محمد شفيق شيًّا، الخ). من أبرزها: **مذكرات** (السيرة الذاتية، دار الطليعة، بيروت 1969)؛ **الحلل السندسية** في الأخبار والآثار الأندلسية: **ديوان الأمير شكيب أرسلان** (شعر عمودي معظمه وجدانيات، رثائيات وأخوانيات ومدحيّات الخ).

نشأ أدبيّاً على مدارس ومدرّسين من رعيل النهضة الثقافية العربية الأولى، المهتم باللغة العربية وآدابها، في المقام الأول. واحتلت مدرسة الحكمة (بيروت) مكانتها في حياة الأمير (الفتى العربي الثائر)، ما بين 1879 و 1886. ثم انتقل إلى المدرسة السلطانية (بيروت 1886) تلبيةً لعقد صداقة بين عائلته والإمام الشيخ محمد عبده الذي قدم إلى بيروت بعد إصلاح **الأزهر**. سنة 1887 توفي والده، فكانت له أولى وظائفه الرسمية، هو المولود وفي فمه «ملعقة من ذهب الإمارة» وفي يده ريشة مغموسة بدم التاريخ العربي الاسلامي، المهدَّد من غير مكان... فتولّى مديرية الشويفات لمدة سنتين. وبعدها، قصد مصر سنة 1890، ومنها الى الآستانة. ولكنَّه وقفَ على مقومات الفكر النهضوي العربي آنذاك، من خلال الاستاذ الإمام محمد عبده، والليثي، وسعد زغلول وحفني ناصف وعلي يوسف وأحمد زكي، وعمر طوسون والدكتور يعقوب صرّوف. هكذا كان الكاتب يعيشُ مع رفاقه وزملائه، قَبْل أنْ يكتفي في عصرنا بكتبهم، أو بما يُكتب عنهم، وأحياناً بما يُشاع من دون حقٍ ولا حقيقة!

ومن القاهرة سافر إلى الاستانة سنة 1890، متعرّفاً على السيد **جمال الدين الأسد آبادي** (المشهور بالأفغاني). ومن هناك غادر إلى باريس ولندن سنة 1892 حيث التقى **أحمد شوقي** (باريس). ناهيك بصداقة الأمير شكيب أرسلان مع الشيخ محمد رشيد رضا (طرابلس/ لبنان) التي استمرّت حتى وفاة شيخهما عبده.

الموظّف/ المحارب

□ سنة 1902 جرى تعيينه قائمقاماً (رتبة عسكرية ـ سياسية عثمانية) على الشّوف (عرين الزعامة الجنبلاطية)؛ وبعد عدَّة أشهر عزله عنها المتصرّف مظفر باشا، وأعاده إليها فرانكو باشا سنة 1908. فاستقال من الوظيفة سنة 1910، متفرّغاً للسيف وللقلم. كانت الحروبُ على الأقاليم العربية (من الأمبراطورية العثمانية) قد بدأت تقرع طبولها، من **فلسطين** (حيث انتفض اللبناني نجيب

العازوري سنة 1905 وأصدر بيان القوميين العرب، في ذيل كتابه: **يقظة الأُمَّة** العربية في آسيا التركية) إلى ليبيا (1911) حيث بدأ القصف الطلياني لطرابلس الغرب... وحارب في ليبيا مع المجاهدين حتى العام 1912 (برفقة أنور باشا، قائد الجيش العثماني في ليبيا). وعند نشوب حرب البلقان (1912) تولّى مراقبة بعثات الهلال الأحمر وتوزيع الإعانات التي جُمعت في مصر على مسلمي الروملّلي. إنَّه المثقف العضوي، المقاتل، المتفاعل مع أحداث قومه المسلمين والعرب أينما وجدوا. لهذا، جاء انتخابه (1913) نائباً في البرلمان العثماني تتويجاً طبيعياً لجهاده الفكري والسياسي. مثقف ملتزم بذاته، من غير إلزام. مجاهد عن أرضه وقومه، بجسده وقلمه وماله. متشرِّد. بقي نائباً عن بلاد الشام (المبعوثان) حتى 1918. وفي خلال ذلك، أُرسل إلى **المدينة المنوّرة حيث أسَّس (دار الفنون)، وزار فلسطين ولبنان ما بين 1914 ـ 1916.**

سنة 1916 تزوّج في بيروت (سُليمى بنت الخاص بك، ورزق منها الأميرة ميّ، زوجة كمال ووالدة الوزير وليد جنبلاط). وفي 1917 كان إتصاله الأول بالألمان (لقاء مع كونراد أديناور، همبورغ، كولونيا). ثم قام بآخر مهمة عثمانية في المانيا سنة 1918 (مطالباً برلين بالاعتراف باستقلال أذربيجان وطاغستان).

ما بين سويسرا وألمانيا

مع انهيار الأمبراطورية العثمانية بعد الحرب، ظلَّ يتأمل الأمير بقيام الأمبراطورية من كبوتها، كما حلم صديقه أبو علي (أحمد شوقي) بأن يقوم كمال الترك (خالد الترك) بتجديد (خالد العرب)! أقام في سويسرا سنة 1918. وصار يسافر منها إلى المانيا حيث أسَّس «النادي الشرقي» في برلين وترأسه! وفي دمشق انتُخِبَ عضواً في **«المجمع العلمي العربي»** (1920)، وسافر إلى موسكو بمهمّة عثمانية من أنور باشا (1921) للتأكّد من التوافق العثماني ـ الروسي بعد قيام النظام الشيوعي الروسي.

إلاَّ ان القضية العربية الفلسطينية بدأت تلوح في أُفق الصراع العربي مع القوى الاستعمارية والصهيونية؛ فساهم في المؤتمر الفلسطيني الأول (جنيف 1921) الذي انتخب أميناً عاماً له (وترأسه ميشيل لطف الله، وناب عنه الشيخ رشيد رضا). طالب ذلك المؤتمر باستقلال فلسطين وسورية ولبنان، والغاء الانتداب الانكليزي ـ الفرنسي (سايكس ـ بيكو) فوراً. وتكاثرت المؤتمرات العربية في أوروبا دفعاً للإضرِ عن بلدان العرب؛ وصار الأمير شكيب ارسلان داعية

للعروبة (مع الإسلام) فأعلن في بيان شهير (1923) ضرورة قيام **«حلف عربي»** يكون ميثاقه نهضوياً (تأمّلوا في ميثاق 1945 للجامعة العربية).

صار سفيراً للقضية العربية (السورية ـ اللبنانية ـ الفلسطينية) في سويسرا (لوزان ـ جنيف) ما بين 1925 و1946. زار مراراً موسكو وبور سعيد والحجاز والقدس وباريس واسبانيا. وفي سنة 1934 قابل **موسوليني** (مع إحسان الجابري) بحثاً عن حل لقضية طرابلس الغرب، وإعادة العرب (80 ألفاً) إلى برقة وطرابلس الغرب. ولعب دوراً في «وفد السلام» بين المملكتين اليمنية والسعودية سنة 1934 وانتهت المهمة بعقد معاهدة صلح بين المملكتين آنذاك.

وفي العام نفسه، حضر «المؤتمر الإسلامي» في مكة المكرّمة، وتابع قضايا المسلمين في شرق أوروبا (البوسنة والهرسك 1926 و1935). وفي العام 1935، عُقد في جنيف، بدعوة منه، **مؤتمر ممثلي المسلمين في أوروبا**. سنة 1938 صدر مرسوم جمهوري بتعيينه رئيساً للمجمع العلمي العربي... لكنه أجاب بالرفض نظراً لعدم استقلال سورية ولبنان، عاد إلى لبنان بعد استقلاله، سنة 1946، وتوفي في العام نفسه يوم 9/ 12/ 1946☐.

الكتابة مجاهَدة ومشاهَدة

كان الأمير شكيب أرسلان يحلم بنهضة انقلابية للأُمّة، بحيث تخرج من نفسها منقلبة إلى تقدّم وتجدّد، بعدما طال تساؤله عن أسباب تقدّم الغرب وتأخر المسلمين. فكان يسعى في كتاباته إلى رد العامي العربي المعاصر إلى فصيحه الأصلي؛ وكان يتحدّى التحوّلات بثوابت التاريخ الذي سكنه منذ ولادته وتواصل فيه وعياً لا يستكين. فإذا بالكتابة الأرسلانية مجاهدة ومشاهدة، لا ينقطع فيها المعيوش عن المنظور او المنشود.

☐ أحد كبار مؤسّسي الفكر السياسي العربي النهضوي في النصف الأول من القرن العشرين (را: محمد شيّا*، **شكيب أرسلان**، مقدمات الفكر السياسي، معهد الإنماء العربي، بيروت 1989). جمع بين **إمارة الانسان** (سيادته بنفسه على نفسه، نموذج للعربي الحر والمستقل) **وإمارة البيان**. خاطبه **الحبيب بورقيبة** في برقية رثاء: (* فوجئت منذ أيام وأنا في نيويورك بوفاة **بطل الشرق** الأمير شكيب، بطل العروبة والإسلام... لقد ذهب سيّد اللسان والقلم... وهيهات أن تجد له مثيلاً *) (محمد علي الطاهر، ذكرى الأمير شكيب ارسلان، القاهرة 1947، ص 54). يقول الأمير شكيب:

«. . . وإنَّ طريقاً سلكه آباؤنا مراراً في فتوحاتهم ومغازيهم لجدير ان نسلكه نحن في أحرج موقف وأضيق مجال. . . أفلا ينهض الإسلام في كل هذه الممالك إلى إغاثتهم بما يُمسك أرماقهم على الأقل، حتى تطول الحرب ويستمر الدفاع، فإن طولَ أجل الحرب يستدعي تدخل الدول ويفت في عضد تجارة ايطاليا، ويثير عليها ثائر سكانها (شكيب ارسلان، للشرباصي، دار الجيل بيروت 1987، ص 29 ـ 30).

قال فيه الشاعر **فؤاد الخشن**:

«هناك في جنيفْ
في شاطىء البحيرة الكئيبْ
الشاعر الغريب
مَنْ يسكبُ الضياءَ، مَنْ يُذيب
في شعره الدماء واللهيب؟
مشرّدٌ، تعرفه «اليمانُ» إذْ تراه
مُضَيَّعاً يغيبُ في رؤاه
ودمعه تحجبُه نظّارتاه
والثورة الحمراء في حشاه!
وحلمه الوحيد
أن تثبَ العروبة
وثبتها القوية الحبيبة»

(م.ن. ص 300)

سنة 1898، دارت مساجلة لغوية حول شعر أحمد شوقي، بين الشيخ ابراهيم اليازجي والأمير شكيب ارسلان، وقال فيه اليازجي وفي كتابته انها «عربية الحروف، كردية الألفاظ». . . ومع ذلك رثاه الأمير قائلاً:

لو أنصف اليازجيّ دَمْعٌ لكانَ له
كعلمه، بحرُ دمعٍ غيرُ منحصرِ
أو لو دَرَتْ نارُ ابراهيم مَضْرَعَه
لأصبحت من جوىً لفاحةَ الشَّررِ

أودى الـــرَّدى حـــيـــن أودى بـــمـــهـــجـــتـــه
بـــأكْـــتَـــبِ الـــوقـــتِ مِـــنْ بَـــدْوٍ ومـــنْ حَـــضَـــرِ

(م.ن. ص 198)

وفيه قال رشيد رضا (م.ن. ص 204):

«إنَّك لأنتَ كاتبُ هذه الأمَّة وأمير السياسة الديمقراطي لها؛ فينبغي ان تكون للأحزاب والجماعات كلها، إنْ لم أقل فوقها».

أمَّا كلمته الانسانية الرفيعة فقوامها: «إني أغضب لظلم يقع على عابد الصَّنَم، وتفيض دموعي لأي غدْر يقع ولو على زنجي من قبيلة نيامٍ - نيام، ويحترق فؤادي لمجرّد تصوّر رضيع يُقتل، او امرأة يصرعها السَّيْف من أيّة أُمَّة كانوا». (م.ن. ص 208). وقال في بيت الشاعر الألماني چوته:

«إن لـم يـكـنْ مـن أُمَّـتـي وعـشـيـرتـي   فـالـنّـاس فـي الآداب أُمَّـةُ واحـدِ»

□ سيِّدُ الشعر

تحفة من تحف صاحب العطوفة أمير البيان

كنت في أثناء سفري إلى الحجاز أقرأ على ظهر الباخرة مجلات وجرائد. فبينما انا اقرأ اذ مرَّ بي انتقاد لأحد الأدباء يخطىء به «شوقي» في أبيات من رثائه لفقيد الاسلام المرحوم الشيخ جاويش. ثم اطلعت على رد لأحد الفضلاء الناخعين يدافع به عن شوقي ويبين صحة قوله. فأمَّا القصيدة فهي كسائر شعر شوقي الذي لا يدري ايه أحسن بل كلما قرأ الانسان منه شيئاً ظنَّه هو سيد شعره. فاذا انتقل الى غيره ظنَّ هذا هو السيد وهكذا إلى ان ينتهي من شعره وهو لا يعلم أأوله خير أم آخره. ولا جدال في ان مرثية أمير الشعراء للاستاذ جاويش نور الله ضريحه كانت من عيون قصائده. ولما انتهيت منها كتبت على حاشية مكتوبه ما يأتي بقلم رصاص على البديهة:

تـفـوّق شـوقـي بـأشـعـاره   جـمـيـعـاً فـكـل يـتـيـم فـريـد
ومـا دمـت تـجـتـاز ارجـاءهـا   تـعـود بـكـل طـريـف جـديـد
تـوالـي الـهـتـاف لـدى كـل بيـت   الا ان ذلـك بـيـت الـقـصـيـد
اذا هـو أبـكـى فـزاد الـمـعـاد   وان هـو غـنـي فـأنـس الـوجـود
ولـكـن قـصـائـد شـوقـي اللـواتي   لـهـن سـجـل يـلـوح الـخـلـود
فـداء «الـمـرثـيـة» قـالـهـا   بـعـبـد الـعـزيـز الـعـزيـز الـشـهـيـد

اعـار الـرثـاء جـلال الـفـقـيـد ... فـأصـبـح هـذا لـهـذا نـديـد
وقـد كـان مـن قـبـل هـذا مـبـيـنـاً ... بـشـأو مـجـال عـلـيـه الـمـزيـد
تـكـاد لاحـراز أقـوال شـوقـي ... تـكـون الـمـنـايـا امـانـي الـفـقـيـد

وأتذكر اني حررت كلمات ايضاً! أُبين فيها محاسن تلك المرثية. ثم بعد ان وصلت إلى الحجاز غاصت هذه الأبيات وهاتيك الكلمات في لجج أوراقي الزاخرة فلم تقدر يدي ان تصل إليها وظننتها ذهبت أصلاً. وبينما انا أفرز اوراقي في هذه الأيام اذ عثرت على الأبيات المرقومة بقلم رصاص.

وتردّدت ساعة في نشرها قائلاً في نفسي ان النظم او النثر بعد مضي مناسبته اشبه باللحم البائت او بالخبر الغاب الذي تذهب طراوته. ولكن فكرة النشر بعد تساؤل النفسين قد غلبت بحجة ان كلاماً يتعلق بشوقي لا يزال غضاً طرياً وان مناسبة شوقي لا تخلق ديباجتها ابداً.

أمّا الكلمات التي حررتها في محاسن تلك المرثية التي كل من المرثي نضر الله وجهه والراثي أطال الله عمره كانا من أعز الناس عليّ وأحبهم إليّ من بين جميع البشر فبقيت ضالة لما تظفر يدي بها.

وأتذكّر اني أشرت إلى نكات بيت بيت فيها لاسيما ذلك البيت الذي فيه وصف الموت والنقل والدفن منذ وجد الخلق وشطره الثاني «قيام بتلك الصحارى قعود».

وأمّا البيت الذي فيه وصف أجساد الموتى وشطره الثاني «وكم من قروح وكم من صديد» فلم أُحبه على ما فيه من صحة. وقد ذكرت عنه انه يليق بأن يتلى على مائدة رهبان في دير. فإنّ من عادة هؤلاء اذا جلسوا إلى طعام ان يجعلوا أحدهم يقرأ عليهم من الزهديات والمحزنات وذكرى الموت وأمامه جمجمة!

لوزان ... شكيب ارسلان

زكي الأرسوزي: حالِمُ اللُّغة
(1900 ـ 1968)

الأندلسي الجديد

أرسوزي، إسكندروني او لاذقيّ؛ هو في كل حال رمز العربي المُهجَّر، بالقوة، من أرضه القوميَّة في القرن العشرين. وُلِدَ في بداية القرن العشرين (سنة 1900) في مدينة اللاذقية السورية الجميلة. والده نجيب الأرسوزي محام، مناضل ضد الأتراك. أمّا هذا «الأندلسي الجديد» فسوف يناضل ضد الأتراك والانتداب الفرنسي، قبل ان يفقد بعض فردوسه العربي (لواء الاسكندرون السليب)، وقبل ان يبحث في اتجاهين: الحلم بالأمَّة العربية من خلال اللغة، والأمل باستعادة الأرض عبر قوة جديدة: «النهضة العربية السياسية»؛ أو ما عُرِفَ في سورية آنذاك بعبارتين مترادفتين: **«الإحياء العربي»** من جهة، و**«البعث العربي»** من جهة ثانية.

بعد فلسطين، ثم بقية الأراضي العربية المحتلة ـ التي توفي زكي الأرسوزي عنها ولم يشهد فجيعتها المستمرة حتى اليوم ـ صار لكل عربي أندلسه، وغرناطته. . . و«طائفته الخائفة من الأخرى». أمّا «الأندلسي الجديد» في القرن العشرين فقد اتخذ من العلم والسياسة سلاحين متكاملين لمواجهة التاريخ وتفسيره (مع الأرسوزي وعبدالله العلايلي*) باللغة، وبالإحياء اللغوي العربي، تمهيداً لإحياء الأرض بثقافة أبنائها، وبمثاقفات عربية ـ عالمية كما ذهب إلى ذلك، ولو خفيّاً وقليلاً، زكي الأرسوزي نفسه.

درس زكي في اللاذقية وقونية وباريس؛ ومن الفرنسية عاد إلى العربية، وعمل موظفاً ومدرّساً؛ دخل السجن مراراً، وشهد آخر هزائم 1967، قبل ان

يُتوفَّى في 2/ 7/ 1968: «وكانت أقربُ ذكرى اليه هي ذكرى الخامس من حزيران (يونيو) 1967 التي شكّلت بكل نتائجها **نقطة انحدار جديدة** وبداية موت جديد. . .» (عصام نور الدين، **زكي نجيب الأرسوزي**، دار الصداقة العربية، بيروت 1996، ص 16).

عبقريّة اللسان

□ عنده، تمتد العروبة بلسانها، وفي ثقافة الأُمَّة «الخالدة» تمّحي حدودٌ اصطنعها البشر في صراعاتهم وحروبهم السياسية، وتمثلُ حقيقة جديدة، ظنَّها الأرسوزي فوق الظنّ: وهي ان شيخوخة الثقافات وموتها هما فوق كهولة الحضارات وأجيالها التي تتعاقب؛ فالذي يحكم هذه اللعبة هو التجدّد ضمن الموت. . . فجسورُ الحياة أقوى من كل موت. والدليل، في نظره استمرار اللسان العربي جارياً، عامياً، عادياً، فصيحاً وقدسيّاً. سنة 1942، كشف الأرسوزي غطاءَ فلسفته الفكرية السياسية: «**العبقرية العربية في لسانها**»، وراح يضرب الأمثال من الجذور العربية والأصوات والمعاني، فهل توصَّل إلى اكتشاف منطق خاص بمنظومة فكرية عربية، تحمل اللغة بتكوينها، دون سواها، ودون كبار المفكرين والفلاسفة العرب، الذين تحاشاهم الأرسوزي في عصره، وفي تراثه؟

كما يقول المعرّي عن «**جبريّة المنزلة**»، وضع الأرسوزي نفسه في منزلة اللسان العربي المقدّس، وراح من خلال الكلمات ومعانيها يستنفر في الأُمَّة الكبرى، كتيبتها الخرساء، أي نخبتها الساكنة! فهل أصابَ وأين؟ ذهبَ الأرسوزي إلى ان «بعث الأُمَّة العربية» ممكن، وهو ضروري لتوازن الحياة القومية والأُمميَّة بالذات؛ وان لهذه الأُمَّة رسالة خاصة بها تحملها إلى العالم. فهل هي بالتحديد رسالة الإسلام وفلسفة السلام الانساني والتوحيدي التي ينطوي عليها القرءآن الكريم؟ هنا لا وضوح عند الأرسوزي الذي أُعيد الينا في السبعينات، من دمشق، عبر نشر أعماله الكاملة في ست مجلّدات، (دمشق 1972 ـ 1976)، كان أبرز عناوينها: العبقرية العربية في لسانها ـ اللسان العربي ـ رسالة اللغة ـ رسائل البعث العربي (المدنية والثقافية، الفن، الفلسفة والأخلاق، الأُمَّة والأُسرة) الأُمَّة العربية؛ مشاكلنا القومية ـ الجمهورية المثلى ـ مقالات ودراسات. □

وفي السبعينات وما بعدها، أشكلَ الأرسوزي سياسياً، لا فكرياً ولا لغوياً، على مؤرّخي جيله من السياسيين. فمنهم مَنْ وضعه على هامش فكرة النهضة العربية وبعث الأُمَّة سياسياً وعسكرياً واقتصادياً، واكتفى باعتباره «حالم لغة» أو عابر سبيل

تأويلي، جاء من الفلسفة ومن البرغسونية «الرجعية» إلى لعبة دلالية في ابتداع معانٍ خاصة بكلمات معيّنة؛ ومنهم مَنْ جعله شريكاً في تأسيس حركة البعث العربي ـ أو النهضة الثانية للأُمّة في القرن العشرين ـ ما بين 1934 و1964؛ وأخيراً، ذهب «حزبيّون» إلى جعله المؤسّس الأوّل والأوحد لهذه الحركة السياسية. وهذه المسائل الإشكالية لم تُطرح في إطار علمي بحت، بل في إطارات التجاذبات السياسية العربية بين تيارات الأحزاب واشتقاقاتها او مشتقّاتها. ولكن لا بدَّ من إنصاف الأرسوزي المفكر، بذاته، وبصرْف النّظر عن حلمه السياسي، الذي لم يتحقق في كل حال.

تصحيح التاريخ باللغة

لا وهم أنَّ المعاني الفكرية تسكنُ في أصوات وكلمات، وتُستنبط من جُمَلٍ وعبارات، وأنَّ المعاناة هي التي تجعل المعاني تتبدّل والتعريفات تتغيّر... فاليوم لم يعد في عصرنا عربي واحد يستعمل كلمة (الحُبّ) بمعنى الخابية، مثلاً؛ فالاستعمال أماتَ معنىً وأثبتَ معنىً جديداً: الحبُّ هو الوله والهوى والغرام... فما رسبَ في المعاجم هو الذي شغل الأرسوزي، وكذلك العلايلي المعاصر له في لبنان؛ وحاولا، مع مفردات وثقافة أجنبية مشتركة (فرنسية ـ عربية ـ انكليزية) ان يقدّما جديداً على صعيد التاريخ العربي، بدعوى ان الوقائع تنقصنا؛ وبدلاً من السعي لاستقصائها واستكشافها، يمكن الاستدلال عليها بمفردات اللغة. وبين طموح العلايلي (كتابته عن **الأصنام**) وحلم الأرسوزي، بتفسير التاريخ باللغة، وتغييره بقوة اللسان، تتبدّى الوقائع بعد رحيل هذين الكبيرين، منافيةً لحلمهما بتصحيح الانحطاط العربي بالإنشاء الفكري والإحياء اللغوي او التجديد الدلالي وحدَه. ولكن، مما لا ريب فيه أنّهما وضعا اللغة العربية المعاصرة في موقعها القويم من حيث التنشئة المعرفية بلغة الأم، والتهذيب الأدبي والعلمي.

«بدأ الأرسوزي بكتابة الرسائل علّها تصحّح وجه التاريخ»، هكذا نقدَهُ عصام نور الدين (م.ن. ص 22)، وفاته أنَّ بعد عامين من جيل الأرسوزي قامت في سورية ذاتها، ومن بيت الأرسوزي ذاته، حركة تصحيحيَّة، حافظت على اللغة والثقافة والهويّة العربية لصراع الوجود مع القوى المعتدية على الأُمّة العربية، شرقاً وخليجاً ومغرباً. وبعد عامين من تلك الحركة، بدأ تسليط الأضواء على المعلم زكي الأرسوزي، حتى لا يُقتل مرّتين. وكان نشر أعماله من الإنجازات العلميّة، والتكريمية للثقافة النهضوية العربية في النصف الأول من هذا القرن. وبعد

الأرسوزي، بدأت مرحلة نهضوية جديدة، تضعُ لغةَ التاريخ في سياق النظام المعرفي والفلسفي العالمي. . . وكانت حرب 6 تشرين الأول/ اكتوبر/ 1973، والمقاومة للاحتلال في لبنان وفلسطين، مثلاً، تأشيراً على فواتح تاريخية ـ سياسية لثقافة عربية أكثر جذرية على صعيد المضمون. قال الأرسوزي سنة 1942. متسائلاً عمّا على أمثاله ان يفعل: «ان أخلقَ أُمَّة او أخلق أشباحاً؟ أن أكون نبيّاً او فنّاناً؟ على هذه المسألة يتوقف تعيينُ وجهة أحلامي» (الأرسوزي، **أعمال**، 1، ص 204).

المثقف العضوي

زكي الأرسوزي هو مثقّف عضوي أو مناضل فعّال، ملتزم فكرياً بقضايا قومه وقوميّته. بل هو مثقف ثوري. بكل مقاييس الثقافة وفلسفتها الثورية، كما ظهرت عند أ. غرامشي، مثلاً. فمن نضال والده ضد الجيش التركي، سنة 1915، ورث تهمة «الانتساب إلى حزب سياسي غرضه تأسيس دولة عربية». واقتنع باكراً جداً بالمعنى الوجودي للعروبة وأرضها وشعبها، وحضارتها ولسانها: «العروبة هي وجداننا القومي، عنها تنبثق المُثُل العليا، وبالنسبة إليها تُقَدّرُ الأشياء». هي بوصلة وسلّم معايير وتقويم للسلوكية الفكرية والنضالية السياسية. الأرسوزي مفكّر سياسي بامتياز. وهو يُحاسب في كل أدائه على هويّته هذه. سنة 1925، عُيِّن مديراً على ناحية أرسوز، وما لبث الانتداب الفرنسي ان أبعده إلى وظيفة أخرى، ثم إلى باريس سنة 1927، بدعوى إتمام دراسة، بينما كان المقصود وضع حدٍ لممارسته الفكرية ـ السياسية المتصلة بخط نضال قومي جديد ضد الطورانية التركية والاستعمار الفرنسي.

ولما عاد إلى انطاكية سنة 1930، طاردته المخابرات الفرنسية، وأفهمه لويس ماسينيون ان قرار المفوّض السامي بمنعه من التدريس لا رجوع عنه، نظراً لعلاقة التربية بالسياسة.

من أبرز محطات نضاله السياسي: التركيز على الجيل الجديد من التلامذة والطلبة، تثقيف الجماعات في الأندية والجمعيات، مع الانخراط في المؤسسات الثقافية، الاجتماعية والسياسية، والمشاركة الفعّالة في الأندية والمكتبات؛ وإصدار البيانات والنشرات والجرائد (جريدة **العروبة 1937 ـ 1938**)؛ **الانتساب إلى أحزاب قائمة (عصبة العمل القومي) أو إنشاء أحزاب ونقابات جديدة (حزب البعث) في صيغة جديدة، مباينة لصيغة الأحزاب البورجوازية (الديمقراطية الغربية)**

والشيوعية (بصيغتها الستالينية).

وعُوقبَ بالطرد، أخيراً، من لوائه الاسكندروني، سنة 1938. فانتقل إلى حلب، ودمشق حيث استقر فيها، وأصدر مشروع الحزب والجريدة (البعث) التي ما زالت تصدر حتى اليوم.

قومية اللغة والمعرفة

يُظْلَم كثيراً زكي الأرسوزي إنْ هو قُولب في قالب سياسي او حزبي ضيِّق، فهو مناضل عام أكثر منه محازباً حَصْرياً. ويُظلَم أكثر إنْ هو لم يحظَ بدراسات علمية دقيقة لسيرته الفكرية والتاريخية، ولنصوصه اللغوية ـ الفلسفيَّة التي تدّعي دواءً قومياً باللغة وبالمعرفة اللغوية، الدَّالة على عبقرية هذه الأُمَّة بين أُمم العالم.

حلمه الكبير هو تخطي العفونة والتخلّف والانحطاط والانقسام، والعودة بكل شيء إلى ينابيعه الأولى ـ وهذا حلم أسطوري آخر! فهو في صميمه فِطْري، او حَدْسيّ من الطراز البرغسونيّ المعدّل، يرى في الكلمات آلاتٍ لجعل الأشياء تتطور، تتصوّب، وتجري في الاتجاه الذي يريده. فهل هو حالم لغة أم ساحر بيانات؟ مقابل ذلك كله، كانت الأرض العربية، وهي الاسم الجغرافي للعروبة، تعطي نموذجاً آخر للعربي: المقاتل، المقاوم، المُفكّر القومي، الثائر. وكانت تنمو فلسفة جديدة عبر الشعر والمسرح والرواية والسينما والتلفزة والصحافة. كل ذلك بفضل لغة عبقرية حقاً. □

مُحَمَّد أركون (1935 ـ)
فيلسوف التفكيك الإسلامي

مثاقفة فرنكو ـ عربية

□ **محمد أركون**، مولود في الجزائر سنة 1935، يدل اسمه (أرخون) في اليونانية على جملة دلالات قوية، منها: الحَكَم، الحاكم، العاقل، الرئيس. هو مدير مجلة **آرابيكا**، وأستاذ رئيس قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة باريس الثالثة (السوربون الجديدة).

راهن في مهنته كباحث، ومفكّر، على قراءة الاسلام العربي، المعرَّب، وحتى المُستعرِب (الاستشراق)، بلغة فرنسية، بمنهجية علمية تحليلية ـ أو تفكيكية ـ نقدية صارمة. فإذا بنا أمام مثاقفة فرنكو عربية، وأمام فيلسوف للتفكيك الفكري الإسلامي المعاصر، بامتياز. على ما نعلم، لم يضع كتباً بالعربية، رغم علمه بها، وعمله على نصوصها، متوناً وهوامش؛ بل نقله إلى العربية، معرِّبه وشارحه الصّراطي، **هاشم صالح**. وندرَ أن وصلتنا منه نصوص لمعرِّبين آخرين، (مثل: **نافذة على الاسلام**، ترجمة صيّاح الجهيّم، دار عطية، 1996، بيروت؛ أو، **الإسلام، الأمس والغد** (مع لويس غارديه)، بترجمة من على المقلّد، دار التنوير، 1983، بيروت).

من السابق لأوانه تقويم مغامرات هذا العالم العربي ـ الفرنسي الكبير، فأعماله كثيرة ومستمرة، والموضوعات التي تناولها تستحقّ مجموعة أطروحاتٍ آكاديمية هادئة، تنتقدها ـ كما هي ـ بعين باردة. ولكن من المفيد، حالياً، الكلام على **المنهج الأركوني** في ضبط آليات التفكير العربي ـ الإسلامي، وعلى منهج

ثانيه، معرِّبه ـ شارحه، الملازم له كظلّه، في نقله من فرنسية راقية، إلى عربية راقية، مع شروحات وهوامش وزيادات، هي بذاتها متون أخرى على متون أركون.

هو ليس مستعرباً ولا مستشرقاً، بل عالم عربي بالفرنسية؛ يراهن على تقديم الإسلام للعالم الفرنكوفوني، ومن خلاله للعالم قاطبة، بعباراتِ العصْر ومناهجه ومصطلحاته الدقيقة، المتناسبة او المتقاربة من روح النصوص العربية الاسلامية، القرءآنية والفقهية والتاريخية السياسية التي اشتغل عليها هذا العلاَّمة بدأبٍ ونزاهةٍ وهاجس معرفي فريد من نوعه، في هذا العصر العربي الغني باستهلاكه الثقافي، والأقل غنىً في إسهامه المباشر في ما يسمّى «العولمة الثقافية» او المعلوماتية الثقافية (Infoculture). من هذه النافذة، جعل أركون الإسلامَ ساطعاً على العالم، علماً وفلسفة... فهل يفيد من ذلك ساسةٌ ومفكّرون آخرون، في بلاد تغلّب فيها التصفيق على التفكير، والاستهلاك على الانتاج؟

نافذة على الاسلام

☐ نحارُ، هنا، في تحديد المواقع التي اختارها محمد أركون ليطلّ من خلالها على الاسلام الواسع، بلا تحديد، مع انه قرءآنياً هو قَدَرُ مجموعات من الأُمم والشعوب، تختزن حالياً ثلثَ البشرية الراهنة، وتسعى ببطءٍ، للحوار مع ثلثيها الباقيين.

لكنَّ أركون لا يلبث، بعد نقده الشديد للمفاتيح الاستشراقية (راجع: مقدمة أطروحته عن مسكويه: **الإنسانية العربية في القرن الرابع عشر**)، أن يزوّدنا بمفاتيح عقده الاسلامي، القرءآني والتاريخي معاً؛ وفرضيته الثابتة هي المراهنة في المكان والزّمان على **إمكان معرفة الغرب علمياً للإسلام**، أو تخيُّل الغرب، ومعه العالم، لإسلام آخر، غير ما تصوّره أيديولوجيات (**الإرهاب السياسي**).

ينطلق من **العقل**، بوصفه محمد العاقل، الحكيم (أركون)، ويرى **القرءآن** عقلاً، ذِكْراً وتنبيهاً للعاقلات (لعلّكم تعقلون)، لذا جرى توصيفه عبر نصّه الذاتي بأنّه هو: الكتاب/ الفرقان/ المنزَّل/ المُبين/ الذِّكْر/ التنبيه/ العقل. والانسان أصله عقل، وكذلك نصوصه الموضوعة، والمستوحاة. غير ان محمد أركون يقدِّم إشارة لطيفة قوامها الكلام على (**خطاب قرءآني**) لا على (نصّ) بالمعنى المتداول في عصرنا (إذ لكل نص مؤلف، وسياق للتَّناص). فماذا يقصد؟ يعيدنا ابستمولوجياً إلى جدل الوحي والتنزيل، فيرى في القرءآن خطاباً تبليغياً. القرءآن تلاوة (قراءةً أولاً)؛ هو وحي، كلامٌ حيّ لوعيٍ بشري يقظان! ثم هو قراءة مطابقة

لخطاب مسموع (مقروء). أمّا **ولادة النص** أو تدوين ألفاظ القرءآن الكريم، فكانت في عهد عثمان (مصحف عثمان) ما بين 645 و656 م. إلى ذلك، يفتح أركون نافذة من عصرنا على بعض تجارب الاسلام المعاصر ـ تركياً مثلاً ـ ويتساءل عن علاقة الاسلام القرءآني والتاريخي بالعلمانية، وهل **أتاتورك** (مثلاً) هو حَدَثٌ منفصل أم بداية مسار ديمقراطي وتنوّعي، تعدّدي في العالم الاسلامي؟

أبرز أعمال أركون

نلفت إلى أن مقالات ودراسات أركون غير المعرّبة بعد، لا تدخل في هذه الجردة الأوليّة، الكافية لتكوين فكرة إجمالية عن أعمال هذا الباحث المتبحّر في مختلف محيطات المعرفة الاسلامية.

☐ الأخلاق والسياسة.

☐ بحث في علم الأخلاق.

☐ الإسلام.

☐ قراءات في القرءآن ـ انظر كتاب جاك بيرك (Relire le Coran).

☐ الإسلام، الدين والمجتمع.

☐ الفكر العربي ـ الإسلامي، نقد واجتهاد.

☐ الاسلام، أمس والغد ـ مع المستشرق لويس غارديه ـ بيروت، دار التنوير، 1983 ـ وفيه مقاربات مثيرة للرَّد على ما ذهب إليه جاك بيرك في كتابه المشابه، عنواناً: **العرب، أمس واليوم**.

☐ بحث في الفكر الإسلامي،

☐ أطروحته عن مسكويه:

الانسانية العربية في القرن الرابع عشر (دار الساقي، بيروت).

☐ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر (دار الساقي، بيروت، 1993)، وفيه بحث معمّق عن المتعالي والسياسي، من أبي حامد الغزالي إلى ابن رشد.

☐ الإسلام، أوروبا والغرب: رهاناتُ المعنى وإراداتُ الهيمنة، (الساقي، 1995).

☐ نافذة على الاسلام، (دار عطية، بيروت 1996، وفيه كشف جديد لما يسميه أركون: «التواطؤ الايديولوجي والوظيفي في آن واحدٍ بين وسائل الاعلام

التي تعرض يومياً أحداث الساعة الزاخرة والمأساوية غالباً في البلدان المسلمة وبين أدب الدراسات السياسية الإسلامية الذي يشدّد على «الأصولية» والتطرّف الإسلامي، والتيار الإسلامي الراديكالي والحركات الإسلامية، الخ». (**نافذة على الاسلام**، مقدّمة، ص 5).

☐ العلمنة والدين، الاسلام، المسيحية الغرب، (دار الساقي، 1990): «وحدَه **الموقف العلماني: بشرط ان نفهمه جيّداً**، قادراً على تحريك الأمور وطرح الاشكاليات» (م.ن. ص 7). هذا النص متوافر ضمن كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».

☐ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (الساقي، 1991): القراءات والرهانات، الاجماع والأرثوذكسية؛ عقل إلهي، خطابات بشرية.

☐ تاريخية الفكر العربي الإسلام (وعنوانه الفرنسي: نقد الفكر العربي الاسلامي)، صدر في طبعة أولى عن مركز الإنماء القومي/ بيروت، 1986.

☐ الفكر العربي، ترجمة عادل عوّا، دار عويدات، بيروت، 1983.

☐ الاستشراق، بين دعاته ومعارضيه (بالاشتراك مع برنار لويس، مكسيم رودنسون، فرانسيسكو غابر ييلي، آلان روسيّون، وكلود كاهين). صدر عن دار الساقي (بيروت، 1994). وفيه يتناول محمد أركون المستشرق **غوستاف ڤون غرونباوم**، منتقداً رؤيته للإسلام الحديث (ص 235) مع رد غرونباوم على نقد أركون لكتابه (ص 244).

☐ أخيراً، لا آخراً، سنة 1998، صدر له عن دار الطليعة (بيروت 1998) كتابه الأبين: كيف نفهم الاسلام اليوم؟ بعنوان: **قضايا في نقد العقل الديني**. وفيه يؤسّس محمد أركون **لمشروعه الابستمولوجي**، على ثنائية قطبية في الاسلام **القدسي** (Le Sacré)، **والمقدَّس** (Le Sacralisé)، كاشفاً ما نسمّيه: «التواصل المستحيل» في درس الإسلام اليوم؛ محاولاً خرق «حدود التقليد»، باسطاً الاسلام في آخر عباراته وصيغه المعاصرة أمام تراثه الحيّ من جهة، والعولمة الفكرية او الثقافية من جهة ثانية؛ مشدّداً على التسامح واللاتسامح في الخطاب العربي ـ الاسلامي، وفي الخطابات المحاورة او المُجاورة له.

معنى النقد؟

■ **أمّا** معنى النقد فهو حدّ المعرفة العميقة، معرفة تاريخ الاسلام، ومعرفة انثروبولوجيته، وعقله أو فكره الفلسفي. فهل هذا ممكنٌ إنجازه بريشة مفكّر واحد؟

ان المحابر متوافرة لمَن يرغب في الكتابة، ولكنَّ الأعصاب، قبل الأوراق والطباعة، هي التي تجعل الكثيرين يفضّلون الاستمتاع في «الهمبرغر الثقافي» و«السندويشات العلمية»، على صنعها في أطباق عربية، كما يفعل القليلون، وعلى رأسهم محمد أركون (م.ن. ص 9).

«وعندما أدعو إلى نقد العقل الإسلامي، كما يبادر آخرون إلى نقد العقل السياسي، أو العقل الشرعي، او العقل الجدلي، او العقل اللاهوتي، او العقل الأخلاقي. . . فإنّما أهدف إلى استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات او خارجة عنها».

وها هو يواصل سطوعه بين كوكبة عربية مغاربية كبرى: محمد عابد الجابري، عبدالله العروي، هشام جعيط، الخ. □

عادل إسماعيل (1928 ـ)
(ثنائيّات في التأليف واللغة والحياة)

الدبلوماسي المؤرّخ

□ متنوّع، لكن، تلازمه الثنائية، وتكاد تنطبق عليه في كل شيء. وُلِد عادل بن عُمر اسماعيل يوم 18/ 1/ 1928، في بلدة دلهون (إقليم الخروب) في الشوف، المحكوم بثنائية اسلامية ـ مسيحية واضحة، وتحديداً (ثنائية درزية ـ مارونية) من جهة، وثنائية (سنّية ـ مسيحية) من جهة ثانية في الاقليم الذي وُلِدَ فيه الكاتب، وغادره إلى المدينة (بيروت)، حيث انضافت ثنائية المدينة ـ الثقافة الى ثنائية القرية ـ الطبيعة. وعلى الصعيد اللغوي، لازمته ثنائية العربية ـ الفرنسية، على الأقل؛ كما لازمته ثنائية مماثلة على صعيد التأليف، تارة مع **ألفرد خوري**، وتارة أخرى مع شقيقه الدكتور **منير اسماعيل**. وفي مستوى المهنة تلازم المؤرّخ والدبلوماسي في سياق عملٍ قلَّما ينجح عادة ـ كما أفهمنا ذلك عبد الرحمن بن خلدون حين أعلن فشله في الجمع بين الرياستين العلمية والسياسية. إلاّ ان عادل اسماعيل، بجدليته، بل بوسطيّته وتعادليّته، عرف للمرة الأولى كيف يكون دبلوماسياً ماهراً دون ان يخون علميّة المؤرخ، وكيف يكون مؤرّخاً واقعياً، دونما استخفاف بحساسيات «الطوائف» التي نبّهته مبكّراً الى حساسيات الدول ومصالحها وعلائقها.

الدكتور السفير الباحث المؤرّخ الدبلوماسي ـ عادل اسماعيل ـ: كوكبة ألقاب علميَّة اجتمعت حول هذا الرجل الهادىء، ابن منطقة الشوف التي حملت قلق تاريخ لبنان الحديث ـ المعاصر وقدرة أهاليه على التسوية او الحرب. فهو من منطقة يسودها على الأقل **منطقان**: منطق العروبة ومنطق ممانعتها، بأسماء شتى،

بعضها **الانعزال** (عند انطون سعادة* وكمال جنبلاط*، المفكر السياسي المعجب بعادل اسماعيل منذ كتابه الأول، **تاريخ لبنان 1958**)، **وبعضها الفينيقية** (عند مواطنه الآخر الموسوعي الكبير **فؤاد افرام البستاني***، **سليل البساتنة الباحثين الكبار في مجال اللغة العربية**)، **وبعضها الآخر الطائفية التي تجعل التاريخ نفسه تاريخ طوائف أو مذاهب لا تاريخ شعب او جماعة واحدة** (**جواد بولس، شعوب وحضارات الشرق الأدنى**). وفي المقابل، هناك ابن منطقته العلاّمة الكبير **جورج انطونيوس**، صاحب كتاب «**يقظة العرب**» بالانكليزية وبالعربية (دار العلم للملايين/ بيروت). □

في هذا المناخ الجغرافي ـ السياسي والثقافي، نهض عادل اسماعيل إلى العلم والدبلوماسية وكتابة التاريخ.

هو مجاز في الآداب والحقوق من جامعتي السوربون وليون (فرنسا)، وفي التاريخ. نال دبلوم دراسات عليا في التاريخ من جامعة السوربون، وفي الأدب من جامعة القديس يوسف في بيروت. لكنه أوقف مساره الثنائي او الثلاثي على الصعيد العلمي، واكتفى بدكتوراه الدولة في التاريخ.

وهو الدبلوماسي اللبناني المشهود له ما بين 1960 و1990، الذي توَّج مهنته الثقافية بدبلوماسية في الأونيسكو.

إنَّه الأول في تصحيح صورة تاريخ لبنان والمشرق العربي: تصحيحه بالوثيقة، بالصورة، بالواقعة، لا بالفكرة الايديولوجية، ولا بالرغبة الشخصية، ولا بدافع الهوى او الهوية. من هنا كان احترام الجميع له: من صديقه الأمير موريس شهاب، والدكتور خوري، الطبيب ـ المؤرِّخ (شريكه الأول في التأليف، وبينهما فاصل طويل من العمر) وكمال جنبلاط الذي استشهد به في أعماله، وجادل بحججه أخصامه او منافسيه.

وحده، مع عقله وعلمه الموضوعي، من كبار مؤرِّخي الوثائق في لبنان والمشرق، ربحته الآداب والدبلوماسية والعلوم التاريخية والانثروبولوجية. تكوينه الأدبي اندرج مع أخلاقياته ومكوّناته الحقوقية ـ القانونية، في مهمّة كبيرة: **مهمّة المؤرِّخ العلمي في «منطق اللاعلم» وطوائفه**. من هنا جاءت وثوقيته وموضوعيته، معزّزةً بوضوحه، لتقدّم كلها لوناً جديداً من **الخطاب التاريخي العربي** المتجدّد. يُعَدّ عادل اسماعيل، في شهادات معاصريه: «**مدرسة جديدة في ميدان التوثيق والبحث العلمي؛ ربط مناهج العلوم ببعضها: الأدب والسياسة والتاريخ**».

المثاقفة في الفكر التاريخي

آخر المضمار، الذي لمَّا ينته، استحق عادل عُمَر اسماعيل أوسمة وجوائز. فماذا بعد؟ رأى مبكّراً، منذ الخمسينات وهو طالبٌ في السوربون، على ضفاف ماسينيون وفكره الاستشراقي، ان الانحياز لا يكفي لجعل ضفتي النهر جامعتين لمسار واحد. وعليه لا بد لتيّار علمي، مهما بلغت موضوعيته، ان يمتد إلى ضفاف ومصبّات وفي مناخات وآفاق. هكذا اكتشف عادل اسماعيل نفسه باحثاً، بالأدب والسياسة والثقافة، عن تاريخه، وتاريخ منطقته، المبرمج في نصوص على مقاييس مصمِّمي الأزياء السياسية في كل عصر. أما هو فيرغب في أن ينطلق من الفرع إلى الأصل، إلى الأشمل والأعلم، أي الأكثر عالمية، فراح يطبّق تطلعه المنهجي هذا على نفسه. فانطلق بعمله من لبنان إلى العرب، والاسلام، والعالم.

ينبّهنا في كتابه الأخير«أزمة الفكر اللبناني» إلى انطلاقة مهنته كمؤرّخ: «ولذا قرّرت. منذ سنة 1951، ان أقوم بمحاولة إخراج تاريخ لبنان من بوتقته الضيقة، ومن عقلية القلعة الموصدة والتقوقع الفكري، بفتح الأبواب والنوافذ له، ليطلّ منها على آفاق جديدة، وعلى مناهل العلم في العالم، وينطلق إلى المدى الرحب، عن طريق إيجاد مصادر جديدة له، مخطوطة وذات صفة رسمية، وذلك بجمع الوثائق الدبلوماسية والقنصلية، ولاسيما ما يعود منها إلى الشؤون السياسية والاقتصادية والثقافية والسياسية المتجمّعة في المحفوظات الوطنية الفرنسية، وفي خزائن وزارة الخارجية في باريس، ومحفوظات غُرَف التجارة في مرسيليا وبوردو وليون وغيرها من الحواضر الفرنسية؛ على ان أنتقل للغاية ذاتها، بعد إنهاء دراستي في السوربون، إلى الحواضر الأوروبية الكبرى. وجاءتني الفرصة المناسبة لتحقيق هذا المشروع بالتعاون مع أستاذي وصديقي الكبير الأمير موريس شهاب، مدير عام الآثار، آنذاك. وبدأت منذ تلك السنة (1951) بوضع هذا المشروع في حيّز التنفيذ» (صص 26 ـ 27). فماذا أنجز المؤرِّخ عادل اسماعيل على مدى 50 عاماً من مهنته العلميَّة الشَّاقة؟

☐ انجازاته العلمية

كان هاجسه المعرفي سبَّاقاً لإمكاناته المحدودة حين حلم بقراءة في جسد التاريخ المشرقي العربي، الذي صار يقدِّم لقرائه مفككاً، شبه ميت، مفخَّخاً، وغالباً بلا روح، إن لم تكن «روح مضادة» لصانعي تاريخه وحاملي قضاياه في لبنان وسورية وفلسطين ومصر والعراق، الأقطار العربية التي تقع في جبهة «المشرق العربي».

■ **السياسة الدولية**، مرجع وثائقي وتحليلي كبير، يقع في خمسة أجزاء، ويتناول المرحلة الممتدة من العام 1453 حتى العام 1939. وضعه بالتعاون مع **إميل خوري ومنير إسماعيل**.

■ **تاريخ لبنان**، وضعه سنة 1958، ويغطي المرحلة الممتدّة من القرن الثامن عشر حتى اليوم، ويقع في جزئين؛ وكأنّه، فيه، يحقق ما تمنّاه جبران خليل جبران حين صرخ في مطلع القرن العشرين: «لكم لبنانكم ولي لبناني»، فقدّم عادل اسماعيل صورة موضوعية لبلدٍ، يرى فيه الجميع صوَرهم في مراياه، وهذا ما سيثير الإكليروس ضده، لا لأنَّه مسلم، وهو العقلاني المتسامح، وحسب، بل لأنّه فضح جانباً من لعبة التعمية التي سار في ركابها مؤرخو الطوائف المتخاوفة والمتعاكسة حتى الاقتتال. ومنذ ذلك العام، ظهر في لبنان مطلب **«كتابة تاريخ موحَّد»** لكل لبنان واللبنانيين، وهذا ما لم يتحقق بعد. وحين حصوله، ستكون أعمال عادل اسماعيل ومنير اسماعيل من أولى مصادر الكتابة الموثوقة!

□ الوثائق الدبلوماسية والقنصلية:
Documents Diplomatiques et Consulaires

تقع في 43 مجلّداً، وتشكّل بذاتها مكتبة تاريخية للمنطقة، ولكنّ من زاوية المحفوظات الأوروبية، في ظل غياب التوثيق العربي. إلاّ ان متروكات ومخطوطات عربية، ومذكرات تستحق الذّكر والإضافة إلى هذا الرصيد العلمي الكبير.

■ **الجديد في التاريخ**، صدر سنة 1968، في ثمانية أجزاء.

■ **لبنان، تاريخ شعب**، بالفرنسية والانكليزية، سنة 1965.

■ **تاريخ لبنان الحديث**، سنة 1990، بالتعاون مع منير إسماعيل (في عدّة أجزاء).

■ **الصراع الدولي في الشرق العربي** سنة 1990، بالتعاون مع منير إسماعيل، في عدّة أجزاء: ـ عهد الولاة في الدولة العثمانية ـ الوجود الروسي في شرقي المتوسط ـ حملة بونابرت ـ محمد علي في بلاد الشام (1771 ـ 1832) ـ الأوضاع الاجتماعية والنشاط الاقتصادي والثقافي (1670 ـ 1945).

□ تاريخ البلدان العربية

□ **في المحفوظات الدبلوماسية**، بيروت 1992 (دار النشر للسياسة والتاريخ).

■ **أزمة الفكر اللبناني في كتابة تاريخ لبنان وفي توثيقه**، بيروت 1997، (دار النشر للسياسة والتاريخ).

أمّا كتبه الأخرى التي ستصدر تباعاً، فنذكر منها: **إشكالية الطائفية في كتابة تاريخ لبنان؛ تاريخ لبنان في عهد فخر الدين المعني الثاني (1590 ـ 1633)؛ عهد الفوضى والاضطرابات في جبل لبنان 1841 ـ 1860)؛ المردائيّون** (المردة): مَنْ هم؟ من أين جاؤوا؟ علاقاتهم بالجراجمة والموارنة، الخ.

وفيه يقول زميله السفير **نصري سلهب**:

«هذه **الموسوعة** (الوثائق الدبلوماسية والقنصلية) التي قامت القيامة بسببها في بعض الأوساط اللبنانية، منحتها الأكاديمية الفرنسية ـ وهي أعلى وأرقى مؤسسة ثقافية في فرنسا ـ جائزتها الكبرى لعام 1989. وها هوذا عادل اسماعيل يغدو من أصحاب السوابق: مرة ينال الجائزة الكبرى للأكاديمية الفرنسية، ومرة ثانية جائزة ابن سينا الذهبية للثقافة التي تمنحها منظمة الأونيسكو لرؤساء الدول وكبار رجال الفكر في العالم». (**أزمة الفكر اللبناني**، م.س. ص 10).

وفي نفسه يقول لنا عادل اسماعيل:

«تلقيت هذه الحملة الشرسة برحابة صدر اقتناعاً مني انها جاءت، من جهة، في سياق العقلية الضيقة التي كانت من أبرز أسباب الحرب اللبنانية سنة 1975 واستمرت بضراوة أشدّ في أثنائها، وانها تأتي، من جهة ثانية، تعبيراً عن الصراع الذي يقوم دائماً حول حركات التجديد والاصلاح، وهو صراع قديم في تاريخ الأمم. وما من مجدّد في جميع بلدان العالم إلاّ ولقيَ الأمرّين من المتزمتين أصحاب الرفض وأعداء حركات التطور. وفي التاريخ دروس وأمثلة كثيرة في هذا المجال. وأي مجدّد لم تطله ألسنةُ السفهاء، وأرباب التعصّب الأعمى، ولم يكتوِ بنار الحسد والحقد» (**أزمة الفكر اللبناني**، ص 96).

ويوضح الدكتور **منير اسماعيل** منهج أخيه في هذا السياق، بقوله (م.ن. ص 111).

«لقد آل عادل اسماعيل على نفسه، منذ بداية الأزمة ضد موسوعة «الوثائق الدبلوماسية والقنصلية...» ان لا يرد على المعترضين والمتحاملين اذا كانت

مواقفهم قائمة على أساس العصبية الطائفية. وموقفه هذا يعود إلى اقتناعه، ان لا جدوى من أي حوار يقوم على مثل هذه الأُسس. وفي هذا المجال، أقام العديد من الندوات الصحفية، وألقى الكثير من المحاضرات تحدّث فيها بإسهابٍ حول هذه الأمور، وأوضح طرق توثيقه وكتابته. ولم يكن يتوانى، في هذه النّدوات والمحاضرات، عن الدعوة إلى التجديد في مقاييسنا ومفاهيمنا لنخرج تاريخ بلادنا من الحلقة المفرغة التي زُجَّ فيها، وندفعه إلى الأرض الرحبة، في الهواء الطلق المنعش، وننفض عنه غبار الجمود الذي تراكم عليه طوال أجيال»!

■ صدر له صيف عام 2000 كتاب «**المردة**» أو المردائيون، وهو استرجاع لمشروع أطروحة في التاريخ السياسي اللبناني■

أحمد أمين: فلسفة العقلية الاسلامية
(1886 ـ 1954)

□ فَيْض العَصْر الحرّ

وُلِدَ في القاهرة سنة 1886، وهو مسكونٌ بحلم النهضة، فراح يقرأُ ويكتبُ بلا هوادة، حتى فَقَدَ بصره وهو يُملي الجزء الأخير من «**ظهر الاسلام**»، وغادر عالم الكون والكتابة سنة 1954. تلميذه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الذي استكمل الجزء الرابع من «ظهر الاسلام» وأعدَّه للنشر، قدَّم له متسائلاً: «أين تعلّم أحمد أمين **الفلسفة**، وعلى أي الأشخاص أخذها وعرفها؟ الحقّ أنَّه علَّم نفسه بنفسه، إلى جانب نزوع فطرته إلى محبّة الحق وإيثار الحكمة. وليست الفلسفة شيئاً آخر إلاّ معرفة الحقيقة لذاتها [...]. فمنذ شروع أحمد أمين في التأليف، نرى أنه يترجم كتاب «**مبادىء الفلسفة**» [...] ثم تراه بعد ذلك يؤلِّف مع الأستاذ زكي نجيب محمود* كتاب «قصة الفلسفة اليونانية»، ثم «قصّة الفلسفة الحديثة» [...] وقد ألَّف كذلك كتاباً منذ نحو ربع قرن مضى، **في الأخلاق** للمدارس الثانوية، بسط فيه المذاهب الأخلاقية المختلفة [...] وتقوم هذه الفلسفة التي انتهى إليها، على دعائم ثلاث هي **الدين والعلم والاجتماع** [...]. و«**النظر بالعقل في العقل هو الفلسفة على التحقيق**» (ظهر الاسلام، ج 4، ص 7 و9).

ويقوّم الأهواني إبداع أستاذه ـ الذي درس عليه اللغة العربية في الجامعة المصرية سنة 1927 (جامعة القاهرة حالياً) ـ والذي فاضَ به عصرُه، فيقول: «**كان أحمد أمين حرّ الفكر إلى أبعد حدود الحرية، لا يقول إلاّ ما يعتقد ولا يحفل إلاّ بالحقّ وحده، لا يهمّه مصانعة ذوي السلطان، أو تملّق الجماهير او مشايعة**

الأهواء. وتبدو هذه الحرية في الجهْر باعتقاداته الدينية، على الرغم من مصادمتها لمشاعر الجمهور ومخالفتها للمألوف من التقاليد الطويلة الأمد. جاهر بالانتصار لمذهب المعتزلة، أهل العقل في الاسلام، ونادى بالرجوع اليه، مع ان المسلمين عارضوا ذلك المذهب منذ القرن الرابع (. . .). وجاهر برأيه في الشيعة ومعتقداتهم حتى كاد يصيبه من جرّاء ذلك محنة عظيمة، حين كان ببغداد، بعد ان أصدر **فجر الاسلام**. فنحن نرى انه لم يُبالِ بالسنَّة كما لم يُبال بالشيعة في سبيل إعلان رأيه وحرية فكره. وهذا هو شأن الفلاسفة. وقد صحبته هذه الحرية في جميع آرائه الأخرى، سياسية أو اجتماعية او أدبية، كما يتّضح من النظر إلى مجموعة مقالاته التي جمعها في كتابه الآخر الحافل، **«فيض الخاطر»**. ومن شاء ان يستقصي مذهبه الفلسفي في الحياة، فعليه ان يتتبع تلك المقالات». (م.ن. ص 11).

اشتهر **أحمد أمين** بوضعه اول موسوعة في الفكر العقلي العربي، موسوعة فلسفية حضارية لفهم تاريخ العرب الفكري منذ الاسلام حتى النهضة. فكان جهدُه محصوراً في هذه المادة الصعبة، التي فاض بها خاطرُه على عصرنا الحرّ، فأبدى أفكاراً وآراءً انتقادية، ضاق بها الحكّام حين أدلى بها سواه ـ كما فعل الشيخ علي عبد الرازق*، مثلاً، في كتابه «الاسلام وأصول الحكم». وكانت موسوعته في ثلاثة عناوين كبرى: **فجر الاسلام** (جزء)؛ **ضحى الاسلام** (ثلاثة أجزاء)؛ **وظهر الاسلام** (أربعة أجزاء).

I ـ التجديد وفقر الأدب العربي

■ فيض الخاطر (مقالات أدبية واجتماعية)، الصادر عن مكتبة النهضة المصرية (القاهرة، 1956) يستحق نظرةً عقلية، قبل الولوج في عالمه الموسوعي الفكري. في باب تجديد الأدب، يكتشف الأمين فقرَنا العربي الإبداعي «في التعبير»: «هو أنَّ الأدب العربي الحديث أدب ارستقراطي، لا أدب شعبي، وأعني ارستقراطية العلم لا أرستقراطية المال، [. . .] وليست أُمّة من الأُمم الحيّة، الآن، بين لغتها اليومية ولغتها الأدبية من الفروق ما بين اللغة العربية واللغة العامية». (**فيض الخاطر**، ص 10).

II ـ نقد الأُسرة الأبويَّة

تحت عنوان **«حياتنا مربّى بلا خبزا»** انتقد أحمد أمين الأسرة الأبويَّة: «في

السنين الخمس الأولى من حياتي كان يقوم على تربيتي **أسرتي وحارتي**. أمَّا أسرتي فكانت أباً وأمّاً وإخوةً وأخوات فقط؛ فهي من هذه الناحية من خير الأسر؛ فلا أهل للأب ينغّصون حياة الأم، ولا أقارب للأم ينغّصون حياة الأب، فليس هناك نزاع بسبب الأقارب يُفسِد على الأسرة سعادتها كما يحدث في كثير من العائلات. ولكنْ **كانت أُسرتنا أُسرة أبوية، أي ان الأب فيها هو السلطان الأعظم والحاكم المستبدّ، ولا شيء للأم ولا للأبناء والبنات**. فالأبُ بيده المال، وبيده وضع الميزانية، بل هو الذي يتحكّم فيما نأكل كل يوم وصنفه، ولا يحدث شيء في البيت من غير إذنه، والأم والأولاد ليس عليهم إلاّ الطاعة من غير جدال. . .» (**فيض الخاطر**، ص 214 وما بعدها)؛ ولا ندري إن كان أحمد أمين قد لاحظ في هذا النص أنَّه يكشف عن أخطر ما في العقلية العربية (الاستبداد الوراثي) وهو يدرسها في ماضيها، فإذا بها مختصرة في حاضره؟

III ـ الجمود إلى متى؟

حين يجري توارث الاستبداد، لا بد من منع التجديد بتجميد التطور، في مستوى العين والعقل والعالم. هذا ما جعل أحمد أمين يبحث عن مخرج: «أما هذا الجمود وإغلاق العين عمّا يحصل. فنتيجة إهمال الساسة الفقه الاسلامي، والاتجاه الى غيره من القوانين الغربية، كما حدث في عهد الخديوي اسماعيل. فقد روي أنَّه طلب من جمهرة العلماء أن يجمعوا له الأحكام من سائر المذاهب المختلفة، ولا يتقيّدوا بمذهب واحد، وان يعدلوا عن بعض المسائل في مذهب الى غيرها أصلح منها في مذهب آخر، فلم يقبلوا. فاضطر الى التشريع على أساس القانون الفرنسي وإنشاء المحاكم الأهلية. فكان ذلك ضربةً كبرى على التشريع الاسلامي. **ولو كان مصطفى كمال قد رأى من علماء المسلمين مرونةً واجتهاداً، لما التجأ إلى القوانين الأوروبية ينقلها بحذافيرها من غير مراعاة لوطنه، ومن هنا نرى اننا نحتاج إلى ثورة فقهية، وثورة أدبية بجانب الثورة السياسية. . .»**. (**فيض الخاطر**، ص 248).

هذا المطلب شغل المفكّرين العرب الأحرار في القرن العشرين، من طه حسين* وعلي عبد الرازق*، ومحمد النويهي (نحو ثورة في الفكر الديني)، إلى عبدالله العلايلي* (أين الخطأ) وسواه ممن وردوا في هذا المعجم.

IV ـ مفاصل العقلية العربية:

1) عمل أحمد أمين الموسوعي هو أول جهد عربي حديث لدرس «الحياة العقلية» العربية منذ صدر الاسلام حتى عصرنا. وهو على أهميَّته وشجاعة واضعه، لا يخلو من هِناتٍ، فيستدعي مراجعاتٍ نقدية وتأليفات أخرى. والطريف ان أبرز أركان النهضة الثقافية العربية ـ طه حسين ـ وقفَ منذ البداية إلى جانب مشروع أحمد أمين فقدّم لفجر الاسلام ولضحى الاسلام... فقال: «... أريد ان أتحلل من هذه القيود لأشهد بأن زميلي **أحمد أمين** قد نهضَ بهذا العبء من درس الحياة العقلية العربية كأحسن ما ينهض الرجل ذو الضمير العلمي بعبء من الأعباء. نعم أريد ان أتحلّل من هذه القيود فأشهد بأنَّ زميلي أحمد أمين قد استطاع ان يكشف لنا ببحثه عن رجل لم نكن نقدر ان نراه، فقد كنا نعرف له كفايته ومقدرته كعالم أديب، جَدَّ حتى **تثقّف بالثقافة الأجنبية** الأوروبية، ولكنا لم نكن نقدر ان يكون قد أخذ من هذه الثقافة بأدق حظ وأقربه إلى الاتقان والكمال، فأحسن العمل بمناهجها والاستعمال لهذه المناهج...» (**فجر الاسلام**، مكتبة النهضة المصرية، ط 15، القاهرة، ب.ت).

ويضيف طه حسين (مقدمة فجر الاسلام، ذ): «والحياة الأدبية هي الخلاصة الفنية، وهي في الوقت نفسه مرآة لكل ما اضطربت به الأُمَّة العربية في حياتها العقلية والسياسية، وهي في الوقت نفسه الخلاصة والمرآة لألوانٍ أخرى من الحياة لا تمسّ السياسة ولا تمسّ التفكير العقلي الخالص، وهي كالحياة السياسية والعقلية محتاجة إلى العناية والتحليل والتدقيق...» ويختم: «واستقللت بدرس الحياة الأدبية، ولكننا قرأناه جميعاً (عبد الحميد عبادي/ طه حسين وأحمد أمين) وأقررناه. فنحن جميعاً شركاء فيه على هذا النحو». (كانون الأول/ ديسمبر 1928). هذا يعني ان فجر الاسلام، وكذلك ضحى الاسلام، كتاب مُوثَّق ومحكَّم من قبل أعلام العصر.

2) نماذج من فجر الاسلام:

أ) التمازج العقيدي: «حتى العقيدة الإسلامية لم تخل من تأثر بهذا الامتزاج. أتظن ان الفارسي او السوري النصراني او الروماني او القبطي، اذا دخل في الاسلام، امّحت منه كل العقائد التي ورثها من آبائه وأجداده قروناً؟ وفهم الاسلام كما يريد الاسلام من تعاليمه؟ كلا! لا يمكن ان يكون ذلك، **وعلم النفس يأباه كل الإباء، فللفارسي صورة للإله غير صورة النصراني الروماني، وهما غير صورة النصراني المصري**، وللألفاظ المستعملة في الديانات كجهنم والجنة وإبليس

والملائكة والآخرة والنبيّ ونحو ذلك من معانٍ عند كل من هؤلاء تخالف المعاني التي يتصوّرها الآخر. . .» (فجر الاسلام، ص 94).

ب) الإسلام والاستكتاب:

«فلما جاء الإسلام استكتب رسول الله (ﷺ) بعض هؤلاء الذين يعرفون الكتابة، لكتابة ما ينزل من القرءآن، فكان أول مَنْ كَتَبَ له، مقدمه المدينة، **أُبيُّ بن كعب** الأنصاري، فكان أبيٌّ اذا لم يحضر، دعا رسول الله (ﷺ) **زيد بن ثابت** الأنصاري، فكتب له؛ فكان أُبيٌّ وزيد يكتبان الوحي بين يديه وكتبه إلى مَن يكاتب من الناس ومَن يقطع وغير ذلك. وأول مَن كتبَ له من قريش **عبدالله بن سعد بن أبي سرح** [. . .] ثم كتب له **عثمان بن عفان، وشرحبيل بن حسنة وأبان بن سعيد، وخالد بن سعيد، والعلاء بن الحضرمي، ومعاوية بن أبي سفيان** [. . .]. وحتى **هؤلاء الذين كانوا يكتبون الوحي لم يكونوا مهرة في الكتابة، ولا كتابتهم سائرة على نمط واحد**، ولا خاضعة لقوانين الإملاء [. . .] وسبب ذلك ـ كما يعلله ابن خلدون ـ ضعفهم في صناعة الخط، وانهم لم يبلغوا حدَّ الإجادة فيها». (**فجر الأسلام**، صص 141 ـ 142).

3) ضحى الاسلام:

يكشف أحمد أمين عن الصعوبات التي يواجهها الباحث في «**تاريخ عقل الأُمّة**»، ولاسيما «تاريخ دينها» أو أديانها: «والمذاهب الدينية قد يكون الباعث عليها غير ما ظهر من تعاليمها؛ قد يكون الباعث عليها سياسياً، وهي في مظهرها الخارجي مجرّدة من كل سياسة؛ وقد يكون الباعث لها افساد الدين، فتتشكل بشكل المتحمس للدين، الخ. أمّا صديقه طه حسين فيصفه وكأنه في معركة الكتب الكبرى: «أستطيع ان أقول إن **أحمد أمين** حينما انتدب لتأليف هذا الكتاب قد اتخذ لأمَةَ المحارب، ووضع أمام عينيه غَرَضاً أقسم ليبلغنه، او ليعدلن عن إظهار الكتاب؛ وهذا الغرَض هو: **تخليص الحياة العقلية الاسلامية في القرن الثاني من الغموض والابهام**. . .» (**ضحى الاسلام**، ج 1، ص. . . (ك)،). يكشف في الجزء الأول وجهاً من وجوه «الزندقة» في محنة الكاتب عبدالله بن المقفّع؛ وفي الجزء الثاني من **ضحى الاسلام** (ص 3) يكشف عن اتجاه بعض الباحثين المُحَدثين في نشوء العقل البشري، «إلى ربط المظاهر العقلية وتطورها بالحياة الاقتصادية، ورأوا ان تطوّر العقل تابع للتطور الاقتصادي، وان ما يطرأ على الأُمّة من تغيّر في العادات والأخلاق والحياة العلمية والفنيَّة والفلسفية ليس إلاَّ نتيجة طبيعية لما طرأ عليها من تغيّر اقتصادي. . .». وفي الجزء الثالث من **ضحى**

الاسلام (ص 4) يؤشر على مخاطر المسائل السياسية، ولاسيما **مسألة الخلافة**، فيقول: «ولو نظرنا الى المسألة بعقلنا اليوم لقلنا انها مسألة سياسية بحتة، فالدين لم يقيّد المسلمين فيها بشكل خاص، ولا بشخص معيّن، وكل ما قيّدهم به ان ينظروا الى الصالح العام (. . .) فإذا حدث خلاف بين أولي الرأي فيما يتبع وفيمَنْ يختار، فالخلاف السياسي، كالذي يكون بين الأحزاب السياسية اليوم. . .».

4) ظُهر الاسلام:

صدر في أربعة أجزاء ما بين 1945 و1955، بدون تقديم من طه حسين، كما ذكرنا. وفي تعليله **غياب التفلسف العربي**، يذكر أحمد أمين (**ظهر الاسلام**، ج 2، ص 127): «لم يكن العرب يعرفون الفلسفة، لأنها ليست من طبيعتهم، فقد اشتهروا بأنهم أهل لسن، لا أهل فلسفة عميقة، وهم أقرب إلى الحكمة منهم إلى الفلسفة». فهل تغيّرت طبيعتهم حتى تفلسفوا؟ أم انهم تثاقفوا؟ وتفاكروا؟ «إنما عرفوا الفلسفة بعد ان اختلطوا باليونان والفرس والهند والروم، ونقلوا إليهم كتبهم الفلسفية». الجزء الثالث من **ظهر الاسلام**، صدر في حياة مؤلفه، وبتقديمه «ولم يكن قصدي أنْ أؤرّخ الحياة السياسية، لأنَّ مهمتي هي الحياة العقلية لا الحياة السياسية» «فلم أتعرّض لشرح الحياة السياسية والاجتماعية إلاَّ بالقدر الذي يلقي ضوءاً على الحياة العقلية. . .». يبقى أن نتفكّر في العلاقة العلمية ما بين العقلي والسياسي في الفكر، وفي إمكان الفصل الحادّ بينهما، ما دام الديني ينزع في أيامنا منزع السياسي، ويحاول إحلال «الجماهيري» محل «العلمي»! «يظهر ان منشأ الفلسفة في الأندلس كمنشئها في المشرق، فقد نشأت الفلسفة في المشرق من الطب والتنجيم لعناية الخلفاء بهما. . .» (**ظهر الاسلام**، ج 3، ص 232 وما بعدها). فهل هذه العناية من الخلفاء غير سياسية، مثلاً؟

حسن محسن الأمين: مؤرّخ الخِلافات
(1908 ـ شقرا)

الأديبُ المؤرّخ

■ هو السيد حسن بن العلاَّمة السيد محسن الأمين؛ المولود في شقراء جبل عامل (جنوب لبنان حالياً) سنة 1908 م، وما زال فتىً، عازباً، عاشقاً للعلم وللحياة وللروابي العاملية حيث ترعرع قبل انتقاله مع والده إلى دمشق لمتابعة المقارعة الكبرى ضد الانتداب الفرنسي. سليل أُسرة دينية ـ سياسية، أخذ عن والده الجانب الأدبي والثقافي، واكتفى في حياته الخاصة بنمط خاصٍ به. درس في الحوزة المحسنية على والده، ومع ذلك لم يصبح شيخاً او فقيهاً. ومن الحوزة إلى التعليم الحديث، قطع السيد حسن الأمين الشَّعْرةَ بين القديم والجديد، منحازاً للجديد في الحاضر، وفي نقد القديم الذي ملأ مسامعه منذ كان طفلاً. انتسب إلى **الجامعة السورية**، في دمشق، التي كانت وحيدةً آنذاك في كل سوريا، وكانت مخصّصة لتدريس الطب والحقوق. فدرس فيها الحقوق، فيما عينه على التاريخ، وقلبه على الأدب والشِّعْر!

هو في حقيقته الثقافية **أديبٌ/ مؤرِّخ**، أو محقّق/ إخباري، بأسلوب انتقادي سجالي، يتقلب بين العلم الموضوعي والانحيازات الاعتقادية. ليس ايديولوجياً، لكنَّه، بين عروبة واسلام، يقبس بهما ما يقرأ ويسمع ويرى.

سنة 1933، جرى احتفاءٌ بالشاعر **أحمد رامي**، فشمَّر عن ساعديه وهو في الخامسة والعشرين، مطلقاً شاعريته من قمقم مواجده، مباهياً بوطن العروبة الذي لا تلين قناته:

«حَـدِّثْ عـن الـنّـيْـلِ الـشّـقـيـق فـنـيـلُـكُـمْ تـشـتـاقُـهُ وتـحـبُّـهِ أخـواتُـهِ
مـا بـالـه يـجـفـو الـعـروبـةَ، إنَّـهـا تـدمـي قـلـوبَ بـنـي أبـيـهِ، جُـفـاتُـهُ»

عصبيته، بل التزامه القومي، للعروبة قبل أي شيء آخر؛ فبعد السعي العربي والاسلامي في القرن التاسع عشر لأجل النهوض اللغوي والأدبي والثقافي، سعى جيل حسن الأمين، منذ مطلع القرن العشرين وحتى آخره وراء استنهاض العرب فكراً، ونضالا، وتحرّرهم، وتحرير أراضيهم ولاسيما ما تساقط منها ـ بعد سقوط الدولة العثمانية ـ في أيادي المنتدبين، الذين حاولوا منذ نابليون الأول ان يصوّروا أنفسهم وكأنَّهم هم «خلفاء المسلمين» الجدد. وعلى هذا الزعم، والانكسار الداخلي بين المسلمين وبين العرب، عرب القبائل والمذاهب والطوائف، قامت قيامة المجاهد المجتهد السيد محسن الأمين الذي وضع سنة 1929 «رسالة التنزيه»، وفيها ردٌّ صريح على بعض العادات والتقاليد التي راح يدخلها الأعاجم (مثل عاشوراء بصيغتها الايرانية) إلى الأوزاعي (ضاحية بيروت) والنبطية (عاصمة محافظة النبطية حالياً). ودارت سجالات في الثلاثينات، وتدخلت السلطات الفرنسية، ضد الاصلاحيين العروبيين الإسلاميين، فكان انتقال السيد محسن إلى دمشق، ومعه أولاده؛ وفي العام 1932 نشر ولدُه السيد حسن ردّاً على مناهضي رسالة التنزيه، في مجلة **«المعرفة»** المصرية، كان في تجربته الجديدة، المقال التاريخي رقم واحد.

■ مفارقات السيِّدين

عاش طويلاً في ظلّ أبيه، صاحب «أعيان الشيعة» ومؤلفاتٍ أخرى كثيرة. لكنَّه خالفه في أمور كثيرة، أبرزها:

□ أنّه أحبَّ كثيراً، ولم يتزوّج ابداً؛ تمثلاً بنصير الدين الطوسي، «بطل الاسلام في عصره»، عصر مواجهة تيمورلنك وجنكيزخان. . . عصر الغزوات والتدمير، بعد الحروب الصليبية وسقوط الامبراطورية العبّاسية، كما يقول شخصياً في مشافهة بيننا وبينه!

□ انه بين الديني والسياسي الذي شغلَ والده مدى عمره، وجعله يرى في العروبة النزيهة أساساً سياسياً صالحاً لتفاكر المذاهب وتعارفها، وتقاربها في إسلام نهضوي، متجدّد، اختار هو الأسلوب الأدبي، فاكتفى بمتابعة والده، أولاً، في أعيان الشيعة الذي انتهى بوفاة والده عند الحرف سين، فأكمله حتى الحرف (ياء)، فكان بذلك من الفاردين في التواصل بين الوالد والولد على صعيد البحث العلمي؛

وهكذا، ظهرت للمرة الأولى في عصرنا موسوعة علمية عربية عن «**أعيان الشيعة**» (أو الاعلام)، مقابل عدّة موسوعات شيعية، جرى إعدادها ونشرُها في طهران وسواها. بلغت الموسوعة المنقّحة عشرة أجزاء.

□ لم يكتف السيد حسن الأمين باكمال موسوعة أبيه، بل تناولها بالنقد الموضوعي، مكتشفاً نواقصها، متمماً ثغراتها، تحت عنوان: «مستدركات أعيان الشيعة».

■ الموسوعي المتجدِّد

حسن الأمين، أستاذ، متورخ وأديب؛ ليس شيخاً ولا فقيهاً، لا رجل دين ولا رجل سياسي. فقد طغت عليه نشأته **الموسوعية**، فكانت مسيرته باتجاه التخصص في التاريخ الفكري والوقائعي، وفي هذا التوجه، المتناقض مع جمع المال والغنى، يقول:

شُغِلنا بطلبِ العلمِ عن طلبِ الغنى
فصارَ لهم حَظٌّ منَ الجهلِ والغِنى
وصار لنا حظّ من العلمِ والفَقْرِ

عاش لكلمته، ولكنها لم تشبعه ولم تغنِه عن جوع. فهو ما زال في أقاصي عمره اليوم، يكتب، يحاضر، يناقش، كأنَّ قرناً كاملاً لم يمر. **فهو الفتى الدائم** الذي تحدَّث عنه طرفة، يخال انَّه مدعو دوماً، فلا يكل ولا يتردّد. بل هو الفتى الذي تمنّاه أبو العلاء المعري، فراح يهلُّ مطلع كل شهر هلالاً جديداً. انه موسوعي متجدّد لا يهدأ، ولا يكنّ عن كشف مكنوناته. ففي كل يوم له جديد، وهو حالياً يشرف على طبع اربعة كتب في وقتٍ واحد. فتأمّلوا!

■ سنة 1992 بدأ ينشر موسوعته الخاصة به، الموسوعة بعنوان: **دائرة المعارف الاسلامية الشيعية**، عن دار التعارف في بيروت؛ وقد بلغت حتى اليوم أحد عشر جزءاً. ولا نخفي ان هذا الجهد الفردي الكبير، على ما يستحق من تقدير، لا يخلو من ارتباكات منهجية، ولا من تكرارات لا لزوم لها، فضلاً عن رفع أشخاص عاديين إلى مستوى أعلام وأعيان، شأنه في ذلك شأن الآخرين، من والده، في أعيان الشيعة، إلى خير الدين الزركلي في (الأعلام)، وجورج طرابيشي في (معجم الفلاسفة، دار الطليعة) الخ.

■ مؤرِّخ الخِلاف

هذا الحقوقي في تكوينه، كان ميّالاً لعلم التاريخ، الذي لم يكن يُدرَّس في الجامعة السورية، كما ذكرنا. فلم يمارس مهنة المحاماة ولا القضاء الحديث او الشرعي، وربما لم يكتب كلمة في اختصاص الإجازة. وتالياً لم يتكوّن منهجياً كعالم تاريخي حديث. فقد راح يكوِّن نفسه بنفسه من وراء التجميعيين المعاصرين والاخباريين القُدامى. فهل هو إخباري حديث، غير متماسك في خطابه التاريخي؟ هذه المسألة لم تدرس بعد، فهو حديثُ النشر لأعمال تاريخية، ما بين 1995 و1999 ـ فضلاً عن دائرة معارفه التي يمكن تصنيفها في عداد الأبحاث التاريخية الدينية.

إلاَّ ان الثابت عندنا هو **أنَّه مؤرِّخ الخلافات**، لا يصطنعها، ولا يفتعلها، لكنّه لا يرغب في السكوت عنها كلّما وُجدت، وأينما وُجدت. باحث جديد في المسكوت عنه تاريخياً عند العرب، قديماً وحديثاً، ينضاف إلى الباحثين المجدّدين في الفلسفة والأدب والسياسة في هذا القرن العشرين. وهنا إشارة سريعة إلى عناوين أهم أعماله التأريخية الانتقادية:

I ـ **صلاح الدين الأيوبي**، بين العباسيين والفاطميين والصليبيين، صدر عن دار الجديد، بيروت، 1995؛ وفيه كشفٌ بالوثائق لما تغاضى عنه مؤرّخو صلاح الدين الذين اتخذوه بطلاً، وجعلوه اسطورةً، فيها يرى الأمين هِناتٍ واختلافات.

II ـ **الرضا والمأمون وولاية العهد**، وصفحات من التاريخ العباسي (الجديد، بيروت 1995)، وفيه نقد للحيلة العباسية ضد الطالبيين والعلويين.

III ـ **الوطن الاسلامي بين السلاجقة والصليبيِّين**، منشورات دار الغدير، بيروت، 1996.

IV ـ **الإسماعيليون والمغول، ونصير الدين الطوسي**، دار الغدير، بيروت 1997.

0V سراب الاستقلال في بلاد الشام (1918 ـ 1920)، بحث في تقسيم البلاد المقسّمة؛ عن دار رياض نجيب الريس، بيروت، 1998.

VI ـ **حلّ وترحال**، ذكريات ورحلات، عن دار الريس، بيروت 1999.

❀ ❀ ❀

لا وهم أنَّه تخطّى الأسلوب التقليدي الديني في التجميع والتوثيق والتحليل،

وقدّم نموذجاً ادبياً رهيفاً للكتابة التاريخية، بقدر ما أثار حوله، معه أو ضده، عواصف وزوابع من دهور الفكر العربي ـ الاسلامي، الذي ما زال يأكله الواقعُ الأُمّي، ويهبطُ به إلى الحفظ والمحفوظات، فيما فكرُ آخرين يتصاعد من فضاء إلى فضاء، ويسكن في عقولنا وبيوتنا وسلوك أولادنا.

لقد أضاء من القضايا والأحداث، بأفكار جديدة، ما يكفي لجعله علماً تأريخياً كبيراً، باحثاً كل يوم في عقدةٍ من عقد أو قمم تاريخنا المسكوت عنه. فالكتابة عنده تحرّر من المكبوت الذي لا يموت بالسكوت عنه، بل بنقشه في الذاكرة ونقده بشفافية. ■

سمير أمين: نقد معاني القرن العشرين
(1931 ـ القاهرة)

☐ المهنة والكتابة

■ سنة 1931 وُلِدَ سمير أمين في القاهرة، ونشأ في مناخاتٍ ثقافية متشابكة ومتنازعة، يتداخل فيها الاقتصادي والسياسي والفلسفي والديني، كما يتغالبُ الأيديولوجي والعلمي، فيما يحاول كلُّ فريق من أفرقاء التنازع المحليّ، الإقليمي، او العالمي ان يضفي على عصره معنىً (روحاً) مستمداً من صميم معاناته بالذات، ومن فضاء مصالحه التي تحكم معارفه. في هذا المناخ التنازعي، اختار سمير أمين التهذيبَ الاقتصادي لقراءة عصرنا الحديث والحاضر، بعينٍ علمية ناقدة؛ فحصل سنة 1957 من جامعة باريس على الدكتوراه في **الاقتصاد** (التراكم على صعيد عالمي).

أمّا اختصاصه هذا، ثم مهنته الاقتصادية، فلم يجبراه على التقيّد بخصوصية منزلته العلميَّة. فهو إذ مارس مهناً وأعمالاً متّصلة باختصاصه، إنَّما ترك لنفسه، للمفكّر، او المثقّف العضوي، آفاقَ الكتابةِ مفتوحة أمامه على كل ما يسهم في نقد معاني القرن العشرين. ولا وهم انَّ الكتابةَ مهنة بذاتها، وقد تكون في حياة سمير أمين المهنة الأولى والأبرز.

I ـ إلاّ أنّه عمل في القاهرة ما بين 1957 و 1960 (مرحلة الجمهورية العربية المتحدة) في المؤسسة الاقتصادية. ولكنّه انتقل للعمل في مالي (وزارة التخطيط) ما بين 1960 و 1963. وما بين 1970 و 1980 درَّسَ سمير أمين في جامعتي باريس ودكار، وأدار المعهد الافريقي للتخطيط والتنمية (التابع لمنظمة الأمم

المتحدة) ومنذ العام 1980، يتولّى إدارة المكتب الافريقي لمنتدى العالم الثالث؛ ويُشرف على برنامج بحوث، عنوانه «استراتيجية للمستقبل الافريقي» (تابع للأُمم المتحدة). وهو فوق ذلك، لم ينقطع عن الكتابة، والتدريس في جامعات باريس، حيث تخرَّج كثير من «الدكاترة» على يديه. فكان في منفاه العالمي، الاختياري، حاسماً في الفصل بين الدكتور و«الديكتاتور».

II ـ في مهنة الكتابة، لا يقلّ سمير أمين الفيلسوف العربي ـ العالمي باعاً وشهرةً عن موقعه العالمي في مهنته الاقتصادية. معظم أعماله متوافر في العربيَّة والفرنسية (التي كتبَ فيها كثيراً) وفي الانكليزية. فكان أبرز أعماله الأولى نقده **«التطور اللامتكافىء»** الذي صدر عن دار الطليعة/ بيروت. ثم سلسلة أعماله التي نوجزها هنا، قبل التعرّض المفصّل لأعماله الفكرية السياسية الأخرى:

- التراكم على الصعيد العالمي؛
- الطبقة والأُمَّة في التاريخ وفي المرحلة الأمبريالية، (بيروت 1980)؛
- الأُمَّة العربية؛
- القوميَّة وصراع الطبقات؛
- أزمة المجتمع العربي، القاهرة، 1985؛
- ما بعد الرأسمالية...
- تعليق على نقد بو علي ياسين لرؤيتي لتاريخ العرب الاجتماعي والاقتصادي، (مجلة **الوحدة**، 1988).

الماويَّة والتحريفيَّة:

من منظار سمير أمين، الماركسي العربي، المولود في بُرج «الاتحاد السوفياتي»، تبقى صين ماوتسي تونغ موضوعَ انتقاد و«تبخيس» ايديولوجي، خلافاً لآخرين في العالم الثالث رأوا في «النجم الأحمر فوق الصين»، ما يبشّر بوجه آخر للاشتراكية. هذا الوجه، جرى تسميته في الصين باسم ثوري جديد: **الماوية**. هذه الماوية، المُنتقدة في التراث الستاليني وما بعده، تُوصف بالتحريفية. سنة 1984، قام صلاح داغر بنقل كتاب **«الماوية والتحريفية»** (دار الحداثة ـ بيروت)، وفيه يقرأ التجربة الاقتصادية بعين الناقد السياسي: «... خلال الستينات رأت الصين أنَّ بمقدورها مواجهة القوتين العظميين على السواء، بأنَّها كانت من جهة الدولة الأولى التي اعترفت بالطابع الاشتراكي لكوبا، وبتشجيعها لكل حركات التحرّر

الثورية في العالم الثالث (غيفارا، الجزائر، الكونغو، المستعمرات البرتغالية، الفيتنام وفلسطين)، وبتعويلها من جهة ثانية على دعم الطبقة العاملة في الغرب التي تصوّرت إمكانية تحقيق انفكاكها عن **التحريفية**. لكنَّ فترة السبعينات جعلتها تتراجع عن هذه الآمال. إنَّ اهتمامها بصيانة **الاستقلال الذاتي لمشروعها التنموي** جعلها تنتهي باختيار إقامة تحالف مع واشنطن». (**الماوية والتحريفية**، ص 169).

■ نقد التمركز الأوروبي والفكر الاسلامي:

سنة 1989، صدر عن معهد الإنماء العربي (بيروت) كتاب سمير أمين الموسوم بعنوان: **نحو نظرية للثقافة**، نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس». فيه يُقاربُ الوجوه الثلاثة للواقعة الاجتماعية المعاصرة: الاقتصاد ـ السياسة ـ الثقافة. وفيه يكشف القناع عن «الفكر الاسلامي السلفي» الذي يعتبره تمركزاً اوروبياً معكوساً. أمَّا الرؤية الثلاثية للكاتب فيمكن تقديمها بما يلي:

□ نقد الأيديولوجيا البورجوازية السائدة عالمياً، والتي تقدّم مذهباً عالمياً «مبتوراً»، عاجزاً عن تحقيق التجانس الذي كان في أساس غايات العولمة البورجوازية (انظر: **نقد روح العصر**).

□ نقد الماركسية المحقّقة بالفعل والذي أدّى إلى تجمّد هذه النظرية في قوالب معيَّنة، بعيداً من الحركات الاجتماعية التي تدَّعي التعبير عنها، في الحزب او الدولة.

□ نقد ايديولوجيات «الرفض باسم الخصوصية»، التي تقوم عليها تيّاراتٌ فكرية او ثقافية في العالم الثالث.

■ تحدّيات العالم المعاصر:

«**بعض قضايا للمستقبل**»، تحت هذا العنوان جرى جمع مجموعة دراسات لسمير أمين، بوصفها «تأملات حول تحديات العالم المعاصر» (دار الفارابي ـ بيروت 1990). وفيه نقد علمي للرأسمالية وأزمة العالم الثالث من جهة، ولأزمة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي والصين من جهة ثانية، مع أفق مفتوح ـ كرجاءٍ ـ على «**عالم متعدّد الأقطاب**»: «. . . فلا أقصد القطبية «الخماسية» المقتصرة على القوى الخمس الكبرى ـ وهي الولايات المتحدة واوروبا واليابان والاتحاد السوفياتي والصين. فهي قطبيّة ذات مغزى سياسي بحت، قد تحلّ محل الثنائية العسكرية الراهنة. بل أقصد بديلاً أوسع نطاقاً يعطي لبلدان ومناطق العالم الثالث

مكاناً يسمح لها بالتحرّك والتقدّم. . .». (م. س، ص 253). هذا، قبل سقوط الاتحاد السوفياتي. وبعده، سيختلف النقد باختلاف الوقائع.

■ أمبراطورية الفوضى:

قام بتعريبه الدكتور سناء ابو شقرا (صدر عن دار الفارابي سنة 1991)، كبيان جديد لنقد الرأسمالية الآتية في جلابيب العولمة. وفي هذا السياق نذكّر بكتاب **جورج قرم*** (الفوضى الاقتصادية العالمية الجديدة، دار الطليعة، بيروت، تعريب خ.أ.خ). وفيه يتصدّى سمير أمين لامبراطورية الفوضى ذاتها، والعولمة الرأسمالية الجديدة، وأزمة الاشتراكية، وتوضيح معاني التحدي الديمقراطي، ومصير النزاعات الاقليمية، بين التهدئة والتوتّر المُضَاعَف.

■ البديل الوطني الشعبي؟

هو العنوان الفرعي، التساؤلي، لكتاب سمير أمين (الصادر عن مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992) بعنوان كبير: **من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية**.

هنا نقتطف مما جاء عنه في **الموسوعة البريطانية**: «لا يخشى أمين ان يقول: إنَّ الماركسية في أزمة ـ فهو من هؤلاء الذين ينظرون للمادية التاريخية على انها **منهج**، وليست **نظرية** تمَّ استكمالها في لحظةٍ ما عند وفاة ماركس أو لينين أو ماو. ويرى أنَّ التطور التاريخي يطرح في كل لحظة مشاكل متجدّدة تدعو إلى إبداع خلاّق. وعلى الماركسية ان تواجه هذا التحدي المستمر والمتواصل؛ فرفضُ مواجهته لا بدَّ أنْ يؤدي إلى جمودٍ وموات» (**من نقد الدولة**، ص 162).

حوارات سمير أمين:

☐ سنة 1994 صدر في دمشق تحت هذا العنوان (دار كنعان للدراسات والنشر) ما يوضح بعض العلاقة ما بين الكاتب والمشروع التحرّري العربي والعالمي: «ففي هذا الوقت الذي ينسحب فيه كثير من المثقّفين إلى دراساتٍ تقنيّة مختصة، أو إلى اجتهادات تلفيقية تثبّتُ الواقع العربي المهزوم وتؤكده، يجعل سمير أمين من **الكتابة اداةً نضاليَّة** تغيّر العلاقة بين الانتاج العلمي والممارسة السياسية، بل تنتج النظرية من وجهة نظر سياسية، أي من وجهة نظر تحلّل الواقع وتطالب بضرورة تغييره». هكذا يقدّمه الناشر؛ ويضيف محاوره، حلمي الشعراوي قائلاً: «وكان لا بد ان يستثمر المرء تواضعه ودماثته، ليجعله يتحدّث هو نفسه عن

كثير مما يريد المثقف العربي ان يمسك به من خيوط اجتهادات سمير أمين المتنوعة». (م.ن، ص 10).

في مواجهة أزمة عصرنا:

بالعربية، عن دار سينا (القاهرة) والانتشار العربي (بيروت، 1997)، صدر بهذا العنوان كتاب سمير أمين الذي يغلب عليه طابع الدراسات المجمّعة عن موضوع **أزمة عالمنا المعاصر**، يقول (ص 8): «فدخل العالم في مرحلة ازمة هيكلية لم يخرج منها بعد. فإنَّ الانهيار الثلاثي لدولة الرفاهية والمشروع السوفييتي والدولة الوطنية، قد أنتج شروطاً ملائمةً للعودة إلى **تحكم رأس المال** دون منافس له. ومنطق تحكم رأس المال الآحادي الأبعاد ينتج الأزمة بالضرورة، لأنَّ هذا المنطق يُرسى على مبدأ تغليب قاعدة **الربحيَّة** على جميع الاعتبارات الأخرى، الأمر الذي ينتج بالضرورة تفاقم **اللامساواة** في توزيع الدخل وطنياً وعالمياً، وهو يمثل بدوره عامل تشبّث الركود. **أمّا حلّ الأزمة فهو عملية تفترض إصلاحات أساسية في القواعد الاجتماعية التي تحكم توزيع الدخل** وتشكيل الاستهلاك وأخذ القرار في مجال الاستثمار، أي بمعنى آخر، تفترض مشروعاً اجتماعياً متناسقاً آخر، يناقض مبدأ الخضوع لقانون الربحيَّة البحت».

نقد روح العصْر

هو آخر أعماله المعرّبة، الذي اعتنت بنقله الدكتورة فهميَّة شرف الدين، عن الفرنسية (دار الفارابي، بيروت، 1998). وكما هو معروف، يُقصد بروح العصر معناه، بل معانيه المرتبطة بأشكال معاناته، أو أزماته ومحنه المتنوعة، وربّما لم يبلغ أحدٌ عند العرب ما بلغه سمير أمين في نقده المنهجي لسياسات الاقتصاد والاجتماع في عصرنا.

بعد المقدمة، والتذكير بالشبح الجديد الذي ظهر في أوروبا منذ 1848 (اعلان البيان الشيوعي)، يتناول سمير أمين الموضوعات الكبرى التالية: **أزمة في الرأسمالية، وأزمة الرأسمالية؛ الثابت والمتغيّر في ايديولوجيا الاقتصاد السياسي للرأسمالية؛ التاريخ الاجتماعي** (تحديد زائد أم قاصر؟)؛ **الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية؛ من سيطرة الاقتصاد إلى سيطرة الثقافة؛** اضمحلال قانون القيمة ومشكلات الانتقال إلى الشيوعية؛ **ما بعد الحداثة** أم طوباوية نيوليبرالية مقنَّعة؟؛ نقد ايديولوجيا المعلوماتية والاتصال؛ أخيراً، **الاقتصاد الصِّرْف** أو شعوذة العالم

المعاصر ـ حيث يختم (صص 185 ـ 186): **«وإذا كان على المجتمع ان يخرج من الأزمة فلن يتمّ ذلك إلاّ ببناءِ توازنات جديدة ينتجها صراع الطبقات، وتأخذ فيه الأمم والدول والمؤسسات وكل هذه الحقائق التي لا يعترف بها الاقتصادُ الصرفُ، المكانَ الذي يعودُ لها. عندئذٍ سيُعاد الاقتصاد الصّرْف، مجدداً، إلى مواقع عزلته الأكاديمية».** □

أهم مساهمات سمير أمين:

□ تقع تحت أربعة عناوين:

ـ نقد نظرية التنمية وتجاربها؛

ـ اقتراح بديل لتحليل النظام العالمي الذي يسمّيه «الرأسمالية القائمة بالفعل»؛

ـ إعادة قراءة تاريخ التكوينات الاجتماعية؛

ـ إعادة تفسير «المجتمعات ما بعد الرأسمالية».

□ مناخ العصر:

رؤية نقدية، صدر في طبعة أولى سنة 1999 (سينا للنشر/ القاهرة/ ومؤسسة الانتشار العربي/ بيروت) وفيه:

ـ الثابت والمتغير في الفكر الاقتصادي المهيمن ـ تجاوز أم تطوير الحداثة؟ نقد ايديولوجيا المعلوماتية والاتصال ـ مقتضيات برنامج تحرري إنساني ـ عودة لمسألة الانتقال إلى الاشتراكية ـ العام والخاص في الديانات الكبرى. ■

محمد جابر الأنصاري

(1939 ـ البحرين)

■ هل وضع كتابَه؟

غزيرُ الانتاج: مقالات ومقالات، تُجمع في كُتب، وتدور بين الدور والمكتبات والقراءات. فهل وضع محمد جابر الأنصاري كتابَه؟ باحثاً يأتي إلى بيروت من ملتقى البحرين، حيث وُلِدَ سنة 1939، ويخرج من الجامعة الأميركية بلقب وشهادة دكتوراه وأطروحة عن الفكر الإسلامي العربي الحديث ـ ثم يرتحل غرباً إلى باريس ولندن، مكملاً واجباته الآكاديمية، عربياً، غير مستغرب ولا مستشرق. بدأ الكتابة (المقال او الدراسة) قبل الدكترة سنة 1979. وكان قد رأس الإعلام وتمثّل عضواً في مجلس الدولة (في البحرين) ما بين 1969 ـ 1971، في الوقت الذي أسَّس فيه «أسرة الأدباء والكتّاب» بالبحرين، ورأسها. ومارس الكتابة النقدية للأدب المعاصر. شارك في تأسيس **«معهد العالم العربي»** في باريس (1981 ـ 1982)، وحاز على جوائز تقديرية وأدبية، وكتب في صحف ومجلات ودوريات ثقافية. له حتى اليوم نحو 11 كتاباً. استاذ وعميد في جامعة الخليج العربي (البحرين)، وعليه تنعقد الاستاذية لكرسيّ **«الحضارة الاسلامية والفكر المعاصر»، فهل درسَ شيئاً خارجها؟ وهل درسها من الخارج بموضوعية، أم توغّل في داخلها مستكشفاً الذات، منتقداً الخلل، متوخياً «تجديد النهضة» كما جاء في بعض عناوينه؟**

■ الكتابة الناقدة

محمد جابر الأنصاري يجتذبكَ من الحرف الأول ـ الأخير، كأنّه يضع أمام

النظر، الزّبون الأوحد للقراءة، (فيما الأذن زبونها الآخر عبر السمع)، ألفباءه السرية، ويمغنط أفكاره على أسطوانة مقالات منضّدة، مبرمجة أصلاً على إيقاع الحياة الثقافية والسياسية العربية، التي كان له، فيها، قصب السَّبْق نقداً وتحليلاً في مستوى الخليج العربي، وبدأ يترك آثاره في الفكر العربي المعاصر، شرقاً وغرباً.

بدأ الأنصاريّ فذّاً، بلا مجاملة للمعطى الثقافي العربي السائد. فكانت باكورة أعماله واعدة: **«العالم والعرب سنة 2000»، وهي بتعريفه «أبكر دراسات عربية عن القوى الآسيوية والمتغيّرات في أوروبا الشرقية». حبَّذا لو أعلمنا عن نشرها ومكان النشر والتاريخ، لأزددنا علماً بها. ولكنَّه، انتقل بعدها إلى معالجة عامة لما أسماه «تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي»، وتابع في خطه التعميمي ذاته، متسائلاً: «هل كانوا عمالقة؟»**؛ وأسَّس للفكر العربي المشترك والمقارن، من خلال كتابه **«الحساسية المغربية والثقافة المشرقية»**، وتناول ببعض اختصاص موضوعات عامة في الثقافة العربية الراهنة: **«لمحات من الخليج العربي»**، و«تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية».

□ حلم تجديد النهضة

المبتدىء في الستينات، وصل بالكتابة في التسعينات الى مستوى معرفي لائق، وفاعل. صار محمد جابر الأنصاري من مراجع ثقافتنا، وفي صدارتها ايضاً. هذا ما أتى به سنة 1992، حين نشر في بيروت كتابه المشهور: **«تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها»** (عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، التي ستنشر معظم أعماله الأخرى)، مع عناوين فرعية لهذه القضية الخطيرة: ـ مهام عاجلة أمام المثقفين العرب؛ ـ دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد. فهل نظلمه اذا وصفنا كتابته بأنَّها بيانية، بمعنى البيان الإبداعي أدباً وسياسةً وتوجهاً معرفياً؟ وهل كلمة «بيان» أقلّ علمية من كلمات أخرى: فكر، دراسة، علم، معرفة. الخ. على امتداد 368 صفحة، وعشرات المقالات ـ الأسئلة، يسعى الأنصاري إلى تقديم أجوبة برسم الحاضر الثقافي، وبأفق المستقبل السياسي العربي الأكثر اشراقاً، إنْ أمكنَ اختراقه وتجديده من داخله. انه **«زمن الأسئلة»** وتحديد «أصول التأسيس النهضوي الجديد»، والتنديد بالمختلفين، بعد السياسيين، على **«عروبة الثقافة»**. يقول (ص 362): «عروبة الثقافة هي المنطلق الواحد والقاسم المشترك الذي قام على أساسه ذلك العطاء الحضاري الوفير الذي بدأ بامرىء القيس الجاهلي، إلى حسان بن

ثابت الاسلامي، إلى الأخطل النصراني، إلى أبي نواس الشعوبي، ومن الكندي العربي بأصله إلى الفارابي الرومي بمنحدره، إلى ابن سينا الفارسي بجذوره». فهل «انتحر» المثقفون العرب دون قضاياهم الثقافية العربية الراهنة؟ هذا السؤال الجلل ينطوي عليه كتاب الأنصاري الموسوم بعنوان: «**انتحار المثقفين العرب**»، الصادر سنة 1998 عن المؤسسة العربية. وفيه يتناول «النزعات الانتحارية للمبدعين والمثقفين، من **خليل حاوي** الشاعر اللبناني المنتحر بعد عدوان إسرائيل على لبنان سنة 1982، إلى أبي حيّان التوحيدي الذي عاش طويلاً وفقيراً حتى الموت، مروراً بالمنتحر اليهودي، الذي جعل من التطبيع المزعوم وجهاً آخر للانتحار في صبرا وشاتيلا وقانا، وكل المجازر «التطبيعية» الأخرى. ثم يدعو الأنصاري إلى البراءة او «**العودة إلى رومانسية القلب الواعية**»!

■ سياسة النقد وانتقاد السياسة

سواه، اختار لنفسه أسهل المراكب، أي الابتعاد عمّا نسميه «سياسة النقد» أي تضمين الكتابة نقداً لموضوعاتها مهما كانت. وسواه فرَّ من انتقاد السياسة بنحو خاص. أما هو، فقد رأى **كالجابري*** وآخرين، أنَّ علّة العلل في الركود الحضاري العربي، تكمن في «العقل السياسي». وعليه، كانت للأنصاري متابعات بحثية متواصلة، ولكن بحلقات مقالات، لا بكتبٍ مصمّمة او مبرمجة أصلاً للدخول في أتون الثقافة المركبة ـ ربما، ما عدا كتابه الضّخم (**الفكر العربي وصراع الأضداد**). وعلى كل حال، ليس للجزئيات ان تحول هنا دون رؤية المكوّنات الكبرى التي شغلت آلة النقد الفكري في أعمال الأنصاري.

فهو يقارب «**سوسيولوجيا الإسلام**» من زوايا التأزم السياسي عند العرب، ومواقف «الاسلام» من ذلك. من هذه المقاربة ركّب عنواناً لكتابه: «التأزم السياسي عند العرب». أتبعه بكتابين، أولهما حول تشخيص **اللاحسم** في الحياة العربية (وعنوانه السابق: **الفكر العربي وصراع الأضداد** الصادر عن المؤسسة العربية): وثانيهما كتاب، بصفحة أولى من جريدة يومية: **رؤية قرءآنية للمتغيرات الدولية، وشواغل الفكر بين الاسلام والعصر مع رصد بواكير الهجمة «الشرق أوسطية» ضد الهوية العربية**. عليه، قد يخشى الأنصاري ألاّ يستوعب كتابه هذا مضامين أفكاره بين دفتيه، فجعلها عنواناً مفصّلاً للبيان الذي يودّ إيصاله: «الرابطة القومية من السنن الكونية في القرءآن الكريم» (صص 89 ـ 97). وفيه دعواه التالية: «فالعربية اذن هي واسطة القرءآن إلى كل عقل، وواسطته الباقية ببقائه،

والخالدة بخلوده، وهذه حقيقة ملزمة لكل مسلم صادق مؤمن مخلص، عربياً كان أم غير عربي، إذ لا يمكن ان يتقبّل القرءآن من حيث هو كتاب إلهي ويصدّ عنه من حيث هو **قرءآن عربي**؛ فهذه الصفة الثابتة نص قرءآني ملزِم لاعتقاد المسلم أياً كانتْ لغته، وقوميته، بحيث يصدق الحكمُ القائل: **أنّ مودّة المسلمين للعرب من دلائل حسن إسلامهم**. وكرههم للعرب مدعاةُ للظن في صدق ما يُعلنون من إسلام: وهذه الحقيقة يؤكّدها التاريخ العربي الاسلامي [في] ضوء التيارات الشعوبية التي بدأت بالطعن في العرب، وانتهت بالزندقة في الإسلام ذاته وتشويهه، إذْ كان ذلك هدفُها البعيد في نهاية المطاف». □

■ أين الخلل في العقل السياسي العربي؟

سبقه الشيخ عبدالله العلايلي* سنة 1978 بطرح المساءلة الكبرى: أين الخطأ في الفكر الإسلامي؟ وأين التجديد. وقبلهما ذهب الفيلسوف والأستاذ المصري، الدكتور محمد النويهي إلى الرهان على «ثورة» في الفكر الديني. فما هو جديد محمد جابر الأنصاري بين معاصريه، في كتابه الأخير: «**العرب والسياسة: أين الخلل؟**، جذر العطل العميق» (الصادر عن دار الساقي بيروت، 1998)؟ في مقدمته: «على الرغم من التألق الروحي والعقلي والعمراني للحضارة العربية الاسلامية، فإنَّ تاريخها السياسي ظلَّ أضعفَ عناصرها على الاطلاق، وأشدّها عتمة... فهي حضارة جميلة ورائعة ظلّت تُعاني غالباً من «فقر دم سياسي» ومن «أنيميا سياسية» من حيث الواقع العملي على صعيد التطبيق والنظم والممارسة، وذلك منذ التأزّم المبكّر للخلافة الراشدة... إلى الاجهاض السياسي المريع لمشروعات «النهوض» العربي في هذا العصر... (م.ن، ص 7). فهل معنى ذلك ان عرب القرن العشرين هم في أزمة فكر سياسي منذ المدينة الراشدة حتى اليوم؟ وهل خلا فكرنا السياسي العربي من تنوير وتجديد وتثوير، فكان انتاج الفكر القومي على حساب متمّمه، الفكر الديمقراطي، مثلاً؟ والحال، أين يكمن الخلل او الخطأ في طرفي المعادلة، العروبة ـ الديمقراطية؟ يكمن في ما يسميه الأنصاري «الضدية» التي تمثّلت في «**أنَّ المدينة المحكومة تنتج الحضارة ولا تنتج السلطة، وان البادية الحاكمة ـ أعجمية كانت أم عربية ـ تنتج السلطة ولا تنتج الحضارة**». (م.ن. ص 9). ويرى في الكتاب نفسه: «**كل شيء مسيَّسٌ في العالم العربي إلاَّ السياسة. أعني السياسات كشأن طبيعي اجتماعي عام في عرف المجتمعات البشرية منذ الإغريق والصينيّين خاضع للتفكير العقلي، والاختلاف والأخذ والرّد. فهذا هو**

الغائب الأكبر في الفهم العربي للسياسة. ومنذ صدر الاسلام تحوَّلَ التعاطي السياسي عند العرب إلى كَرَبٍ وبلاءٍ (كربلاء). ولم تكن كربلاء حادثاً استثنائياً في التاريخ، فلكل جماعة كربلاؤها... والواقع ان **الغطاء الديني للسياسة** لم يكن غطاءها الوحيد في الحياة العربية، وإن يكنْ أخطرها [...] والهموم السياسية يتمّ التلميح إليها - دون التصريح - بكل المداورات الميثولوجية والاسقاطات السيكولوجية والمهارات التعبيرية. **وكأن السياسة في الحياة العامة «عورة» لا يجوز الكشف عنها. والسياسة من هذا المنظور تفوَّقت على المحظور الجنسي ذاته في اللاشعور الجمعي العربي. وقد يجوز غضّ النظر عن «الانحراف» الجنسي باعتباره تقصيراً بشرياً. ولكن أية مخابرات عربية «تغضُّ نظرها» عن أدنى «انحراف» سياسي؟**» (م. ن. ص 7). ولا نعرف لماذا نسي محمد جابر الأنصاري، الكلام على توارث السلطة، كأنَّها مُلْك خاص، وعندها لا يأتي من السلطان الوراثي، سوى الاستبداد والطغيان، كما يرى ماكس ڤيبر وسواه. □

الباء

ب

محمّد جمال باروت:
الأصوليّتان الدينيّة والقوميّة

كاتب الثأر

■ في فلسطين، في صميم المشرق العربي، وعلى امتداد العالم الإسلامي المعاصر، شهدت الثقافاتُ منازلاتٍ مُستعادةً بين مصادر الأصوليّات الدينية والسياسيّة، ولو على مسرح الاكتشافات العلمية والتقدّم التكنولوجي الساحر. وما زال منذ مطلع هذا القرن، لصراع الأصوليّتين الدينية والقومية مكانتهما المميّزة في الفكر العربي المعاصر، بحيث ان الأفكار الأخرى الجديدة لم تتمكّنْ بعدُ من احتلال مكانها الطبيعي في ثقافة أُمَّةٍ تعيشُ القرنَ العشرين من بعيد. فمعظم مفردات وأدوات الحداثة ـ مثلاً ـ وما يتعلّق بها من ليبرالية وديمقراطية وعقلانية أو علمانيّة، ظلّتْ بَرّانية، نخبويَّة، تتناقلها «الأنتليجنسيا»، ولا تتبادلها العامة، في خطابها السياسي، المحكوم بالخطاب الديني، الإسلامي عموماً.

«**كاتِب الثأر**»، محمَّد جمال باروت يتناولُ **نقد المصادر الأصولية** للحركات الاسلامية، ولحركة القوميّين العرب، في كتابين خطيرين: «**يثرب الجديدة**» (الحركات الإسلامية الراهنة) صدر عن دار رياض الريّس (بيروت 1994)؛ و«**حركة القوميين العرب**» (النشأة ـ التطور ـ المصائر)، عن المركز العربي للدراسات الستراتيجية (دمشق، 1997). كاتبُ الثأر هو كاتب القضيّة الفلسطينية، القومية العربية الأولى، التي لم يعادلها في هذا المجال سوى قضيتي الثورة

والوحدة. الثأر هو اسم آخر للثورة، بعد عام 1948، كما **يقول العروبي علي ناصر الدين**: «**الثأر أو محو العار**» (ملاحق حركة القوميين العرب، ص 523): «إنَّ شيئاً واحداً بعينه يمحو عنا العار، وليس يمحوه أي شيء آخر على الاطلاق، إنَّه الثأر. والبرهان على هذا [. . .] العار الذي ألبسنا إيّاه قبضةٌ من الناس تعوّدنا ان نسميهم جبناء، وان نحتقرهم، وان نعتبرهم مشرّدين وشذّاذ آفاق و«باريا» العالم كله، أي منبوذي العالم كلّه، مثل «باريا» الهند بالنسبة إلى الهندوس؛ وانهم ليسوا جديرين في هذه الحياة، إلاّ بأمرين اثنين، لا ثالث لهما: **جمع المال كيفما اتفق أولاً؛ والتمرّس بأحقر الأعمال والصقها بالرذيلة ثانياً. . .**»■

لا يخفى ان هذا القول السياسي ـ الديني او الأخلاقي بالأولى يختزل صراعاً بين عقليتين وأصوليتين، بعضها عربي ـ إسلامي، وبعضها في فلسطين تحديداً، صهيوني ـ إسرائيلي. فبينما تخوض الأصولية الدينية معركتها السياسية بأسلحتها الأيديولوجية المميّزة، تقوم الأصولية القومية لتواجه في آن: أصوليات الغزاة، وأصوليّات الإسلاميّين وحركاتهم التي ملأت القرن العشرين، من مصر حتى الباكستان.

□ لماذا «يثرب الجديدة»؟

كاتب الثأر العربي، الفلسطيني، الذي يريد النَّيل من الصهيونيّة نفسها ومن كيانها الإسرائيلي المتمادي في أرض فلسطين ومحيطها، يدرك ان التجزئة العربية او الإسلامية، مثلاً، تعادلُ نكبةً فكرية سياسية؛ وأنَّ «الثأر من اليهود»، غير المتحقّق حتى اليوم، يستدعي إعادة نظر في خطأ المواجهة بين «العلماني» و«الاسلامي» والبحث عن «**علمنة جديدة**» **قوامها دولة القانون وحرية تداول السلطة**، وتأسيس مجتمع مدني تعدّدي، مع حرية الانتخاب وحقوق المواطنيّة. يشير في «**يثرب الجديدة**» إلى موقف مصطفى السباعي، الأصولي الإسلامي العربي السوري، المعتدل؛ بقوله: «تكمن المفارقة في أنَّ السباعي الذي لم يولِ إشكالية **الديمقراطية** اهتماماً ما، هو نفسه من ألدّ أعداء التطبيق الستاليني للاشتراكية، والذي كان يسمّيه انسجاماً مع زمنه بالشيوعية؛ وبمعنى آخر، تكمن المفارقة في ان السباعي ينتقد **التوتاليتارية الستالينية من موقع توتاليتاري إسلامي. . .**» (صص 120 ـ 121).

وفي إشارة إلى ما يسمّيه محمد جمال باروت «الإسلام الكنسي» و«الاسلام الحضاري»، يوضح جرأة الدكتور السباعي في الخمسينات، على وصف نظرية

«تطبيق الشريعة»، دون تردّد، بالنظرية **«العلمانية»**، وما نسمّيه اليوم بالجرأة كان بالنسبة الى السباعي طبيعيّاً، ينطلق على المستوى الميتا ـ نظري من أنَّ **الاسلام علماني بطبيعته**... فالسباعي الذي كان ينظر إلى الطابع «الكهنوتي» للسلطة «المشيخية» المسيطرة ويرى فيها نوعاً من السلطة «الروحية» «الكهنوتية»، الغريبة عن طبيعة الإسلام «العلمانية»، لم يكن يتصوّر الحركة الاسلامية التي كان من آبائها الكبار، حركةً دينيَّة، بل حركة مدنيّة بالمعنى الدقيق للكلمة، يشكّل التوافق مع «المجتمع المدني» أساس فعاليتها. **هنا تحديداً ومن لحظتنا الراهنة في التسعينات، يبدو لنا تصوّر السّباعي كم كان مهدوراً! وكم كان مشروعاً ممكناً لحداثةٍ غير منجزة في الوعي الاسلامي. إذْ إنَّ المنطلق الأساسي للسباعي هو في تفاعل الإسلام مع «المجتمع المدني»: لا «تكفيره»** (م.ن. صص 130 ـ 131)■.

☐ نقد خطاب «الجماعات التكفيرية»:

يرمي الكاتب من وراء **«يثرب الجديدة»** إلى تسجيل نقد قومي، عربي، ليبرالي وعلماني، لحركات إسلامية، إخوانية، جهادية، أخطرها الحركات التكفيرية؛ يقول الكاتب (م.ن، ص 191): «إذا كانت نظرية «الحاكمية» تكفِّر «الدولة»، فإنَّ مفهوم «المجتمع الجاهلي» يكفّر الأمَّة نافياً إسلامها، ولعدم اندفاع قطب* لتخطّي حدود «تكفير الدولة (التي تغتصبُ حق الله في الحاكمية) إلى تكفير «الأمَّة» (التي تطيع الدولة وتخضع لها) وإنكار وجودها كمجتمع مسلم او كأُمَّة مسلمة، يجد مرجعه الملموس المتعيِّن في خصوصية العلاقة الكاريزمية ما بين الدولة الشعبوية الناصرية والأُمَّة في الستينات...». (م.ن، ص 191). ويضيف باروت (م.ن. ص 192): «... **إنَّ خطاب الجماعات التكفيرية يشترك في آلية «تكفير» الحاكم والمحكوم، الدولة والمجتمع، تكفير الدولة على أساس اعتدائها على سلطات الله وحاكميّته، وتكفير المجتمع على أساس جاهليته وفقدانه لمعنى الشهادتين**. من هنا لا يعود الإسلام في هذا الخطاب موجوداً كـ «أُمَّة» أو كـ «مجتمع»، بل كأفراد عليهم أنْ يشكّلوا فيما بينهم «جماعة المسلمين»...».

و... «العدوانية العلمانوية»:

يدافع باروت عن العلمانية وينتقد «العلمانوية» مقرّراً:

■ «إنَّ من المستحيل تفسير «ثيوقراطية الإسلام» «الجهادي» الراهن بتياراته السنية (نظرية الحاكميّة) أو الشيعية (نظرية ولاية الفقيه)، وهو إسلام «ثيوقراطي»

بالمعنى الدقيق للكلمة، وليس من التاريخ الإسلامي في شيء، بمعزل عن **العدوانية العلمانوية** للدولة العربية الحديثة إلى درجة نكاد نقول معها ـ دون أي تسرّع ـ **ان هذا الإسلام في** «براديغمه» الأساسي والعمقي **نتاج هذه الدولة وصورة مقلوبة عنهما» (يثرب الجديدة**، ص 242).

■ ومن نقد صنم التكفير، إلى نقد صنم السلطة، يكشف باروت عن طبيعة هذا الصّنم أو التنّين: «**فليست «علمانية» الدولة العربية الحديثة المزعومة، سوى نوع من أدلوجة «علمانوية» مبسَّطة ومتسلّطة على نحو مبتذل، تموّه باسم الحداثة «العلمانية» المدّعاة، سيطرة الطُّغَم الأقلوية على مركبة الدولة [. . .]. من هنا تنهض هذه «العلمانوية» المبسّطة والتوتاليتارية في شكل أدلوجة «كاريزمية» طقسية تعبِّدُ الأُمّة للسلطان ـ الدولة، الذي هو أشبه بتنين هوبز**، (Leviathan)، يمسك بيمينه السلطة الدينية وبيساره السلطة المدنية، وينفرد باقامة أمور الدنيا والدين». (م.ن. ص 243).

□ مصائر «حركة القوميين العرب»:

يُعد كتاب محمد جمال باروت الأفضل على صعيد التأريخ الانتقادي لحركة القوميين العرب، ما بين 1949 و 1970. فهو إلى جانب كتاب الشهيد باسل الكبيسي (**حركة القوميين العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 4، 1985)، من أهم المصادر لدرس ونقد «حركة القوميين العرب» التي انطلقت من مبدأ الثأر القومي او الأصولية السياسية العربية، وانتهت إلى «فصائل» ثورية لا يزال بعضها حيّاً على الصعيد الفلسطيني.

يتناول الكتابُ تاريخ حركة سرّية، هي في واقعها العربي المجزَّأ، مجموعة حركات أو منظمات، يرتّبها الكاتبُ الخبير في عناوين كبرى، أبرزها: ظهور «كتائب الفداء العربي» في عدة مجموعات (بيروتية، سورية، مصرية) وقيامها بعمليات ثأرية، وانهيارها؛ حيث تبعها «**الشباب القومي العربي**»، بتأسيس من **قسطنطين زريق*** وعلي ناصر الدين؛ ثم تنظيم «**الحرس الحديدي**» الذي يقوم على فكرة أصولية جديدة: «**الحارس القومي الحديدي**». وكل هذه الحركات والتنظيمات هي وجوه لعملة أصولية قوية واحدة، هدفها الأخير هو «**الثأر**» من الاستعمار والصهيونية، في فلسطين وفي عموم العالم العربي.

«حركة القوميين العرب» التي انتشرت في المشرق العربي وبعض الخليج، عاشت التجربة الناصرية في مصر، حليفةً، ونقيضةً لتجربة البعث، حتى هزيمة

1967. ومن أبرز تشكيلات الالتحام القومي العربي بعبد الناصر، يذكر باروت: «محسن إبراهيم وفريق «الحرية»، ملمّحاً إلى ما بين **ياسين الحافظ** ومحسن ابراهيم (ص 224): «يبدو الدور الذي لعبه محسن ابراهيم في إعادة تأسيس «حركة القوميين العرب» في فضاء ايديولوجي وسياسي مغاير جذرياً لفضائها القومي التقليدي، متماثلاً بنيوياً مع الدور الذي لعبه **ياسين الحافظ** في إعادة تأسيس «البعث» في فضاء ايديولوجي مغاير لفضائه التقليدي العفلقي. . .». اما بخصوص مشروع الحركة الجديدة (محسن ابراهيم، هاني الهندي، جورج حبش) الرامي إلى الالتحام بالناصرية سنة 1965، في «حركة اشتراكية عربية واحدة» على امتداد الوطن العربي، فإنَّ عبد الناصر لم يعلّق عليه كثيراً، «وأحال الاقتراح إلى اجتماع يُعقد بين وفد «الحركة» وزكريا محي الدين وعلي صبري من الجانب المصري. **وفي هذا الاجتماع اعترض زكريا محي الدين على المشروع «الحركي» وأشار إلى سلبيّاته، طارحاً عدم قدرة الجمهورية على تحمّل هذه المسؤولية [. . .] وكان قادة «الحركة» لاسيما منهم ممثلو الجيل الراديكالي الناصري مثل محسن ابراهيم، سذجاً في توقعهم النجاح لهذا المشروع، إذ إنَّ الناصرية خارج الجمهورية العربية المتحدة (مصر) كانت تيّاراً سياسياً ولم تكن حزباً.** واندماج «الحركة» بالناصرية خارج المتحدة، يعني بالتالي حلّ «الحركة» ووضعها في يد المخابرات الناصرية، وكان هذا بالفعل تفسير الأجهزة البيروقراطية الناصرية لـ «الصفقة الجديدة» مع «حركة القوميين العرب» (م. ن. ص 239).

وبعد سرد مواقع الحركة في العراق واليمن الجنوبي، ومحاولاتها الانقضاض على السلطة بالانقلاب أو بالثورة، يخلص م.ج. باروت إلى تحليل «مصائر حركة القوميين العرب»، مفصّلاً «خصائص المشهد الانقسامي وتطوراته عام 1968» في الخليج وعلى الصعيد الفلسطيني ـ اللبناني (حزب العمل والجبهة الشعبية)، رابطاً «المشهد الانقسامي بالمتغيّرات الداخلية والخارجية» (م. ن، ص 452: «وبغض النظر عن مدى هول الدراما، فإنَّ حركة القوميين العرب قد افتتحت فصلها الأول بمشهد درامي هو «كتائب الفداء العربي» وعمليّاتها، واختتمتها بمشهد درامي آخر، ولكنه تمَّ هذه المرة داخلها، من خلال مقطع 28/ 1/ 1969. وكانت الحركةُ في كل من المشهدين تدفع ثمناً دراميّا، شبابها العاصف، الذي كان مشدوداً سواء في بداية الفصل ام في آخره، إلى أهم ما يميّز الشباب، وهو الارتباط بما يراه مثالاً أعلى فيشكّل اجتماع الفروع اليسارية التي حلّتْ «الحركة» وأُعلنت تصفيتها شكلاً ومحتوى و«اسماً» (كانون الثاني/ يناير 1969) **الذروة**

الدرامية لإنقلاب الحركة على ذاتها، وكل انقلاب على الذات هو انقسام درامي فيها يتضمن سيمائياً أو رمزياً **معنى القتل**. وكأنَّ يسار الحركة في فصل الختام يثبت درس فرويد الرمزي: **لا ينضج المرء حقاً إلاّ حين يقتلُ أباهُ**».

هكذا رثا م. ج. باروت «حركة القوميين العرب» التي نَحَرَت نفسها كما يظنّ، ولا يرى أنها ضحية «وهم الثأر القَبَلي»، الذي أخرج العربَ من عصر الحداثة وجعلهم يتجلببون بجلباب الأصوليات القومية، حين لا تكفيهم عباءة الأصوليين الدينية، فيما العقل العلمي وتكوينه الحضاري الحديث، خارج اللعبة كلها ■.

بَدَوِيّ الجَبَل: شاعرُ السياسة الحرّة

(1903 ـ 1983)

محمّد سُليمان الأحمد:

■ سليل الغساسنة العرب الأقحاح، والده علاّمة العلويين العرب، الشيخ سليمان الأحمد. وُلِدَ مُحمّد في بلدة ديفة (اللاذقية) سنة 1903، وسورية لا تزال تحت الحكم العثماني. سنة 1916، انتقل إلى مدينة اللاذقية حيث تلقّى محمد سليمان الأحمد علومَه الإعدادية والثانوية؛ وتابع حتى نال شهادة عليا في الآداب. عمل مع الملك فيصل، على غرار معظم العروبيّين آنذاك؛ وبدأ ينشر أشعاره الأولى باسمه الأصلي، حتى العام 1920، حين لقَّبه يوسف العيسى، بإسم «بدويّ الجبل»، وذلك للمرَّة الأولى عبر جريدة «ألف باء» الدمشقية. لم يكن الفتى محمّد بدويّاً بأي معنىً قَبَلي أو صحراوي؛ ولكنَّ شعرَه كان الأقرب إلى بداوة فحول الشعر العربي، الذين حلم ابن الجبل (جبل العلويين في شمال سورية) بأن يكون في عدادهم؛ فهل كان له ذلك؟ سنة 1939، انتقل إلى العراق؛ ثم عاد إلى بلاده، حيث جرى انتخابه سنة 1943 نائباً بالتزكية عن اللاذقية، وظلَّ في مقعده النيابي هذا حتى العام 1956. وفي إبّان تلك الفترة، جرى تعيين بدوي الجبل وزيراً، بعدما عيِّن عضواً في «المجمع العلمي العربي» بدمشق.

كما يوصف بدوي الجبل بأنَّه العربي الشريد، الذي عانى من **متاهة العربي/ العبقري**. سياسياً تعاطى بدوي الجبل مع قوى عصره وأحزابه: جمعية العهد، الكتلة الوطنية، الحزب الوطني ـ فكان ممثلاً لهذا الحزب في مجلس الشعب او النواب. غادر دمشق في الخمسينات، وعاد إليها، كأنَّه على موعد دائم مع

التشريد. لاحقته المباحث (أو المخابرات)، فكان يردّ عليها بشعر سياسي او بتشرّد، أي صعلكة «حديثة». سنة 1956، بدأت مرحلة جديدة من تشريده، دامت ست سنوات، تنقّل في خلالها ما بين بيروت والآستانة وروما وجنيف وفيينا.

لقد أُضطهد أيام عبد الحميد السرّاج ومخابراته، فعاش ردحاً من عمره في لبنان، وعرف الفقر والبؤس كنائب سابق، ذاق وسواه المرارة ما بين بيروت وقبرص، فكان عبرة سياسية لنوّاب لبنان الذين شرَّعوا قانون تعويض على النواب (25% من راتب النائب لولاية واحدة، و50% عن ولايتين، و75% من راتبه لثلاث ولايات وما فوق). ولكنَّ هذا الأمر لم يستفد منه النائب الشاعر، الذي عاد إلى سورية عشية الهزيمة العسكرية الظالمة، سنة 1967، وحين وقعت الهزيمة، استفزَّته، فصرخ:

لم أهادنْ ظُلْماً وتدري الليالي
في غدٍ، أيُّنا هو المدحورا

مظلوماً بالسياسة وبالأدب، توفي بدوي الجبل سنة 1983، مخلّفاً **ديواناً**، بات مفقوداً هذه الأيام، بعدما ملأ شعرُهُ دنيا المشرق العربي بين الأربعينات والستينات. عنه، وضع **زهير المارديني** كتاباً بعنوان: **(بدوي الجبل)**، صدر في بيروت عن دار بيسان (1997). وفيه قال الشاعر شفيق الجبري (م.ن. ص 8):

«إنَّ بدويّ الجبل لا يُدانيهِ شاعرٌ من شعراء العصْر. في شعر البدوي ديباجةُ الشريف الرّضي. والشريف الرّضي أشعر شعراء قريش، لا بل هو شاعر قريش».
فهل كان بدويّ الجبل حقاً من أشعر شعراء عصره، وفيهم عمر أبو ريشة*، ومحمّد مهدي الجواهري*، والأخطل الصغير*، وسعيد عقل*، وأحمد شوقي* وسواهم الكثير من أمراء العمود، يوم كان كل بيت شعْر، يقابله **بَيْتٌ من الشَّعْرِ عند العرب**؟

I ـ الجمرات الخُضر

حلفتُ بالشّامِ هذا القلبُ ما هَمَدا
عندي بقايا من الجَمْرِ الذي اتّقدا
لثمتُ فيها الأديمَ السمْحَ فالتهبتْ
مراشفُ الحُوْرِ من حصبائها حَسَدا
. . . ألملمُ الجمراتِ الخُضْرَ من كبدي
وأستردّ الصبا والحبَّ والكَبِدا
وأرشف الكأسَ من عِطْرٍ ومن غَيَدٍ

فأسكِرُ المُتْرَفِيْنِ، العطرَ والغَيَدا

(م.ن، ص 12) انظر: ص 107 وما بعدها أيضاً.

II ـ أين حرّيتي؟

يا لها دولةٌ تُعاقَبُ فيها
كالجناةِ، العقولُ والأذهانُ
أينَ حريتي؟ فلم يبق حرّاً
من جهير النداء، إلاّ الأَذانُ
سُبَّةُ الدَّهرِ أنْ يُحاسبَ فِكْرٌ
في هواهُ وأنْ يُغَلَّ لسانُ
... يعثرُ الدَّهْرُ والشعوبُ وتشقى
بالمناكيرِ أُمَّةٌ وزمانُ
قُبروا في المهود ما سُلَّ سَيْفٌ
في رداهم ولا تَعَرَّى سِنَانُ
لم تنلهم يدُ المنيَّة ظلْماً
وُلدوا قبل أن يحينَ الأوان

III ـ المُتْرَف الأنيق.. (يبكي ويرثي):

وأنا المترفُ الأنيقُ، ولكنْ ترَفي صاغَ فنَّهُ الرَّحمانُ
أنا أبكي لكل قيد، فأبكي لقريضي تغلُّهُ الأوزانُ
أدمعي في السماء أنجمها الزُّهْرُ، وفي البحر درّهُ والجُمانُ
... أيُّها المذنبونَ هذا فؤادي من معاني جراحه الغفرانُ

IV ـ جمرةُ الحق:

بنتُ مروانَ اصطفاها ربُّها لا يشاءُ الله إلاّ ما تشاءْ
هي في غسّانَ بأسٌ وندىً وهي في الاسلامِ فَتْحٌ وبلاءْ
جمرةُ الحقّ فسبحانَ الذي صاغ هذا الجمرَ من ظلٍ وماءْ

(م.ن، ص 14)

٧ ـ مَنْ؟

قُلْ للألى استعبدوا الدّنيا لسيفهم
مَنْ قَسَّمَ الناس أحراراً وعُبْدَانا؟
إنّي لأشمتُ بالجبار يصرعُه...
طاغٍ ويرهقهُ ظلماً وطغيانا
لعلّهُ تبعثُ الأحزانُ رحمتَهُ
فيصبحُ الوحشُ في بُرْدَيْهِ انسانا
والحزنُ في النفس نَبْعٌ لا يمرُّ بهِ
صادٍ من النَّفْسِ إلاَّ عادَ عريانا
والخيرُ في الكون لو عَرَّيتَ جوهرَه
رأيتَه أدمعاً حرَّى وأحزانا

❀ ❀ ❀

سمعتُ باريسَ تشكو زهوَ فاتحها
هلاَّ تذكّرتِ يا باريس شكوانا؟
والخيل في المسجد المحزونِ جائلةً
على المصلّينَ أشياخاً وفِتيانا
والآمنين أفاقوا والقصورُ لظىً
تهوي بها النّارُ بُنياناً فبنيانا
... عشرين عاماً شربنا الكأسَ مترعةً
من الأذى، فتملي صِرْفَها الآنا
ما للطواغيتِ في باريس قد مُسخوا
على الأرائكِ خُدَّاماً وأعوانا
الله أكبر هذا الكون أجمعَهُ
لله، لا لَكِ، تدبيراً وسلطانا

... ما للسفينةِ لم ترفع مراسيها
ألم تُهيّىء لها الأقدارُ رُبّانا؟
شُقّي العواصفَ والظلماءَ جاريةً

باسم الجزيرةِ مجرانا ومُرسانا
ضمِّي الأعاريبَ من بدوٍ ومن حَضَرٍ
إنِّي لألمح خلف الغيم طوفانا

(سنة 1941)

VI ـ اللهبُ القدسي:

تأنّق الدّوحُ يرضي بلبلاً غردا
من جنة الله: قلبانا جناحاهُ
يطير ما انسجما... حتى اذا اختلفا
هوى ولم تُغْنِ عن يُسراه، يُمْناهُ
الخافقانِ معاً: فالنَّجْمُ أيْكُهُما
وسدرةُ المنتهى والحبُّ أشباهُ

(م.ن. ص 87)

VII ـ الجلاء:

كلُّ حُسْنٍ بدعةٌ مفردَةٌ — ليس بين الحُسْنِ والحُسْنِ إخاءْ
تندرُ الأشباهُ مهما اختلفتْ — صُوَرُ الحسنِ وتَخفى النُّظَراءْ
الورود الحمْرُ ذكرىً وهوىً — وطيوفٌ من جراحِ الشهداءْ
... حقُّ يومِ الشام أنْ تكتبه — قدرةُ الله على وجهِ ذُكاءْ
هذه الأرضُ لفرسانِكُمُ... — ولعُقبانِكُمُ هذا الفضاءْ
ملكُ مروانَ لكم وحدَكم — قد جلا الإيمانُ كُلَّ الشُّركاءْ
الغد الميمونُ في الدنيا لكم — فاقتحمْ يا جيشُ واخفق يا لواء

(1946)

VIII ـ نم بقلبي... (إلى سعدالله الجابري)

إنَّ قلبي خميلةٌ تُنبت الأحزانَ — ورداً ونرجساً وشقيقا
لو على الصَّخرِ نَهلَةٌ من جراحي — راح مُخْضَوْضِلَ الظلالِ وريقا

. . . سكرَ الشَعرُ من سُلافي وعَبَّتْ   مــن دنــانــي فــجــنّــتْ الــمــوســيــقــا

(م. ن. ص 98

IX ـ إبراهيم هنانو:

بـدعـة الـذل حـيـن لا يـذكـر الانـسـان فـي الـشـام أنّـه انـسـانُ
بـدعـة الـذل ان يـصـاغ مـن الـفـرد إلـهٌ مـهـيـمـنٌ، دَيَّـانُ
أيُّها الحاكمونَ ما ضاعت الحجَّةُ منكم ولا انطوى البرهانُ
حقّ هـذي الـنـفـوس ان تُرْفَعَ الأصـنـامُ فـيـهـا وتُـعـبـدَ الأوثـان

(م. ن. ص 103)

أخيراً عاد الغريب، بلا سياسة وبلا شعر، وبلا طبل وزمر. لكنه عاد واضحاً إلى الثقافة العربية المعاصرة: لا أكذبُ الله من أموالِكُمْ صُقلتْ: خناجرٌ طعنتْ حُرّيتي ومدى □.

فهل تمتّع أحد بحرية القول كالبدوي، فدفع فواتيرها كاملةً حتى الرحيل؟

عبد الرحمن بدوي (1917 ـ)

الفيلسوف الثّري

من أكثر الذين جعلوا اليونانية ـ أدباً وفلسفةً ـ وكذلك الألمانية والانكليزية والفرنسية، تنطق بالعربية في القرن العشرين. وهو أوَّل مَن وضع موسوعة فلسفيّة (**موسوعة الفلسفة**، جزءان، وملحق، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984) خَصَّصَ فيها لنفسه من الصفحات (294 ـ 318)، أكثر مما خصَّص لعشرات الكبار من فلاسفة العالم الذين اشتغل عليهم. فمَنْ هو عبد الرحمن بدوي الذي فاقت مؤلفاته ومعرّباته سنوات عمره المديد المعطاء؟

يروى أنَّه كان يرغب في أن يصبح مليونيراً من وراء كتبه، وأنَّه حصل على ما تمنَّى؛ فهذا المتفلسف، المولود يوم 4/ 2/ 1917 في قرية شرباص (الدقهلية ـ دمياط). عائلته سلطوية أباً عن جد، ثريَّة بأراضيها الزراعية.

هو، إذاً، ريفيّ، ابن عُمدة، هابط إلى المدن المصرية، وصاعد إلى العالم، باحثاً عن موقع له بين أعمدة الفلسفة الكبرى.

سنة 1929 نال الشهادة الابتدائية (مدرسة فارسكور)، ثم نال سنة 1932 شهادة الكفاءة (المدرسة السعيدية)، وأخيراً تخرّج من الثانوي، سنة 1934 فنال شهادة البكالوريا (وكان ترتيبه الثاني في مصر). وفي كلية الآداب بجامعة القاهرة درس الفلسفة «وكان الأول على جميع طلاب الآداب في جميع الأقسام طوال السنوات الأربع للدراسة في كلية الآداب، وحصل على الليسانس الممتازة في الآداب (قسم الفلسفة) في مايو سنة 1938، كما يروي في موسوعته (ص 295).

يذكر عبد الرحمن بدوي من أبرز أساتذته ـ الفلاسفة:

☐ الكسندر كويره (1892 ـ 1964).

□ آندريه لالاند (1867 ـ 1963)، صاحب المعجم الفلسفي الشهير، الذي عرّبناه بعنوان «موسوعة لالاند الفلسفية» في ثلاثة مجلدات، (دار عويدات، بيروت، 1995).

□ أ. بورلو، العالم النفسي والأستاذ الجامعي (جامعة رِين).

□ الشيخ مصطفى عبد الرازق (1883 ـ 1947).

□ باول كراوس (1900 ـ 1944)، المستشرق العالم المهتم بالتراث اليوناني في العالم الاسلامي.

في 15/ 10/ 1938، جرى تعيين عبد الرحمن بدوي **مُعيداً** في الجامعة المصرية (القاهرة، حالياً)، وحضّر، باشراف لالاند وكويره، ماجستير في الفلسفة (بالفرنسية) عنوانها «**مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية**»، فناقشها سنة 1941، وطبعها سنة 1964.

اعتباراً من العام 1941، راح يدرّس المنطق وبعضاً من تاريخ الفلسفة اليونانية؛ فوضع أطروحة الدكتوراه بعنوان «**الزمان الوجودي**» وناقشها يوم 29/ 5/ 1944، وحصل على إجازة الدكتوراه الفلسفيَّة، ونشرها في كتاب سنة 1945، حيث عرَّف الثقافة الفلسفية العربية إلى لونٍ جديد من التفلسف الوجودي، المتبلور في ألمانيا وفرنسا.

سنة 1950، انتقل إلى التدريس في جامعة عين شمس، واستمر فيها حتى العام 1971 ـ وفي أثناء ذلك عمل «استاذاً جامعياً» للفلسفة الاسلامية في كلية الآداب العليا (التابعة لجامعة ليون الفرنسية في **بيروت**)، وذلك ما بين 1947 و1949. نتيجة محاضراته في السوربون، جمعها في كتاب بالفرنسية، عنوانه «**نقل الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي**» (منشورات ڤران Vrin، باريس 1968). وعمل في جامعة **بنغازي** الليبية ما بين 1967 و1973؛ ثم عمل في جامعة طهران (1973 ـ 1974)، وخرج بكتاب «**تاريخ التصوّف الاسلامي**» (الكويت، 1975). ومن طهران، إنتقل إلى جامعة الكويت سنة 1974، وظلّ في منصبه حتى تقاعده. . . وأعاد نشر مؤلفاته وتحقيقاته هناك مما عاد عليه بريع فلسفي، زاد من ثرائه الزراعي، ثراءً «صعباً»!

فيلسوف أم متورخ فلسفة؟

■ يظن انه الفيلسوف والمؤرخ الفلسفي في آن. ولكنّه في نصوصه مدرِّس فلسفة، أكثر منه فيلسوفاً عربياً جديداً، لاسيما وان القضايا العربية الحيّة لم تخترق

كتبه التي فاقت عددها المئة، بين موضوعة ومعرّبة أو محقّقة.

هو عرّاف فلسفة تارة، وعرّاب فلاسفة تارات.

وضع نصاً وحيداً في الفلسفة الوجودية **«الزمان الوجودي»**، عالج فيه من زاويته، **«مشكلة الموت»**. ونجد تلخيصاً لهذين الموضوعين في موسوعته (صص 298 ـ 318)، فلا داعي للتكرار هنا.

I. الوجوه الفلسفية في أعمال بدوي

ـ 1939: **نيتشه**.

ـ 1941: **اشبنجلر**.

ـ 1942: **شوبنهور**.

ـ 1943: **أفلاطون** ـ المثل العقلية الأفلاطونية (1947 ـ القاهرة)، **الأفلاطونية المحدثة (57)**.

ـ : **أرسطو**؛ **فن الشعر** لأرسطو (ترجمة، 1953، القاهرة).

ـ 1947: **ارسطو عند العرب**؛ **في النفس لأرسطو** (1954)، الطبيعة لأرسطو (جزءان، 65 ـ 66).

ـ 1948: **منطق أرسطو** (جزءان ـ القاهرة 1948 ـ 1949) جزء ثالث (1952).

☐ رابعة العدوية، 1948، (القاهرة).

☐ شطحات الصوفية، 1949.

☐ التوحيدي، الاشارات الالهية (تحقيق ودراسة، القاهرة، 1950).

مسكويه، الحكمة الخالدة (1952، تحقيق).

☐ ابن سينا، البرهان (من الشفاء، تحقيق، القاهرة، 1954).

ـ عيون الحكمة (1954)، **فن الشعر (1965، التعليقات (1972)**.

ـ **أفلوطين عند العرب** (تحقيق، 1955).

☐ المبشر بن فاتك، مختار الحكم (مدريد، 1958).

☐ الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق (1964).

☐ ابن سبعين، رسائل (1965).

1965: **شلنج**، المثالية الألمانية.

□ ابن عربي، لآسين بلاثيوس، تعريب (1967).

1972: **كريندس القوريناني** (بنغازي). **المدرسة القورينائية** (بنغازي، 1969).

- **سوتسيوس القورينائي** (بنغازي).

□ رسائل للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، 1973 (بنغازي).

□ أبو سليمان **السجستاني**، صوان الحكمة (1974، طهران).

- 1976: **امانويل كانط** (الكويت) (ملحظ: بدوي يكتبه كنت).

- **الأخلاق عند كانط** (الكويت، 77).

- **فلسفة القانون والسياسة عند كانط** (بيروت، 1980).

- **فلسفة الدين والتربية عند كانط** (بيروت، 1980).

- 1980: **حياة هيجل** (بيروت).

II. تعريبات، وتحقيقات

- شخصيّات قلقة في الإسلام (1947/ القاهرة) - تعريب.
- روح الحضارة العربية (1949 - بيروت) تعريب.
- الإنسان الكامل في الإسلام (1950 - بيروت) تعريب.
- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام (1955 - القاهرة)، تحقيق.
- الخوارج والشيعة لفلهوزن، تعريب، (1959 - القاهرة).
- تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق، (1960 - القاهرة).
- مخطوطات أرسطو في العربية، تحقيق، (1960 - القاهرة).
- **الطبيعة** لأرسطو (جزءان - 1965 - 1966، القاهرة).
- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، لبنروبي، تعريب (1964- 1967).
- الوجود والعدم، لسارتر (1965 - بيروت) تعريب.
- افلاطون في الاسلام، تحقيق (1974 - طهران).
- طباع الحيوان لأرسطو (1977 - الكويت).

- أجزاء الحيوان لأرسطو (1977 ـ الكويت).
- الأخلاق إلى نيقوماخوس (1977 ـ الكويت).
- تاريخ العالم لأورسيوس، تحقيق، (1981 ـ بيروت).
- الخطابة لأرسطو، تعريب (بغداد، 1980).
- فلسفة الحضارة لأشفيتسر، تعريب، (بيروت، 1980). الخ.

III ـ موضوعات بدوي بالعربية والفرنسية

1) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، 1940 (القاهرة).
2) ربيع الفكر اليوناني، 1943 (القاهرة.
3) خريف الفكر اليوناني، 1943 (القاهرة).
4) الزمان الوجودي، 1945 (القاهرة).
5) من تاريخ الإلحاد في الاسلام، 1945 (القاهرة).
6) الانسانية والوجودية في الفكر العربي، 1947 (القاهرة).
7) دراسات في الفلسفة الوجودية، 1961 (القاهرة).
8) المنطق الصُّوَري والرياضي، 1962 (القاهرة).
9) مؤلفات الغزالي (1961 ـ القاهرة).
10) مؤلفات ابن خلدون (1962 ـ القاهرة).
11) النقد التاريخي، (1963 ـ القاهرة).
12) مناهج البحث العلمي، (1963 ـ القاهرة).
13) دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، (1965 ـ بيروت).
14) الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي (1969 ـ بنغازي).
15) مذاهب الإسلاميين، جزءان (1971 ـ بيروت) (مجلد واحد/ دار العلم للملايين/ بيروت).
16) شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، (1971 ـ بيروت).
17) مدخل جديد إلى الفلسفة (1975 ـ الكويت).
18) الأخلاق النظرية، (1975 ـ الكويت).
19) تاريخ التصوف الاسلامي، (1975، الكويت).

20) الدفاع عن القرآن (مدبولي الصغير ـ القاهرة، 1998).

□ بالفرنسية: مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية (القاهرة، 1965).

ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام (جزءان، باريس، 1972).

■ مذكّرات عبد الرحمن بدوي، جزءان، المؤسسة العربية، بيروت 1999.

■ زد على ذلك ترجماته لنصوص أدبية يونانية تراجيدية، و«**موسوعة المستشرقين**» (بيروت، دار العلم للملايين). ويبقى الأهم ان **عبد الرحمن بدوي** هو محقّق ومعرّب كبير، لكنَّه قليل الإضافة الشخصية والإبداعية الى الفلسفة العربية المعاصرة، فيما يُتَّكأ كثيراً على أعماله ومراجعه في الدرس الفلسفي. ولا وهم ان تأسيس **بدوي** للدرس الفلسفي في القرن العشرين، سيسهم في نقل الثقافة الفلسفية العربية إلى آفاق العولمة المعرفية. ■

عبد الله البردوني:
رحيلُ الشَّاعرِ اليمنيّ في دَمِهِ

■ صدق الكلمة الأولى:

□ يندرُ في الشعر اليمنيّ المعاصر، أن ينهضَ شاعرٌ بما نهضَ به عبدالله البردونيّ منذ العام 1961 حتى اليوم. فالبردونيّ يرتحلُ في دمه، الموصل الوحيد إلى دم الحياة والوطن والمستقبل. شاعر، ناثر، ناقد: لكنَّه لا يخرج من بَيْتِ الشِّعْرِ العمودي أبداً، فيما تجديده يأتيه من مضمونه، حتى وإن صار «المعنى لا يعني»! توزّع نشاطه في الإبداع ما بين الشعر، والتأليفِ في الشعر والفن والأدب والسياسة. عبدالله البردوني اشتهر بشعره، وخصوصاً بقصيدته في ذكرى أبي تمَّام. هنا نكتفي بالإشارة إلى أهم عناوين بحوثه:

سنة 1972، نشر كتابه «**رحلة في الشعر اليمني، قديمَه وحديثه**»؛

سنة 1978، «**قضايا يمنيَّة**».

سنة 1981، كتابه المميّز: «**فنون الأدب الشعبي في اليمن**» (صدر في طبعة ثانية عن دار الحداثة، سنة 1988.

سنة 1983، «**اليمن الجمهوري**».

سنة 1993: «**من أول قصيدة إلى آخر طلقة ـ** دراسة في شعر الزبيري» (الحداثة ـ بيروت).

نكتفي هنا بالتنويه أو التشديد على أهمية كتاب «فنون الأدب الشعبي» كوثيقة عن اليمن، مع الإشارة إلى نقص في النقد والتحليل. هنا أيضاً نموذج من نثره،

قبل تناول موضوعاته الشعرية الأساسية في دواوينه الثمانية (الصادرة ما بين 1961 و1983).

يتساءل عبدالله البردوني: «كيف اهتدى المثل إلى **صِدْق الكلمة الأولى؟**

ويجيب: «لأنّها قالت نفسها قبل التحايل وقبل محاولة التمويه؛ والكلمة إذا باحتْ بنفسها لا ترجع إلى مكمنها، مهما حاول التمويه ومهما تحايل الكاذبُ على صدقه؛ فهذه الكلمة الأولى هي بداية التاريخ السري للنَّفْس، لأنَّها تشكّل الدلالة على سواها من الكلمات الصامتة. وقد شبّهها المَثَلُ بكلمة النبيّ كغاية في الصّدق...» (**فنون الأدب**، ص 578).

هذا، إذا صحَّ لنا وصف أدب البردونيّ **بأنَّه يمنيّ الانطلاق، فهو** عربيّ الاهتمام إنساني الأهمية، وعالميّ في بحثه الثابت عن **الصدق أو الحقيقة** التي يكتنزها الجمال الشعري. «أرض بلقيس» أو «أروى» أو أصل العرب وكل «توحيد». هذه الأرض التاريخية تملأ ذاكرة عبدالله البردوني، «**الذاكرة اليزنيَّة**» نسبة إلى الملك سيف بن ذي يزن (را: **نقد العقل السحري**، الطليعة، 1988).

من عناوين أعماله الثمانية: «**من أرض بلقيس**» (1961)؛ «**في طريق الفجر**» (1967)؛ مدينة الغد (1970)؛ «**لعيني أُم بلقيس**» (1973)؛ «**السَّفر إلى الأيام الخُضْر**» (1974)؛ «**وجوه دخانية في مرايا الليل**» (1977)؛ «**زمان بلا نوعية**» (1979) و«**ترجمة رملية لأعراس الغبار**» (1983)، سنختار أشعاراً ماسيَّة، تُشكّل مدخلاً إلى تذوّق هذا الشاعر الهائم بـ «**كائنات الشوق الآخر**».

I ـ أنسى أن أموت:

تمتصّني أمواجُ هذا الليل في شَرَهٍ صَمُوتْ
وتُعيدُ ما بدأت، وتنوي أن تفوتَ ولا تفوتْ
فتثير أوجاعي، وتُرغمني على وَجَعِ السكوتْ
وتقول لي: مُت أيُّها الذاوي، فأنسى أن أموتْ

(القاهرة 1971، ص 5: لعيني أُم بلقيس).

II ـ من منفى إلى منفى:

بلادي من يَدَيْ طاغٍ إلى أطغى، إلى أجفى
ومن سجنٍ إلى سجنٍ ومن منفىً إلى منفى

ومن مُستعمِرٍ بادٍ إلى مُستعمِرٍ أخفى
ومن وحشٍ إلى وحشين وهي النَّاقةُ العَجْفا
بلادي في كهوفِ الموت لا تفنى ولا تُشفى
تُنقِّرُ في القبور الخُرسِ عن ميلادِها الأصفى [...]
بلادي في ديار الغير أو في دارها لهفى
وحتى في أراضيها تُقاسي غربة المنفى

(م.ن، صص 11 ـ 13)

III ـ أبو تمام وعروبة اليوم:

ما أصدقَ السيفَ! إنْ لم ينْضهِ الكذبُ
وأكذبَ السيفَ إنْ لم يصدق الغَضَبُ
بيضُ الصفائح أهدى حين تحملُها...
أيْدٍ إذا غلبتْ يعلو بها الغَلَبُ
وأقبحُ النَّصْرِ... نَصْرُ الأقوياء بلا
فهمٍ، سوى فَهْمِ كم باعوا، وكم كَسَبوا
أدهى من الجَهْلِ علمٌ يطمئنُّ إلى
أنصافِ ناسٍ طغوا بالعلم واغتصبوا
قالوا: همُ البشرُ الأرقى، وما أكلوا
شيئاً، كما أكلوا الإنسانَ أو شربوا
[...]
ماذا ترى يا أبا تمام هل كذبت
أحسابُنا؟ أو تناسى عرقَهُ الذَّهَبُ؟
عروبة اليوم أخرى لا ينمُّ على
وجودها، اسمٌ ولا لونٌ ولا لَقَبُ
[...] تنسى الرؤوس العوالي نارَ نخوتها
إذا امتطاها، إلى أسياده الذَّنَبُ
[حبيبُ] وافيتُ من صنعاءَ يحملُني

نَسْرٌ وخلفَ ضلوعي يلهثُ العَرَبُ
ماذا أُحدِّثُ عن صنعاءَ يا أبتي؟
مليحةٌ عاشقاها السّلُّ والجَرَبُ [...]
(حبيبُ) تسأل عن حالي وكيف أنا؟
شبَّابةٌ في شفاه الرِّيحِ تنتحبُ
كانت بلادُك (رحلاً)، ظهرَ (ناجيةٍ)
أما بلادي فلا ظهرٌ ولا غَبَبُ...
ورحتَ من سَفَرٍ مُضنٍ إلى سَفَرٍ
أضنى... لأنَّ طريقَ الرَّاحةِ التَّعَبُ
لكنْ أنا راحلٌ في غيرِ ما سَفَرٍ
رَحْلي دمي، وطريقي الجَمْرُ والحطبُ
إذا امتطيتَ ركاباً للنَّوى، فأنا
في داخلي أمتطي ناري... وأغتربُ
قبري ومأساة ميلادي على كتفي
وحولي العَدَمُ المنفوخُ والصَّخَبُ»

(لعيني أُم بلقيس، صص 83 ـ 93)

يكفيكَ أن عِدانا أهدروا دمنا...
ونحنُ من دمِنا نحسو ونحتلبُ

IV ـ كتابة تحقيق:

فلتكتبْ تحقيقاً عن ماضي المستقبَلْ
عن أحجارٍ طارتْ وصقورٍ تترجّلْ
عن ماءٍ صارَ دماً، ودمٍ أمسى مُخْمَلْ
عن تاريخٍ ثانٍ، عن أشغالٍ تُشْغَلْ
عن (صنعا) ثانية، من سرّتها ترحَلْ
عن معنىً لا يعني، عن خَجَلٍ لا يخجَلْ

(وجوه دخانية، ص 54)

V ـ أخبار من دار اليقين:

يا حزاني، يا جميع الطّيبين
قـرَّروا، الليلة، أنْ يتّجروا
فافتحوا أبوابكم واختزنوا
... قرّروا بيعَ الأماني والرؤى
فتحوا بَنْكَينِ للنّوم، بَنَوا
بدأوا تجفيف شطآن الأسى
علّبوا الأمراضَ، أعلوا سعرَها
حسناً، تجويعكم، تعطيشكم

هذه الأخبارُ من دار اليقينْ
بالعشايا الصفر، بالصبح الحزينْ
من شعاع الشَّمْسِ ما يكفي سنينْ
في القناني، رفعوا سعرَ الحنينْ
مَضنعاً، يطبخُ جوع الكادحينْ
كي يبيعوها، كأكياسِ الطحينْ
كي يصير الطبّ سمساراً أمينْ
إنَّما الخوفُ على الوحشِ السَّمينْ

(وجوه دخانية، صص 71 ـ 72)

VI ـ الجدران:

ها هنا الجدرانُ تَدْمى وتُفكّرْ
وعلى أرؤوسها تمشي وتنظر
بعضها يزحم بعضاً هارباً
بعضها يُقبل كالخيْلِ ويُدبرْ
بعضها يمشي، ولا يمشي، يرى
مثلما يستقرىءُ الأسرار، مخبِرْ

(وجوه دخانية، ص 151)

VII ـ قرأت المقاهي:

قرأتُ المقاهي وفي نصفِ عامٍ... أجدتُ البطالاتِ والثَّعْلَبَهْ
وغيَّرتُ جلدي مراراً، فمي مراراً، أضاعتني الأسلَبَهْ
وفي القاتِ غبتُ بلا غيبةٍ، تذبذبتُ، أنهتنيَ الذَّبذَبهْ
... قُتلتُ مراراً، فزدْ مرَّةً، يُحسّوا بأن القتيلَ انتبَهْ

(زمان بلا نوعية، ص 8)

VIII ـ رصيف:

ماذا أقول لكم؟ خلعتُ تلطّفي

أغرى النّعال بحاجبيَّ تلطُّفي
وإذا عنفتُ كخطوكم، فمبرّري
أنّي رصيفٌ، والغُبارُ مُشقّفي

(زمان بلا نوعية، ص 90)

IX ـ مهرجان الحصى:

ماذا يُسرُ لسفحِ الرَّبوةِ الحَجَرُ؟
كأنَّ كل حصاةٍ ها هنا خَبَرُ...
هل تجرحين شذى التأريخ؟ أيَّ شذىً
هذا الصفى «حميرٌ»، ذاك الصفى «مُضَرُ»
... يا ذلك الحَجَرُ المغمى لديكَ هوىً
ما لونُه؟ هل رأى من نوعهِ البَشَرُ؟
لمن تنكرتَ في ثوب الصخورِ هنا؟
غَيّرتَ أم جلمدتْ أسمالَكَ الغِيَرُ
أجبْ كما توجزُ الغيماتِ صاعقةٌ
يا سيّد الصمتِ، تدري كيف تنفجرُ

(كائنات الشوق الآخر، ص 37 و 45)

X ـ سؤال للعصافير:

يا عصافيرُ هل عليكنَّ حَظْرٌ؟
هل بأعشاشكنَّ قَهرٌ جماعي؟
هل على بوحكنَّ أيُّ رقيبٍ؟
هل عليكنَّ بالوشاياتِ ساعي؟
هل لديكنَّ حَرْفُ جرٍّ ونَصْبٍ؟
هل بأوزانكنَّ فعلٌ رباعي؟
ما الذي عندكنَّ يا بعض أهلي؟
هل لتغريدكنَّ مغزى قراعي؟
... ولماذا ما للحماماتِ حامٍ
ولأمنِ البعوضِ حامٍ وراعي؟

(كائنات، صص 100 ـ 101)

شوقي بزيع: (1951 ـ زبقين)
شاعرية التحرُّر والشّهوات

□ تَبغُ الشِّعْر

يتألقُ في منبع رأسه (زبقين ـ قضاء صور)، ويتهادى، مع تَبْغِ الشِّعْرِ، الذي أرسل ضفائرَه، وأهداها إلى صور وبحرها. يكتبُ بكلّ الكلمات، وبكل ألوان الموسيقى يلوّنُ كلامَهُ وشعره، حيث يتآخى العمودي والتفعيلي مع النثر المسبوك على آهِ الشاعريّة الدفينة. هو شوقي بزيع، المسكوب من بئر الحب إلى نهر الليطاني، الفنّان بجماليّات المرأة والأرض والسياسة، المُبْدِع بلا ضفاف، الخطيبُ المعتَّق الذي يستهلُّ من جُرْن اليراعات ما يطرب له الحِبْرُ الأخْضَرُ. ساحرٌ، فاتنٌ ومفتونٌ، يصعد اليه الشِّعر من تبغ الروح، ومن دُمَى الأطفال، وإكسير الصَّمْت. شعرُه غناءٌ صامت، وصمته غناءٌ آخر في حناجر مندهشة، ومنتظرة حريات أكثر. شاعريّة التحرُّر او التحرير جزء من نشيده المتمادي على ثمانية دواوين وأكثر... عرفناهُ في صوَر حيث درس، مدرِّساً وشاعراً، غنَّى سنة 1977 لأمير النّار (**كمال جنبلاط***)، بقصيدة عمودية رائعة، (غنَّى منها **مارسل خليفة** مقاطع، بعنوان **جبل الباروك**)، جعل فيها «رصاصات الغدر» تعتذر من كمال جنبلاط، من عينيه، لو أبصرتهما! يضجُّ شعره بالوطنية والعروبة، بالانسانية وبالحبّ، بلا استسهال للشعر، ولا استرخاص للكلام. شعرُه مثل قريته وأهله: شَجَرُ المقاومة الصامتة في الأرض، والناطقة في جراح أغانيه. يبدأ من المأساة الكبرى لشعبَيْ لبنان وفلسطين، ويسمو إلى مجزرة مزارعي التبغ في النبطية سنة 1973، ليواكب أحداث لبنان منذ الحرب عليه، إلى اليوم. ولذلك، كان لديه

فائض وقت للحبّ ايضاً، وللصداقات العميقة ـ في شعره وسلوكه ـ مع الأشياء والنَّاس.

☐ سنة 1978، بادرنا شوقي بزيع بمجموعة أولى: **«عناوين سريعة لوطن مقتول»**. كان ذلك عام الغزو الاسرائيلي الأول لجنوب لبنان، وارتكاب مجازر كبرى فيه، أبرزها مجزرة جامع العباسية، واجتياح بلدة الشاعر حيث أرضه وأهله ووطنه. «**وطن مقتول**» هو عنوان ثابت لجنوب الوطن، الذي لم يغادره الشاعر، رغم وجوده في العاصمة بيروت. وفي العام 1985 صدرت هذه المجموعة في طبعة ثالثة (دار الآداب). أمَّا كتاب **«الرحيل إلى شمس يثرب»**، فصدر سنة 1981 (قبل العدوان الإسرائيلي الثاني بعام). وعندما بدأ لبنان يتحرّر بالمقاومة، وكان الشاعر شوقي بزيع لا يترك منبراً ولا باباً إلاً وطرقه دفاعاً عن وطننا القتيل. أصدر في بيروت (الآداب، 1985 مجموعته الثالثة.

☐ أغنيات حب على نهر الليطاني

عند صور، يُسمى نهر القاسمية. هو نقيض العاصي (الاورنود، عند البحتري) الذي يسير من لبنان شرقاً إلى سورية وتركيا. الليطاني هو نهر جبل عامل الأشم. وهو عنوان «عملية الليطاني». من هنا المعنى ـ الموقف الذي يقدّمه الشاعر لأشعاره:

«شُقَّني أيُّها النَّهْرُ كي أتوحّدَ مع ضفتيكَ
وخُذني بمجراكَ
أو ضُمَّ خصري بكلتا يديك
لتجرِ مياهُك في ليل كفيَّ
ولتنفجرْ في تشابك أوردتي وسيوفي، فحولُكَ. . .».

هي أيضاً «قصيدة صُور»، بموسيقى ونبضات جديدة، غير ما جاء عند عبّاس بيضون*:

«. . . أُغنّي لصورَ التي اتحدت ضدها الزرقتان
التي اشتبكت عندها القبضتان
التي انكسر الجانبان على رملها اللانهائيّ، وانتصر البحرُ
وارتفعت فوق المدينة أقواسُه اللاهبة».

(م.ن. ص 12 ـ 13)

□ وردة النَّدم:

سنة 1990، صدرت هذه المجموعة عن دار الآداب (بيروت)، وهي المجموعة الرابعة للشاعر الذي سيبلغ ذروته في «شهواتٍ مبكرة»، كما سنرى. هنا يتمازج الحبُّ والمقاومة في أرض الكلمات، وترتفع «وردة الندم» من حديقة الشاعر المهجورة، المستحيلة:

«كل امرأة أحبُّها تؤكّد استحالةَ النساء
فكلّما مشيتُ خطوةً على طريق روحها
أعودُ خطوتين للوراء
وكلّما طوَّقتُ خصرَها بساعدي
تراجعتْ إلى الخرافة
كأنَّ ما أحبُّ ليس امرأة بعينها، بل المسافه!» (ص 7)

□ مرثيّة الغُبار:

نحن الغبار بلا ارتياب: غبارُ الزمان، غبار الحب، غبار الغياب الحاضر. والشاعرُ على خطى سلفه أبي العلاء المعرّي وآخرين، يرثي غبارنا المشترك. كان ذلك سنة 1992، في مجموعة مثيرة:

«. . . شُهورٌ وتعلو الشقائقُ أضرحةَ الشّهداءِ
كلُّ شيءٍ أُعِدَّ كما ينبغي في نهايات هذا المساءِ
وبعد قليلٍ سيجترح الضوءَ عُشْبٌ وليدُ
سيأتي الأحبَّةُ ثانيةً للحياة،
تواكبهم ثُلَّةٌ من عصافيرِ أحلامهم
ودمٌ طازجٌ ونهارٌ جديدُ»!

(مرثية الغبار، ص 15)

«كيف لي أنْ أقودَ مظاهرةً من خطايَ القديمةِ
نحو الصبيّ الذي شاخ في داخلي
أنْ أُناديه من عتمةِ الأقبية:
هلْ أنا أنتَ؟ أم نحن وجهان لا يجريانِ
إلى غاية أو هدف؟»

(م.ن. ص 9)

□ نساءُ الغريب:

يتظاهرُ بأنَّه غريبُ النساء، وهو حبيبها، فيقاوم جسدَ الحبّ بجسد الشّعر الغاضب بعد الأربعين، خلافاً لشعرائنا الآخرين... وبهذا يظنُّ الشاعرُ الساحرُ أنَّه استجمع لنفسه قبيلة خاصة، قد يسمّيها: «نساء الغريب». سنة 1995، أصدر مجموعته السادسة: «كأنّي غريبُكِ بين النساء»، وأعلن ان الشاعر «يكتب ما يجهله».

و«كالسّاحر يُلقي أينما حلّ
عصا الشكّ ليمحو بعضه بعضا» (ص5).
ـ «شبقٌ كامرأةٍ تمتحنُ النَّهرَ بساقيها
وناءٍ كربيعٍ لم تَعُدْ أزهارُهِ من كربلاء» (ص 15).

وهو يعلن بصوت **عاصي الرحباني الراحل**:

«لم أجترحْ سفناً لأنجو
كل ما حاولتهُ أنْ أُنقذَ الإنسانَ فيَّ
ولو على لوحٍ أخير» (ص 49).

ليتبعه بتوصيفات صوت فيروز:

«هو ما لا ينتهي فينا
وما يجعلنا نسبحُ ضِدَّ الموتِ في الموتِ
وما يحرسُ شيخوختنا منّا
فنجري خارج العمر الذي، من دوننا، يذوي ويهرم» (م. ن. ص 61).

□ قمصانُ يوسف:

بعد مريم وعاصي وفيروز، يسترجع شوقي بزيع قمصان الحب، من خلال قميص يوسف الذي أعاد الروح والنّظر ليعقوب، وبدلاً من قميص الدم، يرفع قمصان يوسف، العودة من «الموت» الاغترابي.

ـ «دع قميصك للذئب كي تنتهي عارياً مثلما كنت
واهبطْ إلى آخر البئرِ كي تستحقَّ جمالَكْ» (ص 21).
ـ «... وكان لا بدَّ أن ينقذ الله صورتَهُ فيّ
فلما هممتُ وهَمَّتْ

تَدلَّتْ مراياهُ من خَشَبِ السَّقْفِ
حتى حسبت بأنّي أُعانقُ نفسي
وأنَّ زليخةَ ليست سوى صرخة الإثم في داخلي
فاستدرت إلى الخلف، أعدو وراء جمالي
ويعدو ورائي نُباح الدّماءِ المخيف!» (صص 25 ـ 26).

□ شَهَواتٌ مُبكِّرة:

آخر أعماله، سنة 1998؛ أنضجُها وأشعرُها، وإنْ كان الشاعر يرى نفسه اكثر في كل أعماله. هو كتابه: «شهوات مبكّرة» تختصر رحلة النضج الشاعري الداخلي، وتمهّد لجولات في «البوصلة الحيرى»:

«عَبَثاً يبحثُ هذا الجسدُ المُتعب عن وُجهتِهِ فيَّ
أنا البوصلة الحيرى» (ص 8).
ـ «هل أنا غابة نفسي؟ أم خلاياي بقايا غُرَفٍ مهجورةٍ
يفتحها الخوف على كل احتمال؟
سقط الهيكلُ والجدران والخدعة لم تسقط...» (ص 13).
ـ «مفرداً إلاّ من الخوفِ، أرى من طللي الخاوي
نفايات الدَّمِ الرخوةَ إذْ تلعقُها الجدرانُ
مثل القطط العمياء...» (ص 16).

● «تداعى كلُّ شيء فوق معناه».

هكذا يعاود الشاعر في آخر أعماله، أفعى اشتعاله الوجودي في معطانا الفردوسي الذي أسلم عينيه للحرب والموت، وراح يحبُّ نفسه فينا، حتى ضاقت عنه كلمات الشاعر: «**أنا الذئب**» أسرع من أن أُرى وأخفُّ من البرق... أغيرُ على كل ما يخجل النَّاس منه، وألبسُ هذا القناع المعذَّبَ، وحدي: ولكنَّني حين أخلعُ جلدي أرى في مرايا الحقيقة ذئباً له نَفَسُ نظرةِ عينيَّ، ذئباً أقلَّ حناناً...». وفي غابة الذئاب، يتساوى الشاعر والساحر والكاهن السياسي؟■

فؤاد افرام البستاني (1906 ـ 1994)

☐ مهندس الرجعية اللبنانية؟

فؤاد افرام البستاني من الشخصيّات السياسية اللبنانية، المختَلف حول نزعتها الأيديولوجية التي تصل إلى حدّ التعصّب للأصولية المسيحية عموماً، والمارونية خصوصاً؛ وإعلان الحرب ضد الآخر، واستبعاده بالفكر، حين لا يمكنُ طردُه بالقوَّة. وُلِدَ سنة 1906 في بلدة دير القمر (الشوف)، وتُوفي سنة 1994. درسَ في دير القمر وجامعة القديس يوسف، فتكوّن تكويناً «يسوعياً» مميَّزاً، طبع حياته العلميَّة والفكرية والسياسية، وجعله يتخصّص في «المسيحيّة» المحلية والتراثية. درَّس في الجامعة اللبنانية ورأسها سنة 1953، في بداياتها، فطبعها بطابع «اليمين الطائفي» المهيمن على الجمهورية. ومن رؤساء هذه «الجمهورية» نال أوسمة، كما نال شهادات فخرية من جامعة ليون (التي ترعى جامعة القديس يوسف أكاديمياً) ومن جامعتي سان إدوارد وجورج تاون في الولايات المتحدة. هو النموذج الأنقى للفكر اليميني المسيحي، مقابل الفكر اليميني الإسلامي؛ ومن أبرز مؤسسي الأيديولوجيا المارونية الحديثة (مع جواد بولس، ميشال شيحا، شارل مالك، سليم عبو، الخ). شديد الخلط بين مارونيته وبين اللبنانية او المواطنية الشاملة لكل أفراد المتحد الوطني اللبناني. إنَّه ينتمي إلى ما دون الوطني اللبناني، وتالياً لا يرى مضضاً في العداءِ للمحيط الإسلامي او العربي، فهو الذي يُفلسف خيانة فخر الدين أو تعامله مع الأجنبي الغربي، ضد المسلم العثماني، بأنَّه «يخون العثماني، لأنَّه أي فخر الدين، زنديق»، ويدخل في متاهةٍ اعتقادية بين «الدروز» و«الموارنة»، وهل كان فخر الدين درزياً شكلاً، مارونياً اعتقاداً، طالما قُطع رأسه، «والصليب في رقبته»؟

■ الدكتور فؤاد افرام البستاني ظريف في هندسته للرجعية اللبنانية، المسيحية (والإسلامية معاً). فقد قفز نهائياً من موقعه الأكاديمي (المشؤوم)، ودخل الحرب على لبنان مع (الحلف الثلاثي) واستوطى حيط التلفزيون اللبناني، فراح يبثّ الأيديولوجيا المارونية بلا مواربة. رجعيّ بتفكيره، لكنَّه يستحقّ الاحترام والمساجلة من مواقع الاختلاف معه.

■ اشتهر، كلبنانيّ «عتيق» بأنَّه ضد اللبناني الجديد، وضد كل جديد. فإذا عادَ لبنانيّ إلى العرب والعروبة، عادَ هو إلى كنعان، وزايد على الفينيق وبني فينيقيا. واذا استرمزَ أحدهم هلالاً أو نجماً، سارع فؤاد افرام البستاني إلى استجلاب «نحت على حجر روماني من معبد الاله سين (القمر)، جُعل عتبةً فوق الباب القديم في كنيسة سيدة التلة/ دير القمر»، ووضعه على غلاف كتابه (**الأسبوع الحاسم في تاريخ الانسانية**، منشورات الدائرة 1990)، تحت عنوانٍ مُريب: **الصليب فوق الهلال** ـ ويكرّر الرسم والعنوان في داخل الكتاب، ص 426، وص 414. لماذا هذا الاستفزاز الأيديولوجي للآخر؟ هل هذا من علامات «إيمان»؟ أم دليل على «حرب الغرب» ضد الإسلام؟ أسئلة خطيرة لا تزال تستنزف الذاكرة الحية والوجدان والوعي لدى معظم اللبنانيين، القلقين على مصيرهم، رغم تثبيت هوية لبنان العربية في دستوره.

□ لماذا؟

سنة 1929، بدأ فؤاد افرام البستاني حياته الأدبية روائياً، إذْ وضع رواية أولى يتيمة (أخيرة) بهذا العنوان. ووضع بعض الأشعار المدرسية، ثم انصرف إلى التأليف المدرسي، سلسلة دراسات (**الروائع**) في الأدب العربي لطلاب المدارس الثانوية، كما وضع الأجزاء 1 ـ 15 من **دائرة المعارف**)، التي كلَّفت خزينة الدولة مالاً كثيراً، ويتابعها آخرون بتكاليف باهظة جداً.

الأديب فؤاد افرام البستاني نَصَّبَ نفسه **مؤرّخاً ايديولوجياً**، لم يتناوله المختصُّون بالنقد، إذ توسّلوا نموذجه في سواه (الأب عبو، عند دومينيك شفاليه، مثلاً)، اشترك مع المؤرّخ الدكتور أسد رستم بوضع دراسة، عنوانها: «**أصول التاريخ اللبناني**»، وفيه كلام حَضري تقريباً على «التاريخ الماروني» بنظرة أصولية، تأصيليّة غايتها نفي الآخر، العربي الفاتح والمستوطن منذ آلاف السنين.

نغمة التمايز عن العرب والتناقض مع العروبة، عزفها الغرب في «ناي الطوائف» أيام الاستبداد العثماني، واستمر البستاني وسواه، في هذا العزف

المنفرد، دون أن يدركوا خطورة استئصال لبنان من محيطه العربي ومن مدار الحضارة الإسلامية، لصالح الأصولية الصهيونية (في فلسطين المحتلة) او لصالح العولمة الاستعمارية، الأوروبية ـ الأميركية، مثلاً.

ومع ذلك، فؤاد افرام البستاني، كاتب لبناني وعربي كبير. لا يجوز محاكمة أدبه بسياسته ولا يجوز «هضم فكره السياسي» بحلاوة أدبه. يستشهد بجبران الذي رفض خلط السمّ بالدسم، فقدّم السمّ على أنّه سمّ، والدسم كدسم!

☐ ما قبل وما قُبيل التاريخ:

شيمة كل التأصليين يدّعي عوْداً إلى بدء. ولكل شعب بدء، زمان يبدأ هو منه، ويظنُّ انه بداية كل البدايات الأخرى. هذه عماوة ايديولوجية مشتركة، يتداولها كل أصحاب هذه البضاعات. فإذا ذهب مؤرخ الى درس لبنان العربي، في محيطه العربي، بما يوحي هوية هي «موضع صراع» (را: أحمد بيضون*: **الصراع على الهوية**)، قفز باحث من هنا، وباحث من هناك إلى الأساطير التي تصلح لتأسيس ميثولوجيا قومية او طائفية لـ «شعب» هو جزء من قبائل، لا أكثر! تحت عنوان «لبنان الدائم في تطوره الحضاري» أعلن البستاني ان «**كنعان مؤسّس الحضارة**»، وكنعان معناه الثابت (في زعمه)، مقابل العربي (العارب) أو العبري (العابر). كأنَّ الثابت لا يتحوّل، والمتحوّل لا يثبت. سنة 1989، نشر «**لبنان في ما قبل التاريخ**» ثم سنة 1990: «**لبنان ما قبيل التاريخ**» بغلاف: «الميت داخل جرّته البيضوية في وضع الجنين». ولا ضير من درس آثار بعلم، لا بعقل اسطوري ـ ايديولوجي متحجّر؛ ولكنَّ الضرر الأعظم ينجمُ اليومَ من عدم درس لبنان في واقعه العربي والثقافي والحضاري، كما هو، لا كما كان وحسب!

☐ ماذا عن فخر الدين؟ والآخرين؟

■ «تُراثُ الأمير الكبير يُلخَّص بنقاطٍ أربع ينبغي التذكير بها، كما أقرَّها من الثوابت الدائمة في تاريخ لبنان، وهي:

أ ـ طموح دائب إلى جعل لبنان في أرفع مستوىً ممكن: ثقافةً وحضارةً ومدنيَّة، حتى يُصبح وطن الانسان الكامل، **فيستطيع متابعة رسالته في تطوير هذا الشرق وتحضيره**.

ب ـ نظرة سياسية عالمية، نافذة على الشرق والغرب معاً، متحرّرة من كل قيد، ناشطة من كل هاجس ضعف، مجرّدة من كل مصلحة إلاَّ مصلحة لبنان،

وبالتالي مصلحة الانسان الحرّ، الكريم، المتمتّع بملء الحرية والكرامة في بيئته الانسانية.

ج ـ اسلوب في الحكم يرمي إلى وضع الرجل الصالح في المركز الصالح.

د ـ إقبال على استثمار الطاقات اللبنانية جميعها: أرضاً ورجالاً، على أكمل وجه ممكن». (**فخر الدين الكبير**، منشورات **الدائرة 1988**، **صص 31 ـ 32**).

☐ نماذج من كتاباته:

■ حريق الدبيّة:

«ـ شو الخبر، يا بو فارس؟

ـ جنبلاطيّة الجاهلية اعتدوا على جماعتنا في الدبيّة.

ـ وجماعتنا؟

ـ اتّهمهم الشيخ بشير (جنبلاط)، كالعادة بالاعتداء على جماعته. وضغط على المير (بشير) حتى استخرج امراً بسجن ستة من شباب الدبيّة، جرَّهم إلى الحبْس أمسِ مساءً.

ـ ومتى الخلاص من ظلم هذا الشيخ؟

ـ هو سبب اجتماعنا الليلة...». (**في بلد الأمير**، منشورات الدائرة، 1982، ص 111). الدبيّة هي مسقط رأس البساتنة في الشوف، والصراع في القرن التاسع عشر هو بين الشيخ بشير جنبلاط والمير بشير الشهابي (حرب البشيرين، التي انتهت بإعدام الشيخ بشير واجتياح المختارة وتهديم جامعها سنة 1825). ويتابع قصصَه ذات العين الطائفية، الأحادية: «**على عهد الأمير**» (ط 8، الدائرة، 1993)، «**وهي لمَن غلب**» (1993)، **إرميا النبيّ (1973)**؛ «**كنز الرحمة**» (1986)؛ «**مار مارون**» (المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1968)؛ «**الأب شربل مخلوف**» (الدائرة، 1981) و«**كاهن الله**» (1987)

☐ موسوعة «معاني الأيام»:

تقع في خمسة أجزاء، وضعها فؤاد افرام البستاني، ما بين 1980 و 1988؛ وجعلها تتناول الشّهور، شهراً شهراً، لغاية تعريفية: «مراحل السنة اللبنانية في أعيادها ومواسمها»: «قصدنا بها تلك الأيام المميّزة عن غيرها، المُفضِلة على مثيلاتها من أعياد وتذكارات، بما تحمله من عادات وتقاليد، وبما تدفع من عبرٍ

ومغازٍ، وبما تُثيره من ذكرياتٍ وخواطر. وكأنّها المعالمُ البارزة، والصُّوى المُقامة، محطّاتٍ مُريحةً مطمئنةً، وأنصاباً هاديةً إلى سواء السبيل، في معارج التاريخ ومتاهات الحياة...». (**معاني الأيام**، ج 1، 1980، الدائرة، صص 5 ـ 6). ومنها (ص 100): **تذكار شهداء صُوْر**، سنة 304: «جاء في السنكسار الروماني، بتاريخ 20 شباط: «في فينيقية لبنان، ذكر الشهداء الطوباويين الذين كانوا في أيام ديوقلسيانوس الملك. وبأمر ڤيتوريوس قائد العسكر، قُتِلوا الواحد تلو الآخر، بعذاباتٍ كثيرة متنوعة، فأولاً مزّقوا أجسادهم تمزيقاً بضرب المجالد، ثم طرحوهم للوحوش الضارية، فلم تؤذهم. ثمّ عذّبوهم عذاباتٍ قاسية بالنّار والحديد، فنالوا بها إكليل الشهادة، سنة 304». وقد عُرِفَ منهم الاسقفان تيرانيوس وسِلوانوس والكاهن زينو بيوس. أمّا العلمانيّون فلم تُذكَرْ أسماؤهم. إنّما عُرفوا جميعاً باسم «**شُهداء صور**». أمّا الجزء الخامس من «**معاني الأيّام**» فيدور حول «الأعياد والمواسم المتنقلة» لدى النصارى، دون سواهم، كأنَّ الآخرين، وأعيادهم، وأيامهم، ليسوا في لبنان، ولا هم منه؟

□ جبران*: «الهرملاني»، «البستاني»!

وتبقى «العجيبة الكبرى» في ما ذهب إليه فؤاد افرام البستاني من استنباط «جديد» لمكان ولادة جبران خليل جبران، ومن تأويل لنسبه العائلي، الذي يعيدُه الى البساتنة. فإذا بجبران هذا، «هرملاني» و«بستاني» معاً. فكيف كان له ذلك؟

■ سنة 1983، أصدر البستاني كتابه: «**مع جبران: 1919 ـ 1982**»، وفيه مَيْلٌ مألوف إلى تفنيد المعروف بما يخالفه. فجبران المولود في 6 **كانون الأول**، أخّر ولادته إلى 6 كانون الثاني، لكي تتطابق ولادة المسيح وصاحب كتاب «النبي» الذي راح يقنع ماري هسكل بأنه والمسيح مولودان في يوم واحد، وانهما يتبادلان الرؤى والقمصان: «ولهذا رأينا في تراجم جبران المتأخّرة أنّه مولود في 6 كانون الثاني من سنة 1883» ـ كما ورد عند **حبيب مسعود**، في: **جبران حياً وميتاً**، بيروت 1966 ـ (**جبران**، ص 29). ويوضح البستاني في الكتاب نفسه: «وأمّا مكان الولادة فالشائع كذلك أنّه **بشرّي** مدينة المقدّمين، بيد ان الرئيس **صبري حمادة** أطلعنا، في حديث خاص، عن ان المعروف، المتداول في بلدته **الهرمل**، وفي المنطقة بأسرها ان جبران من مواليد **وادي الرّطل** [...]. وكان والد جبران، خليل بن جبران بن سعد بن يوسف جبران، المنتمي نَسَباً إلى بيت العَبْد («بيت العبد» يتمون إلى فرع الفتّال من سلالة سليمان البستاني الذي نزح عن موطنه **الدبيّة**

إلى حلب، را: ملحم ا. البستاني، **السلسبيل**، جونية 1968، صص 21 و 135)... ينحدر بعيلته في فصل الشتاء مع بعض مواطنيه من بشرّي إلى وادي الرّطل، حيث كان له دكان، أو حانوت قروي صغير «يسترزق» فيه طوال الشتاء، وقد ينزل قرية مرجحين (مرج حنا) في دَوْراتِه البيعية، ريثما تظهر بوادر الصيف فيعود إلى بلدته بشرّي. وكانت عيلته مؤلّفة منه ومن امرأته كاملة بنت الخوري اسطفان رحمة (أرملة حنّا رحمة) ومن أولاده الثلاثة: **جبران** وشقيقتيه، **مريانا وسلطانة**. وكان لامرأته ابنٌ من زواجها السابق، اسمه بطرس رحمة. كما كان لخليلٍ أخٌ أعزب، اسمه **عيد**، يعاونه في أعمال الدكان. ويبدو انه كان بسيط القلب، ساذجاً بليداً، قاصر الحكم». (**جبران**، صص 29 ـ 30: «في هذه القرية الصغيرة وُلِد جبران، على ما روى لنا الرئيس صبري حمادة، وعلى ما هو متواتر في التقليد المحلّي إلى اليوم، خلافاً لما ورد في ترجماته جميعاً من أنّه وُلِدَ في بشرّي»).

□ ويبقى الكاتب...

بعنوان «الأمير»، قدّمه تلميذه ورفيقه في «الجبهة اللبنانية»، **ادوار حنين**: «فؤاد افرام البستاني وُلِدَ ليحدّث، ليكتبَ، ليحاضرَ ولينشر المعرفة على الناس، فعمل بهذه الهوية، ليلَ نهار، طوال ستين سنة ولم يتعب. كان لم يُدرك بعد السن القانونية للتصويت يومَ راح يصوّت على الناس في مجلته «علم الأدب» (1919). (**على عهد الأمير**، مقدمة). ويبقى الكاتبُ كبيراً، مُبدعاً، في ما يتعدّى التعمية الأيديولوجية والخلاف السياسي. □

مُعِين بِسيسو (1927 ـ 1984)
من حدّ السكّين إلى المستقبل!

أدب النضال السياسي:

■ أنجبته غزَّة سنة 1927 عَلَماً فلسطينياً جديداً: رفع نفسه في دمهِ وماج بين القلم والبندقية. أكمل تعليمه في غزّة، ثم في القاهرة (الجامعة الأميركية) عندما صار سنة 1948 بلا وطن. انتمى إلى الماركسية، فعادت عليه ثوريّته تلك بالهجرة إلى العالم العربي، وراح يواصل نضاله السياسي، كأنَّه اختار لنفسه الحرَّة المنفى والسجن حتى الموت! عاش من مهنة التعليم والصحافة، قبل عمله الأخير في بيروت (مستشاراً في مكتب الاعلام الموحّد لمنظمة التحرير الفلسطينية ـ م.ت.ف). خرج من بيروت سنة 1982 مع قافلة «الخروج الفلسطيني الجديد»، بنتيجة العدوان الاسرائيلي الواسع على لبنان. توفي فجأة سنة 1984، عن سبع وخمسين سنة، تاركاً بصماته في الأدب العربي المعاصر نثراً وشعراً.

من أميز أعماله النثرية والشعرية:

ـ فلسطين في القلب (1965).

ـ الأشجار تموت واقفة (1966).

ـ دفاتر فلسطينية (1969).

ـ ذكريات غزَّة (1971).

ـ الآن خذي جسدي كيساً من رمل (1976).

ـ الأعمال الشعرية الكاملة ـ دار العودة/ بيروت (ط 3/ سنة 1987).

ـ الأعمال النثرية الكاملة.

■ مع زوجته **صهباء**، أنجبا: دالية/ توفيقاً، مليكة، وعن **الكتابة أعلن**:

«ثلاثون او أربعون ملزمة من الورق، على امتداد عشرين أو ثلاثين عاماً من الكتابة، هل هذه هي بطاقتك الشخصية أم هي وثيقة اتهامك التي تعلّقها كالأيقونة حول عنقك، مقصلة صغيرة تتدلّى منها خواتم ومفاتيح لأصابع كثيرة ولنوافذ كثيرة أيضاً».

«الملائكة» الذين كتبوا قصيدة الكون في ستة أيام، واستراحوا بعد ذلك في اليوم السابع، لم يقرأوا ولم يكتبوا، لن يغفروا لك أبداً، انك واصلت الكتابة بعدهم... إلى عشرين او ثلاثين عاماً. لا لكي تكتب قصيدة الكون... بل لكي تكتب وجودك في النافذة ـ في القصيدة ـ في الشارع الذي يسمح لكَ ان تمشي فوق رصيفه» (**الأعمال الشعرية**، ص 10).

في هذا المُناخ الأدبي الثوري، عاش وكتب معين بسيسو الذي كتب عن **غسان كنفاني** (هذا العَلَم الفلسطيني الجديد) في مجلة (البلاغ ـ عدد 24/ 7/ 1972، ص 66).

«أيُّها الشعراء ما عاد هذا العلم (الرباعي الألوان) يمثلنا.
ولا بيت الشعر القديم ذو الألوان الأربعة يمثلنا.
اكتبوا بيتاً جديداً من الشعر، له لون واحد،
لون (غسان كنفاني)*.

نماذج من شعره:

■ «المستقبل فمه مليء بالشعر، والمستقبل ايضاً فمه مليء بفلسطين، والشاعر يمضي من حدّ السكين إلى المستقبل». بهذه الكلمات قدّم معين بسيسو لأشعاره (**الأعمال**، ص 12.

I ـ الشّرق:

أيُّها الشرقُ كان ظلُّك في الأرض سحاباً يمرُّ ما فيه قَطْرُ
تشربُ البومُ من جداولِكَ الخُضْرِ وتُروى وليس ترويكَ بِئْرُ
أورثوكَ القيودَ عن صَنَم ماتَ فأشقاكَ في حياتك قَبْرُ
هم لصوصُ التاريخ كم سرقوا منه شعوباً مصّوا دماها وفرّوا..

(**الأعمال**، ص 63)

II ـ بِساط الدُّموع:

أنا هنا في العزلة الخرساء
أُوقد الشموعَ للمأساة
وأرسم الحنينَ لؤلؤة
على جبين لؤلؤة
متى مِنَ الصّحراء
تطيرُ بي أجنحةُ الينبوع
يا شعبي الذي يطير
على بساط الدّموع
لخيمة الربيع.

(الأعمال، ص 153)

III ـ حبيبتي البعيدة:

قصائدي تراكضَتْ حروفُها الصغيرة
فالدَّارُ يا حبيبتي بعيدة
سلاسلي ثقيلة
سلاسلي طويلة
بلابلي تموتُ في الظهيرة
حبيبتي، حبيبتي البعيدة
... لا تُسدلي الضفائر الطويلة
أتحلفينَ بالقصيدة
بطابع البريدِ، وهو شرفتي الوحيدة،
بوردةٍ، بشمعةٍ صغيرة،
... أن تكسري سلاسلي الثقيلة؟

(الأعمال، صص 192 ـ 193)

IV ـ رأس القيصر:

كإلهٍ من غير يدين

تتبعني يا وطني، وغُرابُ البينْ

يعرجُ قُدّامي، ويصيحُ: إلى أين؟

يا طالبَ رأسِ القيصرِ

يا حافي القدمين؟ (...).

النَّهرُ الواقفُ كالشجرة

لا يتبع نجمَين

السيفُ انكسرَ

وما ضاجع غِمدينْ،

مُت بينَ الجبلينْ

(**الأعمال**، ص 231)

V ـ صهباء:

أعطيكِ طيرَ الرّخ يا حبيبتي

أعطيكِ خاتمَ الطُّلَب

أعطيكِ كنزَ الماردِ المخبوءِ في السُّحُبِ

وكلَّ ما أعطاني العدو والصديقْ

وكلّ ما جمعته من بيضِ هذه الحيّاتِ في الطريقْ

وما التقطت من أساور الثعالب الخضراء، والطيور

[...] ما زلتُ أنتظرْ

فلتُعطِ صخرةُ العذاب كلَّ ما في قلبها من الزَّهرْ

ولتُعطِ هذه الأشواكُ آخرَ الثَّمر

ما زال في العنقودِ حبَّةٌ

وفي السحاب قطرةٌ من المَطَرْ

ما زال في المصباح شهقةٌ من الزَّبَدْ

مَنْ قال: طيرُ الرُّخِ عاقرٌ وهذه الأمواجُ لن تلد؟

(**الأعمال**، صص 254 ـ 255)

VI ـ قمرُ الزمان والفيلسوف الأخرس:

وعلى الجماجم في ملابس شهريار
الفيلسوفُ الأخرسُ المجذومُ يُقعي
وهو يُصغي
كيف قد فقأوا عيونَ السندباد
وتصيح عاهرةٌ، تُسمّي نفسها **قَمَرَ الزّمان،**
مبحوحة الثديين، كم صاحا بنافذةٍ لماخورٍ وحانْ:
ـ مولايَ قد طُوي الشّراع
هوذا قميص السندبادِ عليه أختامُ البِحارْ
والفيلسوف الأخرسُ المجذومُ،
من عينيه يبصقُ، والهتافُ يعلو
وفوق الصفّة الخضراءِ تضحكُ من مخالبها الضّباع
بغدادُ أسكرَها النّواح
وحمامةٌ ناحت بباب الطاقِ تنتظرُ الصّباح

(الأعمال، ص 269 ـ 270).

VII ـ يوسف سلمان (الرفيق فهد):

كنتُ ضيفَ يوسفَ سلمان
قال نذهبُ الآنَ إلى سفينةٍ تنزلُ الماءَ للمرّةِ الأولى
كانت السفينة التي دعاني اليها مطبعه
أيّتها البجعة، ضعي بيضكِ الآنَ في هذه المطبعة

(**الأعمال**، صص 696 ـ 697)

ليلى بعلبكي (1936 ـ جنوب لبنان)
بدايات المسار الإبداعي للرواية الجديدة

جَفَافُ الأسطورة:

■ ما كان «أحد» هناكَ يصدِّقُ أنَّه يفكّر، حتى أعلن ديكارت وجودَهُ بفكره: «أنا أُفكّر». وزادتْ ليلى بعلبكي على وعينا الثقافي العربي، هنا، في لبنان وفي المشرق العربي: «أنا أفكّر»، و«أنا أحيا»، فكأنَّها أعلنت جفاف أسطورة «الآلهة الممسوخة»، وأطلقت نهر المرأة العربية من ينابيعها الحيَّة. (را: أنا حرة، إحسان عبد القدوس*).

سنة 1936، وُلدت ليلى بعلبكي في أُسرة شيعية من أُسر جنوب لبنان الغارقة في المحافظة على تقاليدها وطقوسها الدينية، وأبرزها **طقس التذكير**، واستلحاق المؤنّث الفعلي (واللفظي ايضاً) بكل المنظومة الثقافية البعليّة. بدأت الكتابة في سنّ مبكرة، الرابعة عشرة من عمرها، ولكن باسم مُستعار، وبقلم حقيقي، وحبر جديد. فنشرت خواطرها وقصصها على الملأ، وهي مقتنعة، أولاً، بأنْ تملأ ذاتها من ذاتها، فكان لها ما أرادت، حين باشرت دراستها في الجامعة اليسوعية (بيروت ـ معهد الآداب الشرقية)؛ وحين انقطعت عن الدراسة، عملت موظفة في المجلس النيابي اللبناني؛ فحصلت سنة 1960 على منحة من الحكومة الفرنسية لقضاء سنة في باريس. نشرت كتبها الأربعة ما بين 1958 و 1964. و(توقفت عن نشر الكتب)؛ لكنَّها مارست الكتابة في الصحافة: النهار، الحوادث، الدستور، الاسبوع العربي. ما بين 1975 و 1979، أقامت ليلى بعلبكي في انكلترا. ثم أسدلت على نفسها ستائر صَمْت، بعد شُهْرَة، وترجمة لبعض أعمالها، وبحوث

ودراسات، متواصلة منذ العام 1961 حتى العام 1995 (را: **باحثات**: ليلى بعلبكي، كاتبة للحرية، وثيقة الستينات، بقلم **أنيسة الأمين**، الكتاب الثاني، *صص* 187 ـ 212) فهل أعطت ليلى بعلبكي كل ما عندها في ثلاث روايات ومحاضرات؟ أم أنّها استغنت بالكبت عن الكتابة، كتابة النفس لتحريرها، بدلاً من تدميرها في سجنها، في **المنزلة** المجبورة على النزول فيها؟

I. أنا أحيا!

■ حين أقدمت دار «مجلة شعر»، سنة 1958، على إصدار الطبعة الأولى من رواية ليلى بعلبكي **«أنا أحيا»**، لم تتنبّه آنذاك إلى بدء المرحلة الثالثة من مراحل النهضة الثقافية العربية، شعراً ونثراً، روايةً ومسرحاً، نقداً وفلسفة، وعلماً. من معالم تلك المرحلة كانت روايتها المثيرة بعنوانها الهجومي، التقريري، الوجودي[1]. ثم توالت طبعات هذه الرواية (طبعة ثانية، 1963)، ثم في طبعة شعبية (كتاب الملايين، عن المكتب التجاري في بيروت، سنة 1964). وفي زحمة النقد وتتابع الطبعات، جرى نقل الرواية من العربية إلى الفرنسية، سنة 1961:

■ **«Je Vis!, tr. de l'Arabe par Michel Barbot, ed. du Seuil, Paris»** هـــذه المرة مقرونة بعلامة تعجّب، بعدما طال وضع علامات الاستفهام حول حياة المرأة العربية.

ذكرتها إميلي فارس إبراهيم في **«الحركة النسائية»** (ص 21) وذكرت في «كلمات ومواقف»: «أنا أطمح إلى أن يكون الأدب في المستقبل غنياً بالانفعالات الانسانية التي كثيراً ما احتدمَتْ واختلجت في نفوس الناس في هذا البلد والأدباء منهم طبعاً». (ص 94).

إلاّ ان الناقد سليم باسيلا تناول كتابها في العمق وأعلن سنة 1958: **«ليلى بعلبكي: جيل يحترق ليحيا» (النهار**، 23/ 3/ 1958، ص 4). هكذا كان يجري تقديم الجيل الجديد من الأدباء والشعراء في مطلع المرحلة النهضوية الثالثة. الكاتب فينيق، يطير محترقاً، ومن رمادِ كتابته ينبعث. هو الظن بل هو الخيال

(1) في الصفحة الأولى من «**أنا أحيا**»: «فكّرتُ وأنا أجتاز الرصيف بين بيتنا ومحطة الترام. لمن الشَعْرُ الدافيء المنثور على كتفي؟ أليسَ هو لي، كما لكل حيّ شعرُه يتصرَّف به على هواه؟ ألست حرة في أن أسخط على هذا الشّعر الذي يلفت إليه الأنظار حتى أمسى وجودي سبباً من وجوده؟».

الثاني، خيال القارىء المضاف إلى خيال الكاتب ـ فيما الحياة هي نفسها ممانعة متواصلة، مقاومة حيّة للموت الآتي من لا مكان، وبلا شكل أو صوت! وتناول عدنان الداعوق كتاب **«أنا أحيا» في الأدب** (العدد العاشر، كانون الثاني، 1959). وكتب الدكتور أنيس صايغ في مجلة الآداب (أنا أحيا) صص 59 ـ 61 من العدد السادس (أيار 1958)، والناقد محيي الدين صبحي تناول أعمالها في «البطل في مأزق» و«عوالم من التخييل». وعالج الناقد جورج طرابيشي مسألة «الاستلاب في الرواية»؛ والدكتور عفيف فرّاج توقّف عند الحرية في أدب ليلى بعلبكي، مستنداً إلى روايتها **«أنا أحيا»**، ونبَّه إلى أهمية هذا **«المسار الابداعي»**. والدكتورة وداد القاضي عالجت رواية «أنا أحيا» وكذلك «الآلهة الممسوخة) تحت عنوان «الرواية النسوية». وظهرت عشرات الدراسات الأخرى بالعربية وبالانكليزية وبالفرنسية، نذكر منها دراسة:

J. FONTAINE: «Deux romans féminins Arabes à dix ans de distance, 1958-1968» in Comprendre, No 471, sep. 1969, pp. 1-7.

George N, SFEEIR: **«The Contemporary Arabic Novel», in Fiction in Several languages, ed. Henry Peyre, Boston, Becanan Press, 1968, pp. 76-79.**

لم يسبق ان حظيت كاتبة معاصرة بما حظيت به ليلى بعلبكي في فترة قصيرة، حوالى خمس سنوات من حياتها الإبداعية الجديدة. ومع ذلك، تواصلت هذه النهضة، وأخذت المرأة العربية ـ في ظروف التحرر العربي ـ تعلن حياتها وحرياتها، وتلعن مستعبديها الذين تعوّدوا على تُرهة: «ما للنساءِ وللقراءة والكتابة...»!

II ـ نحن بلا أقنعة:

ذات القلم الجديد بالاسم المستعار، ثم بالاسم الأصلي، ما لبثْ أنْ دعت في محاضرة لها سنة 1959 إلى تقديم أنفسنا **«نحنُ بلا أقنعة»** (منشورات الندوة اللبنانية)، من قناع الجسد والملابس إلى قناع الجنس والتحجّب بعادات وتقاليد زال زمانها وتبدّل مكانها، ولم تتبدّل ذاكرة العقلية التقليدية التي تختزنها، بالمثاقفة، جيلاً وراء جيل. من هذه الأقنعة حاولت ان تُخرج ليلى بعلبكي نفسها وجيلَها من النساء والرجال على السواء، إذ ينسى المسجونون ان سجنهم واحد، ولا يختلف باختلاف نزلائه وأجناسهم وألسنتهم وأعمارهم أو ألوانهم! فقد أُعتبرت ليلى بعلبكي طليعة المدافعات، بالأدب، عن قضية الحرية. فهي، كما أسلفنا، **«كاتبة للحرية»** كما ترى الدكتورة أنيسة الأمين؛ وهي بذاتها رمز للدفاع

عن الحرية، ترى حريتها قضيّتها بعينيها هي، لا بعيون الآخرين، من السابقين أو المعاصرين. «بلا أقنعة» يعني أحراراً، صادقين، بلا نفاق وأكاذيب وتزويق. هل هذا ممكن في الشرق؟ في لبنان؟ في كل مكان؟ عالج الدكتور غالي شكري* هذه المسألة تحت عنوانين: «أزمة الجنس» و«الضياع الحائر». وصاح نزار مؤيد العظم: «أضيئي شمعة يا ليلى بعلبكي!» (را: **العرفان**، 1964، العدد 4، صص 362 ـ 364). ووُصفت ليلى بأنَّها ثائرة على العرب أو على الغرب (النهار 25/ 6/ 1958)؛ وأشار أنيس منصور إلى تغيّر اللعبة (المرأة لم تعد لعبة الرجل)، في «يسقط الحائط الرابع» (القاهرة، دار الشعب، 1971).

III ـ الآلهة الممسوخة:

هو عنوان روايتها الثانية، المعدّة لفَلقِ صخرةِ الأدب الجديد. ظهرت في طبعتين عن المكتب التجاري، في بيروت: الأولى سنة 1960، والثانية سنة 1965. هي رواية لا تضاهي الأولى، وقعاً وإيقاعاً؛ ولكنها لا تقلُّ عنها صدىً في الدراسات النقدية الأدبية المباشرة.

سنة 1961، تناولتها بالنقد السيّدة عايدة مطرجي إدريس في مجلة **الآداب** (العدد الأول ـ صص 44 ـ 47)، بعنوان: «نقد وتحليل لرواية ليلى البعلبكي: الآلهة الممسوخة». ذلك النقد جاء في سياق الصراع بين التيار العروبي والتيار الانعزالي في الثقافة المحلية، الصراع الممثل في الآداب وشقيقاتها العربيات من جهة، وبمجلة «شعر» (ثم مجلة حوار) وأمثالهنّ! وفي جريدة النهار كتب الياس الديْري (زيّان): «الآلهة الممسوخة» (26/ 8/ 1960، ص 4)؛ وفي «**الرواية النسائية** 217 ـ 221. كما تناولها محيي الدين صبحي (عوالم من التخييل) ووداد القاضي (الرواية النسوية: الآلهة الممسوخة، صص 166 ـ 167).

IV ـ سفينة حنان إلى القمر:

مجموعة قصص، صدرت للمرَّة الأولى عن المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر (بيروت، 1963)، ثم صدرت بطبعة ثانية عن المكتب التجاري (1964). وفي هذا المجال تساءل الناقد رفيق الخوري: «**هل يحق للدولة مصادرة أدب الجنس؟**»، جاء تساؤله في مجلة «**العلوم**» العدد الثامن، آب 1964، (ص 8 ـ 18). ونشرت مجلة «حوار» (العدد 5 ـ 6 ـ 1964): «دفاعاً عن الحرية: ليلى بعلبكي، صص 176 ـ 182 ـ ثم ما لبثت هذه المجلة التي كان يرأسها توفيق

صايغ، أنْ توقفت عن الصدور، بعد انكشاف تمويلها الأميركي من (منظمة الثقافة الحرة). الكتابة النقدية عن هذه المجموعة القصصية، هي أقلّ بكثير من الكتابة عن سابقتيها وهذا قد يكون من أسباب توقّف الكاتبة عن الكتابة الأدبية، أو عن نشر الكتب. تناولها مباشرة محيي الدين صبحي في عوالم من التخييل (صص 89 ـ 113: سفينة حنان إلى القمر). وفي العام 1983، سعت الكاتبة رجاء نعمة إلى بحث في «صورة الرجل والمرأة والنموذج القصصي»، في مجلة **«الفكر العربي المعاصر»** (العدد 23، صص 146 ـ 152).

□ مستقبل «أدب الأظافر»:

بين «الرؤيا المقيّدة» و«أدب الأظافر» ظنَّ نقّاد أدب ليلى بعلبكي أنَّهم لخّصوا، واختصروا، مأساة حرياتهم من خلال مأساتها التي كشفت عن حيويّتها ولو «مذبوحة»! **«أنا أحيا»**، رواية حقيقية، انطلق معها، وبعدها، مسارٌ إبداعيّ عربي متواصل، تزايدت مشاركةُ الكاتبات فيه، من كوليت خوري وغادة السمّان* وصولاً إلى فاطمة المرنيسي* ونوال السعداوي*... وأحلام مستغانمي*، وقادمات من كل مكان! بلغ عدد الدراسات والكتب النقدية التي تناولت أدب ليلى بعلبكي، حوالى 45 مصدراً ومرجعاً. وهذا ليس بالقليل.

■ **«أنا أحيا»** مطلب انساني، ضرورة فلسفية ومعرفية لأجيالٍ ما انفكّت تحيا حياتها، لا كما تريد، بل كـ «آلهة ممسوخة». فمَن مسخها؟ ولماذا اختفت من المكتبات أعمال ليلى بعلبكي؟ ومتى تصدر مع الدراسات حولها، في مجلد أو أعمال متكاملة؟

هذه أكثر من تحية إلى كاتبة «الضياع الحائر»، التي شغلتْ النّقاد، وابتعدتْ عن القرّاء، ظناً منها ـ ربّما ـ أنهم ما عادوا يقرأونها. فهذه ايضاً اسطورة اضافية. لا يجوز ان تخرج رواية «أنا أحيا» بالعربية وبالفرنسية ايضاً، من سوق الثقافة العربية، فهي إحدى علامات القرن العشرين، بكل تواضع(*).

(*) أنا أحيا (ص 317، الأخيرة):

«رجعت إلى البيت، كأنني مجبرة على العودة إلى البيت،

دائماً يجب ان أعود الى البيت. أن أنام في البيت.

أن آكل في هذا البيت. أنْ أستحم في هذا البيت. أن يُخْبَك مصيري في هذا البيت».

مُنيرُ البعلبكيّ (1918 ـ 1999)

إنسانيَّة الروح:

■ كنا نعرفه من قُربٍ في اتحاد الكتّاب اللبنانيين، ومن بُعْدٍ كناشر؛ وفي الحالين، كنّا نسعى للتقرّب من فهم أعماقه الانسانية، الروحية. هو «أبو روحيّ»، وزوجته «روحيّة»، ونحارُ، لذلك، من أين نحاوره حيّاً/ راحلاً. نذكر، أننا كنا، قبل الغزو الاسرائيلي للبنان (سنة 1982)، في زيارة للدكتور جبّور عبد النور* في بلدته بحمدون، برفقة ولده الدكتور انطوان عبد النور (الذي قتله الصهاينة في المنزل نفسه سنة 1982). وبين حديث وحديث، قال جبّور عبد النور: «في إبّان المحنة، محنة الحرب على لبنان كنا في بيتنا في الأشرفية، تحت مطر القنابل والصواريخ. فهبطنا جميعنا إلى الملجأ. وفيما نحن هناك، جاءَنا شخصٌ يسأل عنّا في الملجأ، بعدما علم أننا تركنا الشقة في الأعلى، ويومذاك لم يكن في البال أن يسأل أحد عن أحد. وسلمني الرسول رسالة. فتحتها، فإذا بها كلمة من صديقي منير البعلبكي، ومبلغ عشرة آلاف دولار أميركي نقداً، مع اعتذار عن هذا القدر من الموقف إلى جانبي في تلك الأيام العصيبة. مع العلم ان الحال في غرب بيروت لم يكن أحسن من حالنا، ولم يك لي مال في ذمته»! إنّها بكل بساطة روحانية أو إنسانية منير البعلبكي الوفي للعلم ولأهله؛ غير المأخوذ بهاجس جمع الملايين، بل بإيصال الأدب والعلم والمعرفة إلى الملايين. فهل نجح؟

□ موارد العقل العربي الحديث:

وُلِدَ منير عبد الحفيظ البعلبكي سنة 1918 في بيروت، وفيها تُوفي سنة 1999، (18/ 6)، بعد رحلة طويلة وعميقة في عصرنا العلمي والثقافي. درس في

الجامعة الأميركية حيث أنشأ طلابها «**جمعية العروة الوثقى**» التي تولّى تحريرها برئاسة او إشراف الدكتور قسطنطين **زريق*** (رائد القومية العربية). وتخرّج منها سنة 1938 متخصصاً في التاريخ الإسلامي والآداب العربية، ليعمل في التعليم. وفي العام 1940، انتمى إلى «حزب النداء القومي» السرِّي، وانتدب للعمل في بغداد (كلية إعداد المعلمين الابتدائيين)؛ ثم كلية الملك فيصل في الكاظمية.

ومع انتفاضة رشيد عالي الكيلاني ضد الانكليز في العراق سنة 1941، ارتدى منير البعلبكي ثيابَ الفتوة وحمل السلاح مع الطلاب، وقصدوا المفتي الفلسطيني الحاج أمين الحسيني (المقيم في بغداد) بقصد التطوع، إلاّ أنَّ المعركة انتهت مجهضةً، فغادر بغداد مع عدد من المدرسين اللبنانيين في قطار سكة الحديد (وكان معظم ركّابه من الجرحى). وحين لم يجد له عملاً في بيروت، هاجر منها إلى دمشق حيث عمل ثلاث سنوات (في **الكلية العلمية**، خاصة منيف العائدي). وعاد إلى بيروت سنة 1944 حيث عمل عاماً في التدريس، وتزوّج سنة 1945 من الفلسطينية (روحية حقاق)، القادمة مع أهلها إلى بيروت (منذ 1934).

من التعليم إلى انتاج العلم

☐ منير البعلبكي، المواطن العربي النهضوي، كان الأسرع في جيله، (ما بعد الحرب، واستقلال لبنان، وقيام جامعة الدول العربية، والأمم المتحدة)، إلى التأسيس في العلم، بعد اكتشافه، ربما، هشاشة التأسيس على السياسة وتطبيقاتها في جيله.

سنة 1945، كان من بين مؤسِّسي دار النشر الموسومة باسم «**دار العلم للملايين**»، مع شريك عمره ونضاله العلمي **بهيج عثمان**، ومع أخويه عفيف ومحمد البعلبكي (نقيب الصحافيين اللبنانيين، حالياً). فمنير وبهيج كانا العماد العلمي، بدءاً من التعريب، لهذه الدار الواعدة؛ وكان **بهيج عثمان** أميناً لتحرير مجلة «**الأديب**»، التي كان يصدرها **ألبير أديب**. وقام هذا الثنائي بتأسيس مجلة «**الآداب**» سنة 1953، مع سهيل ادريس*، الذي ما لبث ان استقل بها، عام 1956، عن شريكيه في التأسيس. لكنَّ شراكة أخرى ظلَّت قائمة بينهم (بين دار العلم ودار الآداب)، أقلّه في مجال معجم **المنهل** (لجبور عبد النور وسهيل ادريس)، والذي استقل به إدريس مؤخراً (وجرى شطب اسم عبد النور، عنه، بكل أسف).

■ المثقّف/ الناشر:

نكهة جديدة للنشر اللبناني والعربي، أضفاها منير البعلبكي على مهنة المثقّف ـ المتدرّج من مهنة كاتب القرءآن، إلى مهنة كاتب السلطان، وصولاً إلى كاتب «العلم للملايين» أو كاتب النّاس، القرّاء من كل لون ولسان ـ؛ فهو متعلّم، رأسماله الرمزي علمه، فيما الرأسمال الاقتصادي يعوزه. من هنا، نراه عاملاً بيديه، هو وشريكه الحميم المترجم والكاتب بهيج عثمان؛ ونراه مستقطباً للأقلام الدقيقة والعميقة، ومعرِّباً للكبار. وكان يقدّم المعرفةَ في مهنته على المال، إلى أن صارت دار العلم في عصره مصنعاً للكتاب، من التأليف إلى النشر والتسويق، وقلَّ نظائره في هذا الميدان، سوى سهيل إدريس إلى حد بعيد (وبشير **الداعوق، في دار الطليعة** حيث لا يزال يتابع المخطوطات وينشرها، ولو من بعيد).

■ ماذا أعطى منير البعلبكي؟

I. أصدر سلسلة «**علم النفس**» في عشرين جزءاً، مترجماً بقلمه عن الانكليزية؛ إلى جانب ترجمات أخرى في هذا المجال، أبرزها: **علم النفس الحديث**، تأليف سرجنت.

II. الإشراف على اختيار الكتب العربية او الأجنبية المرشحة للتعريب؛ فكان الكتاب الأول الذي أصدرته «دار العلم» هو «**العرب**» لفيليب حتي، الشديد الرواج حتى اليوم.

III. التأليف والتعريب في أبواب الرواية والتراث، ومن أبرز أعماله (البالغة نحو المئة كتاب):

- تشارلز ديكنز: **قصة مدينتين**.
- جاك لندن: **العقب الحديدية**.
- هاريت ستاو: **كوخ العم توم**.
- إرنست همنغواي: **وداعاً أيُّها السلاح/ الشيخ والبحر/ ثلوج كليمنجارو**.
- ڤيكتور هوغو: **البؤساء**.

عمل منير البعلبكي عشرين عاماً، ما بين 1945 و 1965، في حقل التعريب، حتى أنشأ وحدَه، مكتبة «قائمة» بذاتها. ثم استفاد من تجربته الثمينة، فانتقل إلى الحقل الموسوعي والقاموسي.

IV. سنة 1967، أصدر قاموس **المورد** (إنكليزي ـ عربي) الذي جرى قلبه

بالحاسوب (عربي ـ انكليزي، لاحقاً)؛ وصدر في عدة أحجام، وطبعات مستمرة حتى الآن (سنة 1995، في 1328 صفحة، مثلاً، مع **أعلام**).

□ وفي سنة 1970، بدأ عمله على «**موسوعة المورد**»، التي بلغت 11 مجلداً في 2560 صفحة. وجرى إصدارها للمرّة الأولى سنة 1983، وكانت غايتها «تطوير» «**المورد**» وإغناءه لناحية شرح مفرداته العلمية والفنية والتوسع في تقديم معلومات عن الأعلام والأماكن». (را: جريدة **السفير**، عدد السبت 19/ 6/ 1999، ص 19). (**مؤسسة في رجل**). وفي نشرة (العلم للملايين، 50 سنة) نقرأ (ص 7): «**موسوعة انكليزية ـ عربية**، تُعتبر أضخم مشروع ثقافي ظهر في مطلع الثمانينات من القرن العشرين».

■ موسوعة المورد العربية (لمنير بعلبكي، بإعداد الدكتور رمزي م. البعلبكي)، تقع في مجلدين (1350 صفحة).

■ معجم أعلام المورد (لمنير ورمزي البعلبكي): موسوعة تراجم لأبرز أعلام الشرق والغرب، قديماً وحديثاً (542 صفحة).

ومن المعاجم الأخرى التي اختارها منير البعلبكي وأصدرها مع شريكه العثمان:

ـ **معجم عبد النور** (فرنسي ـ عربي)، (عربي ـ فرنسي)؛ **والمعجم الأدبي** لعبد النور.

ـ **قاموس للأطفال**.

ـ **الرائد**: معجم عربي ـ عربي لجبران مسعود. الخ.

❀ ❀ ❀

□ سنة 1984، انتسب إلى «**مجمع اللغة العربية**» (المؤسّس في القاهرة سنة 1960)؛ فكان يحضر معظم مؤتمراته السنوية ويشارك في إعداد بعض الدراسات الخاصة بالمأثور العربي والإسلامي.

ومن مآثره التعريبية الأخرى، نذكر: كتاب المستشرقة فاغليري، «**دفاع عن الاسلام**». أمّا كتبه الموضوعة، فمنها «**أوراق ثورية**» (128 صفحة)، إلى جانب تعريب «**تاريخ الشعوب الاسلامية**» لكارل بروكلمان، مع نبيه أمين فارس؛ و«**الاسلام والعرب**» لروم لاندو. ويتمادى الحلم، ويبقى الأمل أطول من العمل ومن العمر. فقد شارك في تأسيس وإدارة «**اتحاد الكتّاب اللبنانيين**»، وفي «**اتحاد**

الناشرين»، إلى أنْ أقعده «المرض» عن متابعة الحلم؛ ولكنَّه في آخر كلامه سنة 1992 لمجلة «الوسط» يقول:

«هكذا جعلت من «**المورد الكبير**» هذا، (المشروع الذي ينتظر مَن ينهض به ولو بالكمبيوتر)، معجماً وموسوعةً في آن معاً، لأنني شرحت كثرة من المصطلحات وأضفت إليها أعلام الرجال وتعريفات بالمدن والبلدان والعواصم، فضْلاً عن اهتمامي بالأحداث التاريخية والتعريف بالمذاهب الفلسفية والدينية. وإن كان لي من أمنية فهي أن يجعل الله من العمر فسحة تمكّنني من إنجاز هذا العمل على أكمل وجه لأتوّج به حياتي العملية». (م.ن. ص 19).

■ غياب المورد المُنير:

آخر مرَّة زرته في دار العلم للملايين: كان منير البعلبكي مورداً إنسانياً وهَّاجاً، فوق كرسيّ، وبيده قلم لا يتوانى عن التدقيق في الموارد العلمية للعقول الناهضة في هذه الأُمَّة، التي أسَّس لها منير البعلبكي ورفاقه ومشاركوه الكتّاب والعاملون معه، تأسيساً يثبت ان الفردَ هو الأنورُ في الجماعة، وان الجماعة المستنيرة بأهل العلم، لن تظمأ يوماً، حتى ولو أقدم (هولاكو) مراراً على حرق المكتبات العربية واضطهاد العلماء ونفيهم او قتلهم. لا أعرف لماذا أراد جبور عبد النور، المسيحي، ان يروي لي علاقته الحميمة بهذا المسلم العربي العقلاني، المنفتح؛ الذكي، الصادق، الصبور، الكتوم، والمجاهد في آن؟ لقد تعلمت منهما الكثير في عملي، فتصادقت أكثر مع عقلي. ■

عبد الحميد بن باديس (1887 ـ 1940)
شيخ الثّورة والتعريب

تنشئة الرّجال

■ وُلِدَ عبد الحميد بن باديس سنة 1887 (أو 1889) في قسنطينة بالجزائر؛ درس في جامعة الزيتونة الإسلامية العربية بتونس. شَيْخٌ مجاهد، أو مثقفٌ عضوي، فعّال، يضع الإيمان والتأمل في خدمة العبادة والقيادة. كان مميزاً بفكره وسلوكه في المغرب العربي الكبير (تونس ـ الجزائر ـ المغرب)، حيثُ حظيت فلسفة النهضة والاتحاد بمكانةٍ مرموقة جداً (را: **مستقبل الفلسفة العربية**، خليل أحمد خليل، مجد، بيروت 1981، صص 356 ـ 357). فعلى مدى القرن العشرين شهدت الثقافة العربية المغربيّة تطورات جذرية، أبرزها الانتقال من فكرة **الجامعة الإسلامية**،

إلى فكرة **العروبة**،

إلى **القومية الجديدة** التي تختلف عن الفكرتين السابقتين بارتكازها على **اللغة**، لا على الدين.

وحين اكتفى مجاهد مغربيّ آخر، علاّل الفاسي، بما يمكن تسميته «الأُمّة الإقليمية»، راهن عبد الحميد بن باديس على أُمّة عربية ذات ثقافة إسلامية متجدّدة.

سنة 1912 زار بن باديس بلاد الحجاز، وعادَ منها معلناً توجهاً عربياً ـ إسلامياً صريحاً: «نحن لا نهاجرُ، نحن **حرّاس الإسلام والعربية والقوميّة في أرض الوطن**». وباشر في وضع نواة التعليم العربي والإسلامي بهدف «**إعادة الجزائر إلى العروبة والإسلام والقومية**». (**انظر**، تجربة المساجد في قسنطينة، عند أحمد رواجيّه، «**الإخوان والجامع**، تعريب خ.أ.خ. دار المنتخب العربي، بيروت 1992).

إنّه من مؤسّسي الاسلام العربي النضالي. مجاهدٌ في جبّة شيخٍ يحمل الثورة

والتعريب في صدره المنشرح. هدفه الأخير: تنشئة الرّجال لا تأليف الكتب وحدَها، والاكتفاء بمعاركها. فمعركة الشيخ عبد الحميد بن باديس هي، في جوهرها، معركة **«ثورة ثقافية»** وسائلها الأفعال والكلمات الحرَّة الملتزمة. لذا، أطلق سلسلة صحف ومجلاّت نضالية، أبرزها: **المنتقد**،

الشهاب،

الشريعة،

الصّراط،

السنّة المحمدية.

□ جمعيّة العلماء المسلمين:

■ سنة 1931 قام الشيخ بن باديس مع إخوانه ومريديه، بتأسيس **«جمعية العلماء المسلمين»**. نواة التجدّد العربي الإسلامي في الجزائر، وأساس «ثورة الجزائر» القومية العربية و«الديمقراطية» أفقاً ومطلباً.

من خلال الصحافة والكتب والمجلات وجمعية العلماء، خاض شيخ الثورة والتعريب معاركَ الأفكار السياسيّة التي اعتنقها، هو وصحبُه، على الأُسس الآتية:

- رداً على سياسة «الجزائر فرنسية»، أكَّد بن باديس عروبة الجزائر المسلمة، فرفض فكرة الاندماج الجزائري بالمتروبول الفرنسي، وأعلن هويّة عربية وإسلامية، مقابل دولة استعمارية قويّة. **الجزائر عربية**، ذات ثقافة إسلامية، وراثية وذاتية. من هنا، كانت انطلاقة المقاومة الوطنية الجزائرية التي حاول الاستيطان الفرنسي احتواءها بالفرنسة الثقافية وبالتجنيس، وبالقوة الاقتصادية والعسكرية. لكن ذلك كلّه باء بفشل ذريع، وكان ثمن الثورة التي بدأها بن باديس بفكره وقلمه وجمعيته، باهظاً جداً؛ ولم يُكْتَب له ان يشهد الفجر الجديد الذي غمر الجزائر بسناهُ في الخمسينات والستينات والسبعينات.

- على مدى عمره النضالي، جاهد الشيخ بن باديس لتوطين أفكاره في الذاكرة الجزائرية، المهزومة أمام فرنسا منذ الاحتلال سنة 1830، بعد تتريك وتغريب للشعب العربي الجزائري عن جذور القومية وإسلامه الحضاري. كانت رحلته قصيرة، دامت ثلاثاً وخمسين سنة، لكنَّها حَفَرَت معالمها في ضمير التاريخ الوطني للشعب الجزائري، بعدما جرى فعلاً إرجاع الجزائر إلى العروبة والقومية - مع اختلاف لاحق بين إسلام وسلطة، ما زالت تناقضاته تصبغ السياسة بالدماء، خلافاً للمنطق الديمقراطي الذي أطلقه بن باديس في الثلاثينات لمواجهة المستعير

الفرنسي، وللحفاظ على «شخصية الجزائر الوطنية والعربية».

ـ الديمقراطية الوطنية قاعدة أساسية للتواصل والتصارع على السلطة ضمن الشريعة (القانون) وحرية العقل (الرأي العام). وعنده ان **الإسلام والعروبة هما** وجها جزائر عربيّة مستقلّة. وحذّر من مغبّة الوقوع في تغالب العروبة والإسلام، السلطة والجمهور، لأنَّ في ذلك هلاك الجماعة، وانهيار الوحدة. لم يخلط يوماً بين الثورة والثورة المضادة، ومن هنا جاء وضوحه في أفكاره السياسيّة وهو يقارع، بلا هوادة، طرفين ينتميان إلى الثورة المضادة ـ أو الاستعمار:

■ خاض معركة فكرية سياسية ضد **رجال الدين الرسميين**، الذين كانوا في عصره، من مشايعي ومروّجي فكرة الاندماج الجزائري، الجغرافي واللغوي، بالأُمّة الفرنسية.

■ كما خاض معارك صعبة، ولكنها حاسمة، ضد **المتصوّفة** العاملين في خدمة «الفرنسيين».

ومع ذلك، لم يحظ هذا الشيخ العروبي والإسلامي باهتمام تأريخي وفكري موازٍ لأهمّيته النضالية. ولولا كتاب محمد الميلي (**ابن باديس وعروبة الجزائر**، الصادر عن دار العودة ـ دار الثقافة، بيروت) في السبعينات، لما كان بين أيدي عرب المشرق أية وثيقة فكرية مهمّة وعلمية عن حياة وفكر هذا المثقف العربي المناضل في النصف الأول من القرن العشرين.

□ الذّاتي والوراثي:

للمرّة الأولى، توضع في الجزائر نُقاطٌ على حروف الاسلام، ويجري تفريق بين إسلامين: إسلام وراثي وإسلام ذاتي (را: كتاب محمد الميلي، م.س. صص 59 ـ 60).

فما المقصود بذلك؟ يقول **بن باديس**:

«الإسلام الوراثي حفظ على الأُمم الضعيفة المتمسكة به، ـ وخصوصاً العربية منها ـ شخصيتها ولغتها وشيئاً كثيراً من الأخلاق...» ويضيف: «**لكن هذا الإسلام الوراثي** لا يمكن ان ينهض بالأُمم، لأنَّ **الأُمم لا تنهض إلاَّ بعد تنبّه أفكارها وتفتح أنظارها؛ والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد** فلا فكر ولا نظر».

يختار شيخ الثورة الثقافية، الإسلام الذاتي، الذي يجدّد مواصفاته بالآتي:

«**أمّا الإسلام الذاتي** فهو إسلام مَنْ **يفهم** قواعد الاسلام، **ويدرك** محاسن الإسلام في عقائده وأخلاقه وآدابه وأحكامه وأعماله، **ويتفقّه** ـ حسب طاقته ـ في

الآيات القرءآنية والأحاديث النبويّة، **ويبني ذلك كله على الفكر والنَّظر**؛ فيفرّق بين ما هو من الإسلام بحسنه وبرهانه، وما ليس منه بقُبْحه وبُطلانه. فيحيا **حياةَ فكرٍ وإيمان وعمل**».

إنَّه مثقّف إسلامي تجديدي واضح، تقوم فلسفته على مبادىء الفهم والإدراك والفقه، والبناء الفكري النظري، الانتقادي الهادف إلى تحرير الذاكرة الجزائرية من أوهامها وارتهاناتها، وإلى تقويم الحياة العربية نفسها، بتجديدها من داخلها، لتحيا حياة جديدة بالفكر والإيمان والعمل.

الأُمَّة العربية والاسلام:

الأبرز والأعمق في فكر بن باديس، مواكبته للفكر العربي المشرقي في توجّهاته المماثلة نحو تحرير عرب القرن العشرين وتوحيدهم على أسس مشتركة ـ جديدة. من هنا كان تشديده على البدء من جذور الأُمَّة وإسلامها:

■ «هذه الأُمَّة العربية تربط بينها ـ زيادةً على رابطة اللغة ـ رابطة **الجنس** ورابطة **التاريخ** ورابطة **الألم** ورابطة **الأمل**. **فالوحدة الأدبية** متحققة بينها لا محالة». **ولكن هل بينها وحدة سياسية؟**

■«الوحدة السياسية لا تكون إلاّ بين **شعوب تسوسُ نفسها**، فتضع خطةً واحدةً تسيرُ عليها في علاقتها مع غيرها من الأمم، وتتعاقد على تنفيذها، وتكون كلّها حرّة في تنفيذها والدّفاع عنها، كما كانت حرّة في وضعها» (محمد الميلي، ص 71).

■ من هنا كان نزوع الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى تأسيس فلسفة للنضال ضد **التخلف** بالثورة الثقافية والسياسية. يقول **الميلي** (ص 81): «إنَّ عقلانية ابن باديس الاسلامية تختلف عن عقلانية ذلك النموذج من الكتّاب المسلمين الذين يحاولون ان يجدوا لكل اكتشافٍ في الدنيا أصلاً في القرءآن او في الحديث. وإنَّ **نظرته عربية وحدوية**، لأنَّ الاجتماع بالتاريخ عنده يندرج في إطار مزدوج:

ـ بعث الشخصيّة الوطنية.

ـ والاستعانة على توفير الشروط لخوض المعركة ضد التخلّف».

وفوقَ ذلك يقول عبد الحميد بن باديس بشموليّة الإسلام، العالمي مولداً، والمستمر في عصر العولمة؛ **إنَّه الإسلام «الذي يسع البشرية كلها في جميع عصورها»**؛ وهو الإسلام بجميع مذاهبه، لا مذهب واحد، او جملة مذاهب محصورة، كائناً ما كان وكائنةً ما كانت»! (م.ن. ص 93). فكيف ضاق إسلام الجزائر عن عقل السياسة، وضاقت السلطة عن إسلام بن باديس وعروبته؟

الطاهرُ بن جلّون:
التخيُّل هو سرقةٌ للواقع

☐ **البَلَدي الفرنكوفوني:**

سنة 1944، وُلِدَ الطاهر بن جلّون في (فاس) المغرب، وعمل في التدريس، ثم في الصحافة الفرنسية (جريدة **لموند**) في باريس. كتبَ باللغة الفرنسية شعراً وقصصاً وروايات، وجرى تعريب معظم أعماله ذات الموضوعات العربية المثيرة. نال الدكتوراه الفخرية من جامعة بلجيكا الكاثوليكية.

■ من أبرز أعماله القصصية والروائية: **جراح الشمس، خطاب الجمل، أشجار اللوز تموت جراحها، قمّة العزلة، الكاتب العام، الضيافة الفرنسية، حرّودة** (رواية، عرَّبها رشيد بنحدو سنة 1973)؛ **الليلة المقدّسة** (رواية، 1978)؛ **ليلة القدر** (رواية، عرَّبها محمد الشّرقي، سنة 1989)؛ **يوم صامت في طنجة** (رواية، عرَّبها د. شفيق السيد صالح، ونشرها مدبولي، القاهرة، 1993)؛ **صلاة الغائب** (رواية صدرت بالفرنسية سنة 1981، وعرَّبها علي باشا سنة 1992)؛ **العيون المنكسرة** (رواية)؛ وأخيراً: «**الحب الأول/ الحب الأخير**»، مجموعة قصص، تعريب روز مخلوف (منشورات ورد، دمشق 1997). ■

الطاهر بن جلّون كاتب مغربي عربي، متميّز بحيوية موضوعاته وراهنيتها، وبقوة توصيله الأدبي وأسلوبه الفرنسي (العربي). حظيَ حتى الآن باهتمام كبير في النقد الأدبي، وفي القراءة العربية المعاصرة (وباللغتين أحياناً). يعتقد انّ التخيّل هو سرقة للواقع، بمعنى ان الكتابة هي محاولة لاقتناص الواقع الحيّ، وإبراز خفاياه، بما يسعف الخيال. يقول الطاهر بن جلّون في توصيف قصصه:

«Le Premier Amour est toujours le dernier».

«في بلدي، هناك شيء ما قد تحطّم في العلاقة بين المرأة والرجل. غابَ الانسجامُ وصار الحبّ يعكس عنفاً كبيراً، وكثيراً ما يُخلط بينه وبين الجنس. ففي حين تقول المرأة: لا يوجد جنس دون حب، يردّ الرجل: ليس بالضرورة!».

أمّا هذه القصص فهي «لا تتحدّث إلاّ عن الحب، أي العزلة، السر، وعدم الفهم؛ ثم سرعان ما تتحوّل هذه الحاجة إلى بحثٍ عن الذات، لأنّك كي تحبّ الآخر، كي تعطي، يجب ان تحبَّ نفسك قليلاً. ليس الأمرُ بسيطاً في بلدٍ تساعدُ فيه التقاليدُ الرجل على ترسيخ سلطته الصغيرة، في الوقت الذي لا يمكن ان يتم شيء من دون المرأة» (غلاف **الحبّ الأول**).

□ الحب المجنون بين الواقع والخيال:

«هذه قصة خيالية، تخيلتها في يوم كنت فيه على شرفة الميراج، أسفل مغارات هرقل في طنجة» (**الحب الأول**، ص 7)، أمّا موضوعها فهو قيام شيخ خليجي بتبادل مال نفطه بلحم مغنية او راقصة فتيّة: **«كانت سُكينة طويلة القامة، في عينيها حَوَلٌ طفيف، يزيد من جاذبيتها. شعرها الطويل الأسود يصل حتى أسفل ظهرها: وكانت تلعبُ به قليلاً حين تتمايل مجاريةً إنسيابات صوتها» (الحب الأول، ص 9).**

وبعد سهرة الشيخ، أبلغها: «ستكونين زوجتي يا ابنتي الصغيرة». فرفضت طبعاً ان تبادل الجنس بالمال، قسراً، مع «الخنزير العجوز»، وفي لندن، وقعت سكينة في شباك خادم العجوز الشيخ، وظنّت انها انتقلت من لعبة الجنس ـ المال كواقع، إلى لعبة الحبّ/ الخيال. سارررت أُمّها بخفايا هذه اللعبة، فأعلمتها بما يلي: «أنتِ كبيرة، لكن الحياة علّمتني شيئاً، شيئاً واحداً، **الحَذَر**. الرجال غير قادرين على الاخلاص، إنّهم جبناء [...] **الحبّ جميل في الكتب، في الصّوَر، في السينما**. أمّا الحبّ الحقيقي والمهم فهو **حبُّ الحياة اليومية**، هذا الحبّ لا يُحكى عنه أبداً، لأنَّ تصويرَه ليس سَهْلاً، إذا كان رجلُكِ يحبّكِ بعيداً عن أُمسيات العشاء التي تجمعكما منفردين، إذا أظهرَ في أيام الأسبوع القَدْرَ نفسَه من الاهتمام واللطف الذي يظهره في أُمسيات المناسبات، عندها يكونُ ذلك حبّاً» (**الحب الأول**، ص 19).

في خيالها، سُكينة أخذها الحبُّ من أُمّها وفنّها، إلى **فوّاز**، اللبناني المهاجر أو المهجّر، الذي لعب حتى الأخير، لعبة سمسار الحبّ أو «قوّاد الفلوس»! لقد تزوّجها لصالح الشيخ العجوز، وأوصلها إليه، إلى «سجن مؤبّد»: «سيدي، ها هو

الشيء المتفق عليه! المهمة أُنجزت!». «وبالتهديد جعلوها تكتب لأهلها لتقول لهم: إنَّها سعيدة، وإنَّها بسبب حبّها لزوجها أقلعت عن الغناء» (م.ن. ص 27).

□ الأول/ الأخير:

وصف مزدوج لكل ما هو دائم، ثابت خيالاً، مثل الأزل ـ الأبد. هنا الطاهر بن جلّون يجعله وصفاً للحب: «الحبّ الأول هو دوماً الحبّ الأخير، والأخيرُ مُشتهى دوماً. لا أعرف من جسدها إلاَّ الصوت: انفلاتة قلِقة، حارّة ومتغيّرة. الصوت الذي يصلني في ضحكةٍ، تنهيدةٍ أو همسة، تَسمحُ لي ان أتكهّن بشكل الردفين والنهدين، قال لي ضريرٌ يوماً: كل شيء يمكن للصوت أن ينبىء عنه...». (**الحب الأول**، ص 61).

□ «تُقاس كثافة الحب بانعدام الصبر، أو بأقصى الصبر على الانتظار. في ما يحدث او ما لا يحدث، أعرف أنَّ أجمل شيءٍ هو وقت الانتظار.

□ «في الحب الأول، كما في الأخير، يساورني الشعور نفسه؛ من شدّة الصدق ونفاد الصّبر، أوشك أن أجرحَ كل شيء...

□ «لا يجوز وضعُ المشاعر في الكلمات، تلك السلال الجوفاء التي يمكن لبعضها أنْ يحلّ محل الآخر...» (الحب الأول، صص 62 ـ 63).

بهذه الكيفيّة، يفلسفُ الكاتبُ الحبَّ المُختَرع، كالوقت والحياة في غابة الانتظار: «**إنِّي حي بفضل الانتظار**، حتى لو كان قطعة من سماءٍ ممزَّقة، قماشياً سميكاً مرصعاً بالنجوم. أنتِ وميضٌ يضيء لي ويلهبني، أنْ أحضنكِ يعني أنْ أنتظرَ وقتاً أقلّ، كل مطلع قمر». (م.ن.). ويتخيلها آتيةً، رسولةً للسحب البعيدة، حبّها الأول «سيكون ببساطة نهْدٍ تام» (م.ن. ص 64).

□ الجسد في المرآة:

«قيل لها إن الفتاة يجب ان تظلّ عذراء حتى يصل زوجها...

«عندما يحل الليلُ، تنزوي الفتاةُ في الحمّام، تتعرّى، تتأمل جسدها طويلاً في المرآة، تستدير وتتدوّر. تفردُ شعرّها. تتزوق وتتفرّج على نفسها. تغمض عينيها وتدع يدَها تنزلق بنعومةٍ من كتفها إلى عانتها. المداعبة الحلوة والمخجلة. ومن بعدها المرارة والخيبة، أو ببساطة، الخجل والشعور بالذنب. تمسح الفتاةُ المكياج عن وجهها. تعود لإرتداء ملابسها، تُلملم عزلتها في راحة يدها، وتلقي بنفسها في أحد الأسرَّة كي تستعيد ظلالها. تعود إلى الشرفة، وتختار الرجل الذي سيمرُّ بيده

فوق جسدها في المرآة...». (**الحب الأول**، صص 80 ـ 81).

□ الآخر:

ـ «تمنّى **لو أنّه شخصٌ آخر**، كان هذا هاجسه. ولكنْ مَن الذي لم تكنْ لديه يوماً تلك الرغبة الشديدة بتغيير صورته، بأن تكون له ذاكرة أخرى وعلامات أخرى؟

ـ «الفرقُ أنّه هو كان طوال الوقت يرغبُ في أن يكون **أحداً آخر**. كان جسدُه يُربكه، صورتُه تُضجره وصوتُه يُثير أعصابَه. كان يتمنّى لو يستطيع الخروج من جلده الذي يراه واسعاً جداً عليه، والذهاب إلى مكان آخر. لو يستطيع تخطّي جسده والفرار فوق رمال بعيدة...

ـ «... كان مسكوناً بذلك الآخر، وفيما تبقّى من وقت، كان يتظاهر، يتظاهر بأنّه يعيشُ ويحبّ. ولكنْ منذ أنْ قالتْ له المرأةُ التي يحبّها: «أنتَ رجلٌ مُربَّط، ولستَ مسلياً»؛ قرَّر أنْ يفعلَ شيئاً، أن يكونَ شخصاً آخر». (**الحب الأول**، ص 101).

ـ «الآن، وقد صار هذا الآخر الذي طالما حلم به، لم ييأسْ من الإيقاع بصديقته: سيكونُ **الآخرُ هو مَنْ ستحبّه، الفنّان القلق**، صاحب الروح الغارقة في الشك وفي الحيرة. أمّا هو فسوف يوافيهما يوماً، عندما يكون الضّياءُ جميلاً، والسماء بالغة التأثير». (م.ن. ص 105).

أمّا صورة الحب في آخر القرن العشرين فيقدّمها الطاهر بن جلّون من خلال «**الحب في باريس**» حيث انتصرت **النسوية**، وصارت المشكلة الجديّة الوحيدة في حياة «مغوي النساء» ـ الغاوي أو الحاوي ـ ليست مشكلة الموت أو الانتحار، بل «كيف يحب النساء» و«معرفة التكيّف مع هذا العصر السريع، الذي تتغيّر عاداته ولا تتخلّى النساءُ عن شيء من شروطهن»: «**الحبُّ كما في رواية، مثل فيلم، مثل أغنية حنين قديمة. الحبّ مثل صباح ضبابي ونديّ، محتشم مثل جريمة عاطفية، مجنون مثل امرأة ضيّعتْ ذكرياتها. الحبُّ في باريس يتّخذ أحياناً ملامح شدّةٍ أو مُصيبة لم تُواسَ. كان يقول ذلك لنفسه وهو يفكّر بجميع تلك النساء الجميلات المستجيبات الخفيفات القائلات، اللاّتي يتسكعن على أرصفة السين واللاتي سوف يَعُذْنَ للنّوم وحيدات هذا المساء**». (**الحبّ الأول**، ص 121). «إنّه عاشق لجميع النساء، عاشق أبدي وخاسر دوماً» (م.ن. ص 122).

□ رجل طنجة الصامت:

في رواية «**يوم صامت**» يروي الطاهر بن جلّون «قصة رجل غرّرت به الريح ونسيَه الزمن ولاحقه الموت [. . .]. يبدأ الزمن أو يكاد مع بداية القرن، والزّمن يشكّل مثلثاً في فضاءِ هذا الرجل الذي نزح صغيراً. . . من مدينة **فاس** للعمل في الريف، في ميليلة ونادور، ثم عاد إلى فاس، وهاجر منها في الخمسينات إلى طنجة مع عائلته». رجل وحيد مع موته، يتخيّله محمولاً على أيدي فتيات لا يهمّهن أمره. وما يهمّه هو، في منفاه وموته الوشيك، هو ان يقيم صداقة بينه وبين أبنائه: «هذا هو فشلي، أراهم أقرب إلى أُمّهم من أبيهم، لا عجبَ في الأمر، فأنا العضو الوحيد في حزبي، لكن، لا بأس كنت دائماً وحيداً، وكنت على حق. الآن لم يبق إلاّ ان أشتري حزمة برسيم، وأضعها بجانبي حتى إذا ظنني أحدٌ حماراً، أكلتها» (**يوم صامت**، ص 58).

الرجل الصامت هو الرجل الرائي، الحالم، المتخيِّل «يرى حوله، من كل اتجاه، بنات جميلات، كل منهنّ تمر أمامه وهي تخلع جزءاً من ملابسها. . . قال لنفسه: وما العيب في ذلك، إنها **مجرّد خيالات**. وليس لأحد، أياً ما كان، الحقّ في أن يمنعني من تخيّل ما أريد تخيّله. . . للأسف لا يسعني أن أتّخذ صديقة. لهذا أنا **أعيش مع خيالاتي**، وأحياناً يحدث تصادم بين ما هو حلال وما هو حرام. ليسامحني الله، هو الوحيد القادر أن يسيطر على ما يدور في رأسي» (**يوم صامت** ص 86).

■ «حلمت أنّني مت. كل العائلة هرعت إلى البيت، من فاس والدار البيضاء، ومضتْ صلاة العصر ولمْ أُدْفَنْ بعد [. . .]. لم يكن الحزن يخيّم على المنزل [. . .] أعتقد، وإنْ كنتُ ميتاً، لا بد أن أبدي رأيي في كل شيء وأُقاوم ولا أستسلم. ذلك هو الانطباع القوي الذي خرجتُ به من هذا الحلم». فهل وجدَ كاتبٌ سلاحاً أمضى من خياله الذكي لاختراق واقعه والحلم بواقع آخر كما فعل رجل طنجة الصامت مع الفتاة التي استقرت برشاقة بينه وبين مقود الدرّاجة؟

حسن البنّا (1906 ـ 4949)
مغامرة إصلاح السياسة بالدّين

ابنُ السَّاعاتي:

□ هو رأس المفكرين العرب المصبورين، أي المقتولين في عصرنا، بسبب فكرهم الإصلاحي او السياسي الانقلابي: أنطون سعادة*، سيّد قطب*، كمال جنبلاط*، محمد باقر الصَدْر*، الخ.

همُّهُ إصلاح الحاضر ببعض الماضي، إصلاح العصر بما سلف ـ من هنا فكرة الإصلاحية/ السلفيَّة، التي قلبها التفكير الغربي المعاصر إلى، **أصولية Intégrisme** على غرار ما كان يجري هناك ما بين غرب أوروبا وشمال أميركا من حِراك فكري ديني ـ سياسي ـ علمي ـ تكنولوجي...

ابنُ السَّاعاتي، حسن بن أحمد عبد الرحمن البنَّا، المولود (سنة 1906) في المحمودية من أعمال مديرية البحرية التي شهدت من قبل مولد الأستاذ الإمام **محمَّد عبده** (1849 ـ 1905)، هو بكرُ أبيه الشيخ... «الذي حرص فيما بعد ان يؤكّد أن مولدَه وطفولته قد أحاطتْ بهما هالاتٌ من الخوارق والكرامات» (را: محسن محمد: **مَنْ قتلَ حسن البنّا**، دار الشروق، القاهرة، 1987، ص 52).

بيته بيتُ إمامِ مسجدٍ وخطيب ومأذون، وساعاتي أيضاً، كان يتمِّم مهنته الدينية بهذه المهنةَ الدنيوية الحديثة جداً: إصلاح الساعات في القرية. هذه المزاوجة في حياة الأب بين ممارسة الدين (موضوعه الماضي)، وممارسة العلم التقني (موضوعه الحاضر ـ المقبل)، تستحق اهتمام دارسي حياة حسن البنّا وفكره، إذْ إنَّها تقدّم بوعي أو بلا وعي أحد مفاتيح شخصيّته التوليفية. فالأب هنا

رمزٌ لثقافة، لجو أسطوري مستديم. فهو درس الأدبَ على يد الإمام الشيخ محمد عبده، وأنشأ مكتبة إسلامية خاصة، ووضع بعض المؤلفات الدينية.

حسن بن الشيخ أحمد البنّا، الساعاتي، كبير خمسة أبناء. درس في **كُتّاب المحمودية** على يد أزهريّ، متشدِّد، امتثالي في الدين والدُّنيا، هو الشيخ **محمد زهران**. ومن مدرسة (الكتّاب) أو التعليم التقليدي، انتقل حسن البنّا، في سن الثانية عشرة، إلى التعليم الرسمي الحديث، حيث جرى للمرّة الأولى وضع تمثلاته للعالم على محك العَصْر سنة 1918، آخر الحرب العالمية الأولى وما شهدت مصر من حركات وتحوّلات سياسية وثقافية وفكرية، كلّها تدعو معاصريها إلى التفكّر والنقد والمصارعة. ففي المدرسة الابتدائية خاض ابنُ الساعاتي تجربة عصره التنظيمية ـ الفكرية، فكان على رأس «**جمعية السلوك الاجتماعي**»، ثم ذهب مع زملائه إلى إنشاء جمعية «**منع المحرمات**»، تمثل أسلوبها الدعائي في توجيه «رسائل تنديد» إلى مَنْ يتجاوزون الحدودَ ويرتكبون المحرَّمات. ناهيك بانضمام الفتى حسن إلى «**حلقات الذِّكْر**» داخل المدرسة، فكان يتصوَّفُ فيها، **ويدور في حلقاتها حول نفسه، خلافاً لعقارب ساعات العصر**، مع رجال قدامى، أكبر منه سنّاً وحُلْماً.

☐ الفقيه وإحياء الأصول:

من المعلوم أن القرءآن، كتاب الإسلام التأسيسي هو نقد أصول الفكر في عصره وما قبله؛ وان الفقهاء في كل عصر يسعون بأشكال مختلفة إلى إحياء تلك الأصول بنقد عصرهم من زوايا تجاربهم وتجارب أسلافهم، لكأنَّ ماضيهم مقيم معهم دوماً في حاضرهم. هذا ما جرى التعارف عليه في ثقافة القرن العشرين بأنّه الفكر المسكون بـ «التاريخ»، دون التأكُّد مما إذا كان هو كذلك أو غير ذلك. ومثال على ما نقول، نجدُه في أولى تجارب حسن البنّا الذي التحق سنة 1920 بمدرسة المعلمين الأولية بدمنهور، حيث درس **الفقه الإسلامي**، وعزَّزه بشواهد العصور الخوالي: **حفظ 18 ألف بيت شعر** (على ذمة محسن محمد، م.س. ص 10).

المصدر المُثير لخيال الفقيه السياسي الجديد: هو كتاب «**إحياء علوم الدين**» لأبي حامد الغزالي الذي عاش في عصر الحروب الصليبية (ت سنة 1111 م)، وسقوط بيت المقدس، ولم يكتب كلمة واحدة عن عصره التاريخي. وهذا لم يصدم الفتى حسن البنّا، بل صدمه، من زاويته المعرفية الدينية ـ السياسية، كون الغزالي يقول بوجوب اقتصار التعليم على ما هو ضروري ـ لتحقيق الواجبات الدينية واكتساب الرزق ـ دون ممارسة السياسة، كما سيأتي في تأويل هذا الفقيه

الجديد الذي ترك مدرسة المعلمين الأولية سنة 1923، ملتحقاً بـ «دار العلوم»، حيث خرج منها **حافظاً القرءآن وأحاديث** من السُّنة المحمّدية الشريفة، و. . . **ديوان المتنبي**. ومن دار العلوم، تخرَّج سنة 1927، ليعمل مدرّساً في الاسماعيلية (على قناة السويس، رمز الاتصال والحداثة في عصرنا).

□ الدعوة وتأسيس المواقع:

■ حسن البنّا مفكّر عربي إسلامي متنوّع الموارد، متعدّد التوجّهات، لكنَّه ذو قطب فكروي (ايديولوجي) واضح. فهو مسلم وإسلامي في آن، يأخذ من الخطاب القرءآني والنبوي (الأحاديث والسُّنة) ما يلزمه للتوظيف في حركة سياسية تدعو إلى تغيير الواقع، بتأسيس **مواقع دينية** فيه، تناقضُ مؤسسات أو مواقع حداثية أخرى. فهو يعمل في المدرسة الحديثة، وفي التدريس، ويدعو في **المقاهي** «إخوانَه» المسلمين لكي يعودوا إلى المسجد (أو الجامع)، في محاولة رمزية، نخبوية لإعادة النظر في مواقع المجتمع الإسلامي نفسه، سواء بتشخيص أمراضه وتناقضاته، أم بمواجهة المخاطر فيه وعليه، وإصلاح ذوات البين التي تأكله من داخله.

مؤسِّس دعوة إسلامية، مع «ستة إخوان»؛ ورأس النّواة الأولى للجماعة الإخوانية، سنة 1928، إبّانَ تجلّي الكاتب الشيخ علي عبد الرازق* في كتابه «**الإسلام وأصول الحكم**»، وطه حسين* (الشعر الجاهلي ـ مستقبل الثقافة في مصر، إلخ).

مدرّس وداعية ومبشّر، أرسى في الاسماعيلية «مواقع الجماعة» حيث أقام للإخوان داراً ومسجداً ومعهداً إسلامياً حرّاً ومدرسة «أمهات المؤمنين». هكذا بنى هرمَه الأصولي: «الإسلام» في مقابل العصر الحديث. ولكنّه حصل على منحة تخصص خارج مصر. . . استعداداً لإكمال الدور المنشود.

سنة 1932، أقام حسن البنّا في القاهرة حيث أسَّس الموقع المركزي العام للإخوان المسلمين، مع حركات متواصلة للدعوة في مديريات مصر واقاليمها، مصحوباً بنفرٍ من إخوانه الجدد. هكذا، كان العملي السياسي يسبق الفكري، بل يسابقه في تغيير ما في النفوس، على أمل تغيير ما على الأرض، مما لم يعد متناسباً مع نظرة أصولية إسلامية بحتة.

الشيخ حسن البنّا، هو «ساعاتي حركة الإخوان»، وساعاتي الإصلاح السياسي الإسلامي، لكنْ على عقارب فكره الديني الخاص. فكان له لقاء وتشاور مع الأكبر منه، والأعرف في أسرار الانتقال من الفكر النقلي إلى الفكر العملي. في «**المكتبة السلفية**»، تعرَّف على مديرها محيي الدين الخطيب، ثم على الشيخ

محمد رشيد رضا (1865 ـ 1935) صاحب مجلة **المنار** وتفسير القرءآن، (**تفسير المنار**)، وأحمد تيمور، وفريد وجدي.

حدودُ الهويّة والممارسة:

يقع خطاب حسن البنّا السياسي الديني، بين مستويين تاريخيين متكاملين: مستوى «الخطاب الإسلامي» النظري، ومستوى «حركات الإسلاميين» العملية. فمَن هم «الإخوان» الجدد في معيار المؤسس؟ إنَّهم «روح جديد يسري في قلب هذه الأُمّة ينجّيه بالقرءآن؛ ونور جديد يشرق فيبدّل ظلامَ المادة بمعرفة الله» (رفعت السعيد: **حسن البنّا، دار الطليعة، بيروت 1980، ص 65**).

أنشأ للإخوان «فرق العمل» (الجوَّالة)، منظمة شبه عسكرية، حوّلها إلى حركة كشفية تفادياً للتصادم بالسلطة (قرار حل الأحزاب والتنظيمات سنة 1937). حمل لقب «إمام الجماعة» الجديد، وأصدر مجلات: **الإخوان المسلمين، النذير**... بهدف التربية الإسلامية (الثورية)، ونشر الدعوة لتجديد المجتمع الإسلامي نفسه في وجه الحداثات الوافدة... ولكنَّه جُوبه من النظام بعداوة قوامها إتّهامه بما هو ليس فيه: «شيوعي، وفدي، جمهوري». إنَّه إخواني بكل بساطة، حدود هويته الإسلام الفعّال في عالم فاسد؛ وموقعه فيه: «المرشد العام». جرى اتّهامه من الانكليز بالتعامل مع دول المحور (المانيا ـ ايطاليا)، كما سيتهم بذلك العلماني القومي **انطون سعادة*** في لبنان، ويُقتلان معاً سنة 1949.

سنة 1936، وفي ظل المعاهدة المصرية ـ الانكليزية، بايع «الإخوان» الملك فاروق وهم يهتفون: «**نهبكَ بيعتنا وأولادنا**».

تُختصر تجربة المرشد العام بثلاث محطات: **الدعوة، التكوين، التطبيق**. وفي العام 1938، انتقل إلى **العمل العسكري السرِّي**، بعدما حدّد فضاء دعوته: «إلى أي شيء، ندعو الناس؟ نحو النور. هل نحن قوم عمليّون؟ المنهاج، المناجاة، المأثورات، عقيدتنا، رسالة المؤتمر الخامس، العقائد، إلى إخوان الكتائب، رسالة المؤتمر السادس، **الإخوان المسلمون تحت راية القرءآن**، بين الأمس واليوم، نظام الأسر ورسالة التعليم، مشكلاتُنا في ضوء النظام الإسلامي، دعوتنا في طور جديد» (را: ي. داغر: **مصادر الدراسة الأدبية، ج 2، الجامعة اللبنانية، 1983، صص 209 ـ 210**).

وفي 12 شباط 1949، جرى اغتيال مرشد الإخوان المسلمين في القاهرة، في بيت جمعية الشباب المسلمين، وجرى اتهام السلطة الملكية باغتياله، بعد 21 عاماً من الممارسة السياسية الصعبة.

□ ماذا بقي من الدعوة الإخوانيَّة؟

■ في مصر، تواصلت دعوة الإخوان، مع **سيد قطب*** وآخرين، وامتدت إلى فلسطين والأردن وسورية ولبنان والسودان، الخ. لكن مضمون الدعوة كما حدَّده البنّا بحدود ثنائية:

«الإسلام عقيدة وعبادة
وطن وجنسية
ودين ودولة
وروحانية وعمل
ومصحف وسيف. . .»

(مجموعة الرسائل، ص 119)

إنَّما واجهته مشكلاتٌ مختلفة في مرحلة الصراع العربي ـ الصهيوني، الذي جعل القومي أو العروبي، يستبطنُ الإسلامي، ويتقدّم بالصراع من المجتمع حتى الدولة. فجاء الخطابُ القومي العربي ليطرح السؤال المركزي: **ماذا بقي من الدعوة الإخوانية؟** سياسياً لم يبقَ شيء يُذْكَر على صعيد السلطة، واجتماعياً يبقى المجتمع العربي مسكوناً بمستويات صراع أخرى، غير الصراع الاجتماعي والسياسي، نعني **الصراع الثقافي**، وفي صميمه **بعض الصراع الديني الفكري**، الذي ينقلب إلى **التكفير**، وسلاح التكفير، حين لا تعود تجدي الرصاصة ولا الكلمة. يمرّ التفكير الإسلامي العربي في طور خطيرٍ اليوم حيث يخرج السيف مجدّداً من عباءة «فكر ديني»، مضاد للعلمانية والحداثة والديمقراطية، لم ينجح عربياً في إثبات نفسه في المحن الكبرى: **فلسطين**، وخروج الجهاد الإسلامي وفتح من رحم نوى الإخوان: **الجزائر** وتحوّل «حركة الجوامع» إلى مجازر ومقابر جماعية (را: أحمد رواجيه، **الإخوان والجامع**، تعريب خ.أ.خ، دار المنتخب العربي، بيروت). أمَّا في مصر، فلا يوجد «إخواني» واحد في مجلس الشعب، كما لا توجد فيه أية معارضة (1999). وفي كل نظام تتراجع «الجماعاتُ» إلى عباءات سلطاتها المحليَّة، كأنَّها ختمت دورها على رأس القرن العشرين، بمعارضة فكرية، اختصرها حسن البّنا بقوله: في الإسلام وضع الله: «أصحَّ القواعد وأنسب النظم وأدق القوانين لحياة الفرد رجلاً وامرأة، وحلّل الفِكَر التي وقف أمامها المصلحون وقادة الأُمم» (**مجموعة الرسائل**، ص 47). بهذه العموميّات ظنَّ البنّا أنَّه سيصادر على الفكر العلمي وعلى مستقبله.

عبد الوهّاب البيّاتي (1924 ـ 1999)
عولمة الشّعر العربي

□ شاعر الحبّ الكلّي:

[لارا أو ليلى أو هندْ. . . كوني ما شئتِ وكوني خاتمةَ العقدْ].

مع أبي عليّ، عبد الوهاب البيّاتي، العراقي العربي العالمي، المولود في كنف نهر وصحراء سنة 1924 (والمتوفى في دمشق يوم 3/ 8/ 1999)، يتجاوز الشعر العربي جغرافيته القديمة ويتألّق فوق خرائط روحية لا تتناهى إلاّ حيث يبدأ الحبّ الكلي. هو شاعر هذا الحب الكلّي، المضطرب حياوةً ما بين الرَّملة والقطرة، المرأة والشجرة، المناضل والعامل، والمتسامي دوماً في كلمات مسنونة على مِسَنّ الرّوح الأخيرة، لكأنَّها ألفباءٌ شعريةٌ، خمَّرها عبد الوهاب البياتي طيلة خمسين عاماً. قضى سنوات تكوّنه الشعري (1924 ـ 1944) في الريف العراقي، قريباً من مسجد الشيخ عبد القادر الكيلاني (بغداد)، فدرس إلى أن تخرّج من دار المعلمين العليا، مجازاً في العربية وآدابها (سنة 1950). عامذاك صدرت مجموعته الشعرية الأولى: «**ملائكة وشياطين**». فيما كان رائد الشعر العراقي الحديث، **السيَّاب* والملائكة*** يتشابكان على نموذج النظيم أو الشعر التفعيلي (الحرّ)!! مجموعته الأولى عمودية، مع نغم تفعيلي خجول ـ سيكون لحنه الأكمل والأطول في «إلياذة» شعره المقبلة:

عيناكِ باسمتان مثل بنفسجٍ يتفتحُ
في الغاب. . . في الليل العميق. . .

(ديوان، ج 1، ص 50)

كان ذلك قبل «انشودة المطر» لبدر شاكر السيّاب:

عيناكِ غابتا نخيلٍ ساعةَ السَّحَرْ
أو شرفتانِ راح ينأى عنهما القَمَرْ. . .

إمارة شعرية خفية

لكنّما «ماركته» الشعرية الخاصة ارتسمت في أعماله، منذ «**أباريق مهشّمة** 1954)، **وهو يعمل مدرّساً في المدارس الثانوية، التي فُصل منها بسبب اشتراكه في تحرير مجلة «الثقافة الجديدة»** واتهامه بالشيوعية ـ التهمة التي ظلَّ ينفيها حتى آخر أيامه، دون ان ينفي صداقته وتضامنه مع نضال الشعب العراقي.

■ عرف البيّاتي معسكرات الاعتقال السعيدية (نسبة إلى نوري السعيد أيام حلف بغداد). . . ومن المعسكرات انطلق إلى دمشق فبيروت حيث أعاد سنة 1955 طبع «**أباريق مهشّمة**»، وغادر إلى القاهرة، بينما كان العمل النقدي الأول والأهم عن شعره، يصدر بقلم الدكتور **إحسان عبّاس***: «عبد الوهاب البيّاتي والشعر العراقي». إنّها سابقة نقدية كبرى، قدّمت البيّاتي على سواه من شعراء العراق الآخرين (الجواهري؛ السيّاب، الملائكة، الحيدري، يوسف. . . الخ).

سنة 1956، أطلَّ البياتي بشعره من القاهرة في مجموعة: «**المجد للأطفال والزيتون**». وبعد العدوان الثلاثي، أقام أبو علي مع زوجته «التي حملت معه صليب الألم من منفىً إلى منفى»، في القاهرة رأى فيها بداية حلمه الثوري المشحون بدينامو الحبّ الكلي. . . لكنّه سرعان ما كان يرى حلمه في أماكن أخرى. فيرحل بشعره وبمعاناته، كأنَّ جسدَه العاشق هو منفى آخر، يعيش من موت. عمل محرّراً في جريدة «**الجمهورية**» بالقاهرة، وأصدر من بيروت «**رسالة إلى ناظم حكمت وقصائد أخرى**» (طبعة 2، المؤسسة العربية، بيروت 1993) ـ تقديم وترجمة لقصائد عن الشاعر التركي، المتوفى سنة 1963).

أمّا مجموعة «**أشعار في المنفى**» فصدرت طبعتها الأولى من القاهرة سنة 1957. وبعد ثورة تموز/ يوليو 58، عاد إلى العراق حيث تولّى مسؤولية مدير التأليف والترجمة والنشر في وزارة المعارف العراقية. وباللغة الروسية، صدرت الطبعة الأولى لمجموعة «أشعار في المنفى». فبدأ يتعولم نجمُ البيّاتي، فيما راح النّقاد يجمعون على وصفه بأنّه «**رائد الشعر الحديث**»، بل لكأنّهم كانوا يبايعونه بإمارة خفية، ما كان يسعى وراءها، كما كان حال سواه (شوقي، الأخطل الصغير، الخ). وتكاثرت عنه رسائل الدبلوم وأطروحات الدكتوراه الجامعية.

وبالصينية، صدرت «أشعار في المنفى»، فيما كانت تصدر له من بغداد «**عشرون قصيدة من برلين**». ومن بغداد إلى موسكو حيث أقام خمس سنوات (1959 - 1964) زار جمهوريات الاتحاد السوفياتي (السابقة)، وأصدر من بيروت ديوان «**كلمات لا تموت**» سنة 1961. وباللغة الأوزبكية صدر «**أشعار في المنفى**» (1961)، ثم صدر له «**طريق الحرية**» بالروسية (موسكو، 1962). وباللغة الصينية، صدر «أباريق مهشّمة».

وضع مسرحية بثلاثة فصول، عنوانها «**محاكمة في نيسابور**». وبالروسية أيضاً وأيضاً: «**قمر أخضر**»... وفي ذروة إبداعه وبلوغه العالمية الشعرية: «أسقطت عنه الجنسية العراقية، وسُحب جواز سفره». (الديوان، ص 14). ومع ذلك واصل أسطوله الشعري الخوض في محيطات العالم، فيما كانت مركبته الفضائية تواصل الاختلال في المنافي، فكانت بقية أعماله على هذا النحو:

☐ النّار والكلمات، بيروت، 1964.

☐ قصائد، القاهرة، 1965.

☐ سفر الفقر والثورة، بيروت.

☐ أشعار في المنفى، بيروت، ط 3، 1966؛ ط 4، (القاهرة). بالاسبانية.

☐ ملائكة وشياطين، طبعة 2، بيروت 1967، (1969، ط 3).

(مع دراسة نقدية: **مأساة الإنسان المعاصر في شعر عبد الوهّاب البيّاتي: ناظم حكمت - محمود أمين العالم - رجاء النقاش - نزار قباني - سعيد عقل - عز الدين اسماعيل - غالي شكري - الخ... القاهرة).**

☐ أباريق مهشّمة، ط 3، بيروت.

☐ المجد للأطفال والزيتون، ط 3، القاهرة. (1968: أُعيدت له الجنسية).

☐ الموت في الحياة، ط 1، بيروت.

☐ «تجربتي الشعرية»، ط 1، بيروت.

☐ عيون الكلاب الميتة، ط 1، بيروت.

☐ بكائية إلى شمس حزيران والمرتزقة، بيروت.

☐ الكتابة على الطين، ط 1، بيروت.

□ عشرون قصيدة من برلين، ط 3، بيروت.

□ يوميّات سياسي محترف، بيروت.

□ قصيدة طويلة (جزء من ديوان الموت في الحياة).

□ قصائد حب على بوّابات العالم السابع...

□ كتاب البحر.

□ سيرة ذاتية لسارق النّار.

□ قمر شيراز.

□ مملكة السنبلة...

□ خمسون قصيدة حب، للبياتي، (المؤسسة العربية، بيروت 1996).

□ بستان عائشة... بانوراما «أصيلة» (را: الأعمال الشعرية، 2، المؤسسة العربية، 95).

□ الدينونة...

وأخيراً، لا آخراً، سنة 1998 (المؤسسة العربية، بيروت):

البحر بعيد...

□ أسمعه يتنهّد

مُتُّ من الحياة؛ لكنني ما زلت طفلاً جائعاً يبكي،

كدودة تقرضُ تفاحةً كان هو الموت،

وكالسيرك مهرّجٌ يسرقنا خِلسةً،

ونحن في دوّامة الضحكِ،

طفولتي في يده دمية، حطّمها في ثورة الشّكِّ،

... إنْ حكَتْ الحياةُ عن بؤسها،

فما الذي عن بؤسنا نحكي؟

(البحر البعيد، شهوة الحياة، صص 5 ـ 7)

□ العمياء:

عمياءُ أنا

لكنّكَ لو قبّلتَ يَدَيَّا

نظري سيعود إليّ. . . (م.ن. ص 11).

حديقة الشتاء: (إلى بلند الحيدري، م.ن. ص 21).

ننجو من الموت إلى الموت	ويُسدل الستار في صَمْت
حديقة الشتاء في عريها	(قديسة) قلتُ لها: (أنتِ)
. . . الحارسُ المُتعب في كوخه	أشعلَ مصباحَ الدّجى الزيتي
في موته عاصرَ أسلافنا	وقال للأحفادِ ما قُلتِ
دجلة والفرات فاضا دماً	من ألفِ ألفِ حيثما شئتِ
(سومر) قلبي تحت أنقاضها	قيثارة دفنتِها أنتِ
تناهبَ الطّغاةُ تاريخها	وتُوّجوا بالدّمِ والمقتِ

☐ الشعر: ينابيع الرؤيا

حوار ذاتي عبر الآخر، استله الناقد السوري **محيي الدين صبحي***، وأخرجه كتاباً (الطليعة، بيروت، 1990)، وفيه يهمس الشاعر: «ضعْ في حسابك ان الشاعر لا يقول شيئاً عن شعره. . .». ومع ذلك قال، حتى عوالمَ الشعر العربي في هذا القرن: «هذه اللغة الناضرة الفعّالة لا تأتي إلاّ من حب شامل يعزل الشاعر عن العالم ويوقعه في وحشة العشق الكلي التي لا يقضي عليها إلاّ الشعر. هذا العذاب الذي يشعل نارَ الإبداع يجعل صوت الشاعر متميّزاً من صوت المجموع، ومعزولاً عنه، يكتب تاريخ الرّوح:

صوت الشاعر   نحيب الكورس يعلو منفرداً

منحازاً ضد الموتِ وضد تعاسات البشر الفانين. . .

كم هو شريرٌ أنْ يسكنكَ الشّعرُ ويعلو صوتك

فوق نحيب الكورس، منفرداً يأخذ بالألباب.

ـ ما بين الشاعر والكومبارس   هذا البابُ المُغلق والمتراس

ـ بدم الشاعر، هذا الحب القاسي. يكتب تاريخ الروح» (م.ن. صص 46 ـ 47).

ويطلّ عبد الوهاب البياتي قمر العراق الموجوع، من شاشة التلفزيون في لبنان والعالم العربي، محاولاً توضيح موته في حياتنا، فهل يكفي الخيال لصنع واقع آخر؟

أحمد ع. بيضون (1943 ـ بنت جبيل)
رحلة الخروج من الكتابة إلى الكتابة

الكتابةُ نقضٌ:

□ يولد شاعراً وأديباً ناقداً في بيوت سياسية مناضلة (آل بيضون وآل شرارة) فيستوي كاتباً، قارئاً مميّزاً، لا تقرُّ له عين، ولا تَهِنُ يدٌ، إلاَّ إلى عقلٍ وجديدٍ أميز. هو ابن المجاهد الآدمي، النائب المرحوم عبد اللطيف بيضون؛ والمولود في بنت جبيل سنة 1943، الشاهد على بندقية والده والآخرين في فلسطين سنة 1948، المتكوّن في بيروت وباريس، حتى ميتشيغان وسواها. أحمد عبد اللطيف بيضون ارستقراطي الكلمة والبسمة والإشارة، باسمه او بأسماء مستعارة، ناقضَ السياسة والصحافة والتعريب والنقد بنصٍ على نصوص الآخرين، حتى انه أعلن في «مداخل/ ومخارج»: **«إنّني أكتب نَقْضاً »** (ص 18). فكان هاجسه الأكبر حيثما كتب ونشر او تحدّث، ان يعرف ماذا يصنع الآخرون: **«وإنَّك لا تعرف قوماً ما لم تعرف ما يصنعونه بالموت والزّمن»**. **(مداخل،** ص 24). مُحاور أستاذ جامعي في العلوم الاجتماعية، مراقِب وناقد راديكاليّ، تعلَّم فنَّ الكتابة وما ضنَّ به على سياسة، ولو من باب «سياسة الأصدقاء» كما هو حاله مع خُلصّه (وضّاح شرارة*، طلال الحسيني وسواهما). بدأ شاعراً، واستوى دكتوراً على عرش أفكار وكتب، وما زال يسعى في المدينة العاصمة وراء كتبٍ وكلمات وأبحاث يستضيء بها في ظلمات المخاض. في «مداخل ومخارج» يقدّم لنا نفسه بقلمه، مبيّناً، بدوره، ماذا يفعل هو الآخر بزمانه وبموته، لكأنَّ النّاس أبناء ما يسيئون، نَقْضاً لما ذهبِ إليه آخرون في قولهم: «النّاس أبناءُ ما يُحسنون». بين الحسنة والسيئة ترعى ظنون،

ويسرح رُعاةُ الفِتن والمكائد بقطعانهم بين هذا وذاك. على هامش كتابه (**الصراع على تاريخ لبنان**)، كتب شعراً ونثراً، في مجلات (**الواقع ـ المرقب**) وفي صحف (**النهار ـ الحياة**، إلخ). وجمع معظمها كُتُباً، بدءاً من «**ديوان الأخلاط والأمزجة**» الصادر سنة 1984 عن مجد (بيروت)، وصولاً إلى «**تسع عشرة فرقة ناجية**» الصادر سنة 1999 عن دار النهار (بيروت) و«الجمهورية المقطّعة».

□ بين الكتابة والكتابة:

من بنت جبيل خرج الشاعر موسى الزين شرارة، في الثلاثينات وهو يعلن: «هربت من العبيد إلى العبيد». فكان لأحمد بيضون مسار آخر: الخروج من الكتابة إلى الكتابة. وحين فُرض على سواه إغلاق أبواب بيوتهم السياسية بعد رحيل آباء سياسيين، لم يفتح بابَه بمفاتيح سواه، فكان كبيراً، وراح يفتح بابه العلمي والأدبي بمفاتيح عبقريته، حتى صار في نظرنا أديباً ومفكراً وباحثاً مميزاً، تحتاج إليه السياسة، ولا يحتاجها بالمقدار نفسه. فوالدُه نائب بنت جبيل لدورات، وبعد الطائف جرى تعيين أبناء نواب متوفّين، فكان هو المُستثنى، على ما له من مزايا ومآثر. وعندنا ليس له أن يأسف على ما فاته في هذا المدار. سنة 1985، صدر له عن مجد، كتابُه الثاني: «**مداخل ومخارج**، مشاركات نقدية، وفيه تناولٌ انتقادي لأقلام وأعلام: فرانسوا شاتليه، ميشال فوكو، هنري ـ شارل بويش، مجلة الطليعة المصرية (جدل اللحم والطماطم)، علي الزّين، وضاح شرارة (... وحدَه في وحشة الخازوق؛ **مداخل**، ص 136) وطلال الحسيني، يقول في (**مداخل**، ص 20):

«الكتابةُ الغنائيّة إذن، وليعجبْ مَنْ يشاء أن يكون الكلامُ اللاحق على «تاريخ الايديولوجيات» أو على مثال الدولة و«المعارضة العميقة»، كلاماً غنائياً. **أتناسى الآنَ تهالكَ اليدين والعينين، في حال الكتابة، على شيء لا يُعرف بعد ما سيكون، ذلك التهالك على جمع المقالة في اليد، تحت العين، وهي لا تزال في الغَمْرِ، ذلك التهالك، تهالك الغريق على انتشاب الأظفار في المقالة، في سطرها الأول، لجرّها إلى الحضن من سطرِها الأخير، أتناسى شقاء الكتابة الآن (بل لعلّي أستحضره) فأكتب ان مطمح الكتابة هو نقيضها أي الطرب». هنا رصانةُ الكتابة تُحيل إلى الجاحظ أو طه حسين، ولكن بحبْرٍ مختلف!**

إن رهافة أحمد ع. بيضون لا تخفي نفسها في نصّ شعري، صحافي،

موضوع أو معرَّب. فكأنَّ قلمَه واحد الحبر، ولا ينكسر عند استدارة أو تغيير إشارة موت أو عبور.

■ في عمله الأكبر، أطروحته للدكتوراه وللكتابة العلمية الإبداعية ايضاً، يلفتنا إلى وحدة المعلومة والكتابة العلمية، حسب منطقِ كاتبٍ مسحور بكلمات يعرف وحدَه جواهرَها، فلا يقلّدها ولا يتقلّدها دون تمحيص: «**الصراع على تاريخ لبنان**، أو الهوية والزَّمن في أعمال مؤرّخينا المعاصرين». وضعه بالفرنسية (Le Liban, Identité Confessionnelle) سنة 1984، ونشره بالفرنسية، ثم بالعربية عن منشورات الجامعة اللبنانية (بيروت، 1989). هو بدون شك مألفةُ مشاريعه التفكرية، بل التفاكرية، فيما اكتنز، وفيما كان يدور حول ذاكرته وفاكرته، من صراعات و«**أسماء متزاحمة**»، حول «أرض القوم» في كسروان، و«موتى كسروان»، و«مَنْ هم المردة»، و«من الطائفة إلى دولة الطوائف»، مروراً بالحرب، حرب الأسلحة والفكرويّات، وصولاً إلى الحلم الأبعد (الدولة). «هذا البحث الذي اتخذ ـ بالرغم من رغبة عارمة في التسامح ـ صيغة وثيقة اتهام لا تأنف من التكرار ولا تستعجل النهاية، لا يريد ان يجعل نفسه، في أي حال، فوق شجون الايديولوجيات. هو يبدأ من معاينة واقعة: ان كلام الهويات عقيم وان عقمه مبيد. وهو ينتهي إلى اختيار: اختيار دولة يتقرّر إنشاؤها. والدولة التي هي برسم الإنشاء ليست الدولة ولا الطائفة موثقتين إلى أصولهما. بل لا بدّ من تخيّلها وفاقاً للحاجات، ولا يجوز استلالها من غور الذاكرة ولا استيرادها من وراء البحر. هي لا تواجه الذكريات برفضٍ مبدئي. . إلاّ اذا نسيت الذكريات أنها ذكريات. وهي لا تواجه النماذجِ الأجنبيِة بالرفض ايضاً ما لم يظهرْ منها ما يشي بالميل إلى الاغتصاب. إنَّ صوفيَّة الأصالة مرادفة لضروب من العنف مختلفة، وإنَّ الحداثة مرادفة للتبعية. فعلى الدولة التي هي برسم الإنشاء ان تسلكَ سبيلاً غير المأزق الممتد بين الأصالة والحداثة. **عليها أن تؤسِّس فلسفتها على واقع هو حركة الرغبات الاجتماعية**. فلا يكون رسوّ الاختيار عليها انحيازاً إلى التقدّم، بل شيئاً أبسط من ذلك: انحيازاً إلى الصيرورة». (**الصراع**. . . ص 442 ـ 443). لا يخفى هذا التمازج العبقري بين الأدب والعلم، وبين القول والفهم، في نصّ لا يستطيع ان يقفز فوقه القرن العشرون من ثقافة العرب وسواهم.

■ الأديب/ الشاعر/ الناقد لا يغيّب نفسه لأجل العالم او المتفلسف. فمنذ (**بيروت**، اللقاء، سيناريو، دار الباحث 1984)، مروراً بالرحلة (**بنت جبيل ـ ميتشيغان**، الدار العربية، بيروت، 1989)، وهو يؤكّد على شاعرية أو غنائية

الكتابة وهدفها الأسمى الطرب (طرب الكاتب بما يكتب، طرب القارىء بما يقرأ). ولكنّه بعد عمله الجليل، (**الصراع...**)، الذي أشّر فيه على مداخل ومخارج الحرب في لبنان وعليه، ارتأى جمع ما كتب بعنوانين، أحدهما مستعار من شاعر حكيم (وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم...)، وثانيهما موضوع لواقع الحال في لبنان: «مسالك في الحرب اللبنانية»، فكان صدورهما ـ بالعربية وبالفرنسية ـ في بيروت سنة 1990 (المركز الثقافي العربي) وفي باريس سنة (Itinéraires... 1993). هنا يوضح ما قصدَه، آنفاً، من وصف كتاباته بالغنائيَّة:

«أخيراً... أخيراً لا يصح وصفُ «**الغنائيّة**» على هذه النصوص ـ أو بالأحرى على معظمها ـ إلاّ بقدر ما يصحّ على كثير غيرها مما تُزعم له «**الموضوعيّة**». ولكنني لا أُخفي أنّها كُتبت لغاياتٍ جلّها أنانيّ. ولا أُخطىء حين أضع في رأس تلك الغايات الدّفاع عن النّفْس أو قُلْ الدّفاع عن الكرامة [...]. كان كل نص يُعينني على مواصلة العيش في بيروت ويمدّني بشيءٍ من الزّهو ومن الاحتقار لم يكنْ لي غنىً عنه لتحمّل الحرب» (**ما علمتم وذُقتم**، ص 10).

ويُبدع أحمد ع. بيضون، حين يكاشفنا بأنَّه يكتب لنفسه اولاً، كما هو حال كل مبدع حقيقي. ثم ينشر المكتوب لفائدة القارىء. فيضع كرامة الكاتب والسياسي فوق كل إثبات آخر: «**فليس عندي ولا كان عند أبي خادمة اسمها «ظروف» لا بالمعاش ولا بالسخرة**». (م.ن).

■ من بين التراكيب الأبجدية (أبجد. هوز. حطي)، اختار أحمد بيضون (**كلمن**) عنواناً لكتابه الصادر عن دار الجديد (بيروت، 1997)، باعتبارها مُوصلةً ناقلةً، ربّما، «**من مُفردات اللغة إلى مركّبات الثقافة**». مقالات في اللغة والثقافة هي بنات (أو صبيان) الحرية والصداقة (**كلمن**، ص 18): «وأولى مفاعيل الحرية بالذكر أنَّ القارىء لا يقع ها هنا على أصنام. لا على أصنام شخصيّة (فلا ماركس، هنا، مثلاً، ولا فوكو)؛ ولا على أصنام مدرسية (بل البنيَانية، مثلاً...) ولا على أصنام لفظيّة [...]. وليس المرادُ تأويلَ الاستغناءِ عن الأصنام بأنَّ صاحبَ هذه المقالاتِ قد فتح في موضوعاتها فُتوحاً مُبينة، ولا بأنَّه غير مدينٍ بشيءٍ لما جاءتْ به الكتبُ. فإنَّما هو مدين للسابقين وللأقرانِ أيضاً بكل شيءٍ تقريباً. غير أنَّه حين ينظر في موضوعٍ ما ينظرُ بعينيه ولا يجعل لنفسه دَيْدَناً من محاكاة الغير في المقدّمات، ولا في الطريقة ولا في المصطلح، بل هو يحمل موضوعه على محمل الجدّ، ويُعدّ له ما يناسبُه، ويرى فيه رأيه لا يُثنيه عن ذلك ان يُخالفه مخالف، ولا يغرُّه ان يوافقه موافق» (م.ن. صص 18 ـ 19).

■ هذا كلّه، وما سبقه، لا ينفيان ان يطمح كاتبٌ إلى إنشاء **«فرقة ناجية»**، بالكتابة، تبدأ به، ولا تنتهي عنده. إلى الفرق او الطوائف اللبنانية الـ 18، التي شغلته منذ بنت جبيل ـ عين ابل ـ بيروت ـ ميتشيغان الخ. أضاف أحمد بيضون الفرقة التاسعة عشرة. فجمع مقالاته حول **«معركة الزواج المدني»** في لنان، وأصدرها عن دار النهار (1999) بعنوان: **تسع عشرة فرقة ناجية**، وفي سلسلة **«سجلات»**. هذا التوصيف الأخير يصلح عنواناً عاماً لكل كتابات أحمد بيضون، الذي يساجل نفسه، حين لا يعود يساجل سواه. وهكذا امتلأ سجلّه الأدبي بنقد علمي، ثقافي، تعارفي، لأفكار وشخصيّات من عصرنا، قلَّ أن سبقَه إليها سبّاقون. ففي «محترفه» الصامت ينقضُ غزلَه وغزلَ سواه، لكنْ على نَوْل رُوْحٍ، أشفّ من سيف ثغرها المتبسّم!

عبّاس زكي بيضون (1945 ـ صُور)
شاعريّة النّقد والشقاء

□ الراديكالي التائه:

■ من بنت جبيل، حيث الأب زكي المعلّم، ومن جباع حيث الأمّ من آل الحرّ، إلى صور حيث وُلِدَ عبّاس وأخواه، إلى صيدا وبيروت، حتى اللامتناهي، هو نفسه، كما عرفناهُ دوماً، مشحوناً بما لا يتناهى، بما لا يوصف من حبّ الحياة وكأنّها مأساة كبيرة. فيه طرفة ورامبو معاً. وفيه فوق ذلك نكهته الشاعرية، الأدبية، النقدية، المميَّزة. جديد في نظرته إلى الكلمات والأحياء، ويتجدّد دوماً، حتى لكأننا نخاله ينسى نفسه وينسانا، فنظنُّ به «شراً» أحياناً؛ ولكنّه، في حقيقته المرَّة، يبقى صادقاً، صديقاً، ودوداً، ضاحكاً من الموتِ بألم!

عبّاس زكي بيضون وُلِدَ في صور سنة 1945 مسكوناً بلغةٍ قاسيةٍ، متينةٍ، متماسكة، تضيء بمعانيها دلالات عَصْرٍ بكامله، لم يُشبع نَهَمَ هذا الشاعر الذي ما زال يحلم، مثل أبناء عصره، بأن يأكله «من نهوة قلبه». نعم، نهوة القلب، ارتسامُ أفقٍ لعباس بيضون الذي عاشَ نصفَ قرْنٍ في سباق فكري، بين القراءة والكتابة، بين الفهم الذكي والإبداع الأذكى.

مُبَكِّر في كتاباته، التي ظلم معظمَها، وطردها من النشر، دون أن يمحوها من ذاكرة أصدقائه، وربّما من ذاكرته هو. ولكنّه غير مبكّر في النشر. فعبّاس الذي بدأ الكتابة في الستينات، لم ينشر كتباً إلاَّ في الثمانينات، تحديداً سنة 1982 (**الوقتُ بجرعاتٍ كبيرة**)، ولكنّه نشر معظمَ ما كتب، شعراً ونثراً، في الصحف والمجلات الأدبية والفكرية والسياسية.

درس في صور وبيروت والقاهرة وفرنسا. وحاول الانتقال من الفردية إلى الجماعية، فشارك بنشاط في «شلة ثقافية» قوامها حسين وهبه فران* وهاني مندس وكاتب هذه السطور (وآخرون). ثم شارك في النضالات السياسية مفكّراً ومناضلاً حازماً، فكان وما زال يسعى إلى «النقاء السياسي» وكأنَّه ممكن مثل «النّقاء الشعري». يبدو طُهْرانياً، كما يبدو «فوضوياً» لمَن يرغب في تصنيفه. لكنّه في عمقه «راديكالي تائه»: لا يرضى بأقلّ من نبش الجذور، وجعل جذره المميّز في تُربة خلاَّقة. في قصيدة **«الوداع»** التي أسقطها، ما زالت ذاكرتُنا ترتجف تحت وقع عذابه المبكّر/ المستديم: **«لا شيء، في النسيانِ تنتحر الحقيقة»!** سنة 1998 نُشرت له في القاهرة (سلسلة آفاق الكتابة، رقم 16) مجموعة مختارات، عنوانها: **«دَعُوا الشقاءَ سالماً». هذا العنوان شيمة عناوينه الأخرى، يؤشّر بقوّة على خصيصته وآفاق مغامرته في الشعر والنّقد، رفضاً لشقاء البشر، الذي يصوّره لنا، بفرح، كما هو.**

☐ صُور: قصيدة البحر:

■ سنة 1985، تفرَّد عبّاس ز. بيضون بقصيدة أو بقصة، هي قصته، سيرتُه الذاتية في صور. إنَّها مرآته:

«كنت جزيرةً وحصناً وخاناً للمسافرين
لا يتّسع نهارُكِ للبناء، ولا يكفي ليلكِ للأحلام
لم تكنْ نجومكِ كبيرة ولا قمركِ لامعاً
لذا كان بحّارتُكِ يسقطونَ على السلالم
وجنودُكِ يجفون في الأبراج».

صُوَرُ القديمة، التي عشناها معاً، من البوابة إلى الخراب ومدرسة الانكليز والجامع والكنيسة، صور لسان البحر، يستعيدها الشاعر عباس بيضون برؤى عصور وأجيال متشابكة، مجبولة في نبرته الأسطورية الملحمية، التي لا يُجيدها سواه من أبناء عصره:

■ «ها نحن نضيع في أنفسنا، كلما علا البحرُ المسنُّ على سلالمه البطيئة، تخضرّ العينُ ويمتلىء البصرُ بالماء، كلما اتسعت حراشفُ البحر، ونجا الماءُ من دواماته المتربّصة. فأبحر على دفة الهواء السكران إلى جهاته الأربع سابحاً على عرف زرقاته الماسيّة. إذ ذاك **كنا نقف والبحر يصخبُ فينا، نتأمله وهو يتسلّق كحصان**، ويطير كجناحين مقبلين من غير ما طائر». (صور، ص 16).

■ «**نعرف بين قليلين: أنَّ النّاس لم يتغيّروا لكنهم يبدّلون دقّة أحلامهم والليل ليس كافياً**؛ ان هذا الصباح المرجوم كالوردة الناشفة ليس لنا، والهواء الفولاذي قاسٍ على البصر والشعاع؛ **ان الأفواه محطمة على الوسائد، والقبل مقصوصة من جذورها، والوجوه ملفوحة بالبرق**؛ ان الاغمار تتجمّد والناس يبيعون المستقبل بثمن الموت الهادىء على شرفة؛ **وأنَّ الظلام يحرّك النسيمَ تحت المائدة كموت يستيقظ**». (صور، ص 27).

هذه القصيدة كتبت سنة 1974، قبل الحرب على صور وعلى لبنان. والشّاعر لا يخفي أناه (**مَنْ أنا؟**) إلاّ لكي يُدثِّره في دثار الجماعة «ها نحن نضيع في أنفسنا»: «يخرج البحرُ فنقفُ كنخيلٍ صحراوي. **تجلس الأرضُ على عقارب ساعاتنا وتدور حول إبهامنا. نقعي في ظلنا. مخبئين السماء تحت عصاً لا ترسم ظلاً**. ها هنا يقف كل شيء كورقة الموز، وتنويعات الريح والمطر لا تقع على الذاكرة، أين تكون الأرض؟ تحت كيسنا؛ **أين تفكّر**: على صندوق. تفترق الخطى والبقع بينما يرتجّ تحت الشباكِ الجديدة والأحذية، **روح البحر**».

□ نقد الألم!

بجرعات كبيرة تفوق الوقت، والعمر الصغير الذي نعيشه، يهجم الشاعر على آلامنا المعيوشة، ناقداً معاناتنا بمعانيها القديمة، رافعاً إلى ضوء الكلمات حبر المواجع، سنة 1987، صدر له «**نقد الألم**» (دار المطبوعات الشرقية، بيروت)، أي بعد خمس سنوات من الغزو الإسرائيلي لصور والجنوب وبيروت الخ، وفيه ذكريات وذاكرة نساء وصديقات وأصدقاء...: «كنا ننظرُ إلى بضعة سجناء معصوبين، يتقدّمون وهم يمدّون أيديهم في الفراغ. كانوا بالتأكيد يبحثون عن أيديهم» (**نقد الألم**، ص 11). **وماذا بعد؟**

■ «حين وصل البرابرة صادفوا عصفوراً واحداً، ومأدبةً باردة، فلبوا المائدة وساقوا العصفور. وضعوا الطاولة بينهم وبين النّاس، صنعوا صمتاً يكفي لتربية الأعداء. إنّنا نشاهدُ قلاعَهم ومراصدَهم وانتصاراتهم. **نعرفُ أنَّ ذلك تماماً ارتفاعُ آلامنا**» (م.ن. صص 12 ـ 13).

■ «الأعداء يتنادون، والمغلوبون يقومون أخفَّ من الهزيمة الثانية. ذكريات نحيلة لا خدوش» (ص 88).

«الذين يختفون خلفَ الكتب سينتهون بأن يخافوا منها.

«دعوا الصخور تنتقل، لا تكفي الأشرعة لتوديعنا» (ص 86).

☐ لمريضٍ هو الأنم؟

بعد ثلاث مجموعات شعرية: «**خلاء هذا القدح**» (1990)، و«**حُجرات**» (1992) و«**أشقّاء ندمنا**» (النهار، 1993)، صدر للشاعر عمله الأخطر وبعنوان عجائبي: «**لمريضٍ هو الأمل**» (عن دار المسار، بيروت، 1997). وكلٌّ منا يتخيّل ان أمله لا يمرض؛ أنّ أمله معافى، فيما آمال الآخرين تمرض وتموت في الحياة. الشاعر ع.ز. بيضون اخترق هذه اللعبة مشخّصاً مريضه بنفسه، لا باحثاً عن علاج له، بل كاشفاً أسراره التي يخاف من معاينتها، شيمة كلّ مريض، أي كل موجود. أخيراً، رامبو **صُوْر** يُبحر معاكساً رامبو عدن (فرنسا)، كاتباً بصوته أصداءنا (ص 82):

«**يمشون أصداؤهم تقفز خلفهم. حين يصلون إلى التلة تلحقهم اصداءُ كلابهم.**

«يأملون ان ينقذوا أصدقاءهم وحيواناتهم وأن يغدوا معهم أطيافاً لهذه الصخور التي ما عاد يُسمع منها النهر.

«**ذكرياتهم لا تكفي لكشف وجوه المارّة المسرعين، وخفقانهم لا يستطيع ان يؤخرهم قليلاً.**

«إنَّه الضبابُ يسوقُ التلالَ إلى القاعة، فيما يتوقف كل شيء على أن يُصلحَ الأعرج خطوته قبلَ أن يلحق بالأطفال، والرجل الذي يقف على يديه فوق السياج».

❀ ❀ ❀

«**عن الأمل**»، فيقول (ص 94): «كرسيّ وحيد متروك لمريضٍ هو الأمل». كان أدونيس يصرخ، بدوره من بعيد: «هاتوا لي الكرسي». ويقول (ص 51): «ربَّينا حجراً ونسيناه بين الأحجار، كما يُهْمَل أبلهٌ وسط النّاس، ولطالما أسأنا غرْسَ أحلامنا». وفي حواره مع الفيلسوف الشهيد حسين مروّة*، يقول: «جلست مع ابو نزار أياماً وساعات وهو يتذكّر ويستدعي ويتداعى وأنا أُصغي وأُسجّل. طلبَ مني ان أعرض عليه الحديث بعد صياغته. وقد عرضته فكان يستبقي حلقاته عنده ويعيدها وعليها تنقيحات لا تعدو مفرداتٍ متفرقة. أعطاني بعضاً من صُوَرِ طفولته، شبابه، وهي ثمينة بكل المعاني. ولم تخرج هذه من يده إلاَّ وهو مشفقٌ من أن تضيع ولا تعود إليه». هكذا نثره الشعري ونثره النقدي، ومهنة الأستاذ الشاعر، الناقد، الصحافي. وتبقى آفاق الشاعرية الناقدة مفتوحة أمامه، إلى أن يضع فيها كتابه النّقدي المُنتظر منه، في كل حين.

التاء

ت

سعيد تقيّ الدّين (1904 ـ 1960)
الكتّابُ أو زملاء الآلهة

□ نكهةُ الحبْر الأخضَر

«عـدّتـي فـي الـحـيـاةِ عـقـلـي وزنـدي   ذاك شـيـخٌ وذاك فـي ريـعـانـه»

(رسائل مجهولة إلى أدونيس، ص 50)

لحبره الأخضر نكهة وجماليّات ومعانٍ في بهاء كلماته، التي لاعبها وصانعَها، إلى أن صاغها في المُشتهى. سعيد تقيّ الدين، المولود في بعقلين (الشوف) سنة 1904، والمتلاشي فجأةً، سنة 1960، في جزيرة أندروز (كولومبيا)، هو أسطورة مزدوجة: أسطورة الشخص وأسطورة الكتابة. كان التنّين: (Leviathan) (أو الذئب العربي) في داخله، فأخرجه إلى مرآة حياته وتاريخه، وراح يصارعه في الكتابة وفي السياسة، **(أنا والتنّين)**، مذكراته المنشورة بعد رحيله، وفيها نقد للحزب السوري القومي الاجتماعي وللسياسات في مصر وسورية ولبنان.

■ في المعهد الأنطوني، درس مع كميل نمر شمعون، خلال المرحلة الابتدائية، وتصادقا مدى العمر؛ وفي العام 1918، درس في اعدادية الجامعة الأميركية (بيروت)، ثم درس في الجامعة نفسها وتخرّج منها سنة 1925؛ وخلال الدراسة، كان على رأس جمعية **«العروة الوثقى»**، والمجلة المسمّاة باسمها (سنة 1923).

■ بالحبر الأخضر، أعلن سعيد تقي الدين انحيازه للكتابة (ثم للتجارة، ثم

للدبلوماسية والسياسة)، فيما كان يسعى سواه وراء مهنة المحامي او الطبيب، مدخلاً إلى السلّم الاجتماعي ـ السياسي. وهو لا يجهل ذلك، إذ إنّه سليل بيت درزي، سياسيّ معتق.

وضع في المرحلة الجامعية مسرحيتين:

■ «لولا المحامي»

■ «قُضي الأمر»

كما كتب عشرات المقالات والقصص القصيرة، المنشورة في مجلة «المعرض» والدوريات اللبنانية، السورية والمصرية.

■ هاجر من لبنان إلى الفليبين، من الحضارة إلى التجارة، فجمع مالاً، ولم يقلب المحبرة الخضراء فوق طاولة النسيان. واصل الكتابة، حيث بقي في مانيلا منذ العام ١٩٢٥ حتى ١٩٤٨. إنّه عمرٌ آخر، عاشه الكاتب سعيد تقي الدين كما يحلو له، خارج زمان الطوائف وأحزابها وتقاليدها، وغطس في نهر العروبة حتى المنابع والمصبّات!

■ سنة ١٩٤٤، أسّس مع بعض المغتربين «الجمعية اللبنانية ـ السورية»، ورأسها. ثم عاود الكتابة بعد انقطاع طويل، فوضع مسرحية **«نخب العدو»**، مع مجموعة قصص قصيرة، نُشرت كلها في كتاب واحد سنة 1945. وقبل ذلك، سنة 1942، كان قد بدأ بنشر سلسلة مقالات في مجلة **«الأديب»**، لصاحبها ألبير أديب.

■ ما بين 1946 و 1948، عمل سعيد تقي الدين قنصلاً للبنان في الفليبين، بدعم من شارل مالك (وزير خارجية لبنان السابق) وكميل شمعون (رئيس جمهورية لبنان، 1952 ـ 1958).

■ اعتقله اليابانيون في مانيلا (أثناء الحرب الأميركية ـ اليابانية) لمدّة شهرين. وعشية عودته إلى لبنان، نشر مسرحية **«حفنة ريح»** (مع مجموعة قصص قصيرة أيضاً، ومجموعة رسائل بينه وبين سهيل ادريس*). هكذا اشتهر كاتباً، أديباً، خطيباً، صحافياً، رغم كل أعماله المسرحية، المذكورة حتى الآن، والتي لم تتخذها الخشبة المسرحية نصّاً لأدوار حيّة فوقها!

■ لدى عودته سنة 1948، جرى انتخابه رئيساً لجمعية متخرجي الجامعة الأميركية، وظلّ على رأسها حتى العام 1952 (أنشأ في خلالها مركزاً للجمعية، وأصدر مجلة «الكلية» بالانكليزية بتمويل منه، يُقال إنّه كان أحد أسباب إفلاسه اللاحق، بعد انتسابه إلى الحزب القومي سنة 1951).

□ المنبوذ:

سنة 1950، نشر الكاتب مجموعة قصص قصيرة، بعنوان «**غابة الكافور**»، ثم وضع مسرحية «**المنبوذ**» سنة 1953، التي نالت جائزة «جمعيّة أهل القلم» سنة 1955. مسرح سعيد تقي الدين أدبي ـ سياسي من ألفه إلى يائه. فهو كان يوارب السياسة بالثقافة، وكان يقُاربُ السلطة بالحبر و... بالمال! سنة 1954، أنشأ في بيروت (مع الدكتور **بشارة الدّهان** من الحزب التقدمي الاشتراكي): «اللجنة كل مواطن خفير» لمكافحة التجسّس الصهيوني؛ وظلَّ على رأسها، بفرعيها البيروتي والدمشقي، حتى اغتيال عدنان المالكي في دمشق (1955). عامذاك، أصدر «**ربيع الخريف**»، وهي مجموعة قصصية جديدة، أتبعها بكتابين طابعهما القول السياسي العقائدي، هما: «**سيداتي/ سادتي!**» و«**تبلّغوا وبلّغوا**» سنة 1957، أصدر مجموعة مقالات اجتماعية بعنوان «غبار البحيرة»، ومجموعة مقالات سياسية ـ اجتماعية: «**غداً نقفل المدينة**».

■ بالانكليزية، أصدر سعيد تقي الدين ثلاثة كتب ما بين 1957 و 1958، عنوانها الدائم «العالم العربي» **Arab World**، **وفيها عرض ونقد وتحليل لسياسة أميركا في لبنان والمنطقة**. وفي العام 1960، صدر له «رياح في شراعي».

وهكذا، من «نخب العدو» مروراً بـ«المنبوذ»، وصولاً إلى «أنا والتنّين»، بنى سعيد تقي الدين داره الأدبية بحبره الأخضر، بعيداً عن مجازفاته السياسية والتجارية، التي تُحسب عليه، وتُستعمل للطعن فيه! وتبقى مواقفه ورسائله ذات أهمية خاصة، أضاءها الباحث الموضوعي، جان دايه، وأعطانا فرصةً أخرى للتعرّف على هذا العبقري العربي. فحياة سعيد تقي الدين، المحصورة بنصف قرن ونيف. هي أغنى من الأيام التي عاشها صاحبها، إذْ جعلها طويلة، واسعة، ملأى بالصداقات والعلاقات والصراعات مع التنّين ذاته.

□ زملاء لله؟

في رسالة منه إلى السجين عجاج نويهض (٢٤/ ١/ ١٩٥١، را: سعيد تقي الدين، لِجان دايه ج ١، منشورات فجر النهضة، بيروت ١٩٩٥، صص ٧٧ ـ ٧٨)، يقول:

«ولكنْ مَنْ تقود؟ وبماذا؟

فلأكنْ صادقاً معك ومع نفسي. ان العظيم العظيم يخلقُ جمعه. **في تاريخ البشر أفراد قلائل أصبحوا لله زملاء، حين ابتدعوا عقيدة وجمعاً**. ولكنّك أنتَ وأنا من عبادِ الله، لا من زملائه.

«وأمّا القادة في المعنى الشائع، فأولئك الذين دفعهم الجمهور، فيما هم يحسبون أنَّهم قادوه. قد يكونون في الصف الأول. غير أنَّهم المصباح الذي ينشر النّور، لا التيّار الذي يغذّيه بالقوّة، ما دام في الوطن فتوة، ففيه رجاء. غير أنّي أرى فتيان هذا الوطن يصنعون أصناماً، من غير عمد، فيما هم يحاولون تحطيم الأصنام [. . .] لن تنقذ الهاوي من الطائرة مظلّةٌ حُبكت من ألفاظ. اسمحْ لي أن أُعيد قولاً سابقاً: «سفينة النجاة لن تسيّرها رياح الهُتافات، ولن تُبحر في أوقيانوس من زبد الأشداق» إذاً، فكيف يُقنع الانسانُ أمّته بأنَّه رجلٌ، وهو لا يجدُ قائداً يتبعه، ولا جمهوراً يدفعه، وما هو لله بزميل؟».

☐ نقد العروبة. . . والفتى:

في بيان سعيد تقي الدين الذي أعلن فيه «اعتناقه العقيدة القومية الاجتماعية» (م.ن/ ص 80 وما بعدها) نقد متسرّع للعروبة التي كان يعبدها، ولكمال جنبلاط* الذي كان يناوشه من بعيد. يقول: «واستعرضت المنظمات والأحزاب:

ـ فإذا هنالك **عروبة** هي، حين تنقى، طقطقة مسبحة وفناجين قهوة، وتندّر بطرائف بالية، ونُكات هرِمة، ومحاولة لعصر قنينة فارغة وشيزوفرنيا، ذلك النّوع من الجنون الهادىء اللذيذ، إذ ينطوي المُصاب على شخصيته، ويُبايع نفسه ملكاً في مملكة الأحلام والأوهام. وهي، أي **العروبة**، في فريقٍ ثانٍ، كبريت من التعصّب الأكّال».

«. . . وفي الزمن الأخير، قيل لفتى إنّه نبيّ، فراح يفتّش عن رسالة، ويلملم بخرقة مرقّعة من مختلف الأنسجة والأمزجة، تمتص ما تسرّبَ من براميل العقائد، ما تفسَّخ منها وما تكسَّر، **سائلاً عديم اللون والطعم والفعالية**. ولكان عديم الرائحة لولا ان رشّت عليه حفنة من بهارات الهند وفلافلها. هذا الخليط صبَّه فتانا في قالب إقطاعية وبلبلة تفكير، ونادى به على الناس انه اشتراكية تقدمية تكفل الشفاء من الأمراض جميعها. وقد يكون أقرب الأشياء التي تشابهه، كيس الخيش الذي نستورده من الهند، والذي لا يقف إلاّ حين يمتلىء بمحصول غريب عن وعائه، على أنَّ في أعلاه من الشيوعية زيحاً أحمر».

هذا نموذج للرومانسية الأدبية التي لا تخدم السياسة ولا الأدب!

■ «يتسابق الناس، اليوم، في هذا البلد إلى التخلّص من شيئين: ورقة المئة ليرة المزوّرة وكمال جنبلاط. كلاهما تداولهما الناس طويلاً، حاسبين ان لهما قيمة». مع العلم ان كمال جنبلاط هو أوّل مَن دافع عن الزعيم أنطون سعادة*، وأعاد لحزبه الترخيص سنة 1970، حين كان وزيراً للداخلية، وقبله حزباً رفيقاً في الحركة الوطنية اللبنانية. فهل كان سعيد تقي الدين حزبياً، حقاً، ولماذا طُرِدَ من حزبه؟ (را: ج 3، **سعيد تقي الدين في الحزب القومي**، لجان دايه).

☐ مراسلات سعيد وأدونيس*:

في الجزء الثاني من «سعيد تقي الدين في الحزب القومي»، رسائل منه إلى أدونيس. نقتطف منها:

I. حضرة الأديب المحترم والشاعر الفطحل أدونيس بك، حفظه الله.

[...] يجب أن تقرأ من الله وطالع. لا تكتبْ إلاّ الشعر، إبتعدْ عن النثر. لقد دوختني بعد قراءة مقاطع لك في «الجيل الجديد» (مجلة الحزب القومي في دمشق)، (سعيد تقي الدين، ج 2، دار فجر النهضة، بيروت، 1997، ص 36).

II. «الرفيق أدونيس، وصلتني هدية سواكير (العدد يبقى سراً) من الرفيق رشيد الرسامني. أرسل منها ثلاث خرطوشات، وهذا أكبر عمل ثقافي قامت به عمدتكم. أرجو توزيعها على الرفقاء. هي تبغ. هي نبع. وهي لحظة فاقتحمها واغتنمها، كل شيء بعدها، لغوٌ رماد. أشعلوها. دخّنوها. دمّروها. إنَّها رمزُ الظَّفر. وإذا برحَ فيكم نجمُ نحْسٍ أو ظَفر. نشتريها. بأبيها ـ شرط أن ندفع في ليل القَدَر». (م.ن. ص 40).

☐ إلى نزار قباني، بيروت 10/ شباط/ 1940.

«أخي نزار... ليس في الأدب العربي المعاصر إلاّ الشِّعْر، وغير الشعراء بالونات ارتفعت لأنَّها منفوخة. ولا أعرف في الشعر المعاصر قصيدة أثمن من سامبا. هي حَدَثٌ أدبيّ أهنّئك به فخوراً. بقي ان تخبرني في أي ضيعةٍ من ضياع لبنان ولدتَ؟ يدي إلى قلبي. سعيد». (م.ن. ص 47).

النهضة الوحيدة:

حلمه أن ينتقل من النثر إلى الشعر، فحاول سنة 1925 ما بين بعقلين والفليبين، وهنا بعض شعره:

«ألـم أُعـانـي الـخـطـيـرَ مـن أمـرِ دهـري

وأشيد الوطيد من أركانه؟
فإذا أخرسَ الزّمانُ لساني
فدويُّ الأعمالِ في آذانهِ ما تُرى حدَّثتْ رُواتيَ، بعدي،
إذ رماني التاريخ في ميزانه؟»

(م.ن. صص 50 ـ 51)

إنَّك كاتب النهضة الثقافية العربية، وأديبها الألمع في طورها الثاني، وان حضورك الحرّ ما زال وهّاجاً، ولو من بعيد؛ فها نحن نقرأك آخر العصر، كأنَّك الآنَ كتبت لنا بحبركَ الأخضر ما كتبت: «هذا الأمر لا يفهمه الأميركان. ولا يريد أن يفهمه بعض الذين يصوّرون مشاكلنا للأميركان. من المشجّع ان الأستاذ [الدكتور فيليب] حتي اجتمع إلى العقيد الشيشكلي. إذ إنَّ العقيد يمثل في العالم العربي النظرة الصحيحة حيال «إسرائيل»، ولهُ في السياسة الخارجية الموقف المتحرّر المنطلق. ولكننا، وزيارة الدكتور فيليب حتي في صيف 1947 ماثلة لدينا، وخيام اللاجئين تحت أبصارنا، قد نتكهّن من غير معرفة، ما قد يكون العقيد الشيشكلي أدلى إلى أستاذنا العلاّمة حتي [. . .]، فنقول: كل صلح مع اسرائيل، كل فكرة بصلح، كل تلميح بصلح هو خيانة قومية. الصلح انتحار. . .» **(سعيد تقي الدين، ج 3، دار فجر النهضة، بيروت 1999، صص 268 ـ 269)**. (را: **سعيد تقي الدين، المجموعة الكاملة**، 6 أجزاء، دار النهار، بيروت 1970، دار النهار، بيروت 1970).

غَسّان جبران تويني (1926 ـ): حلم الحرية الكاملة

□ أدبُ الصحافة الحُرَّة: سرّ الحرف المكتوب:

عدّة أجيال في جيل واحد، اسمه غسان جبران تويني. الإبن سرّ أبيه، سر مهنته، أمله في استمرار «ثقافة الحرف المكتوب». والده جبران (1890 ـ 1947) من قبيلة توين، الأرثوذكسية العربيّة، أهداه المحبرة الصحافية، وتاجَها اللبناني: «النّهار». وُلِد غسّان سنة 1926، واعتنق الفكرة القوميّة السورية، وتولّى رئاسة تحرير جريدة «النهار» سنة 1948. هو بين قلائل من كبار المبدعين العرب في الكتابة اليومية، او «أدب الصحافة». نذكرُه مع كوكبة معاصرة، طليعتها **محمد حسنين هيكل**، والألمعي الدائم **طلال سلمان**. فالصحافةُ بنظره همٌّ أكثر مما هي إرث. ولذلك حمل همّ مهنته وحفظ أسرارها، واعتبرها عزّ الحاضر، كأنّها الحياة. غسّان تويني هو البطل الإلياذي الصامد، منذ نصف قرن، كاتباً عصرَه من كل زواياه، ناقداً، مفكّراً، مفلسفاً... جامعاً في شخصه ما بين الصحافة والسياسة (النيابة والوزارة)، والدبلوماسية، مدافعاً عن الحرية وعن حق شعبنا في الحياة.

الشاعر **أنسي الحاج*** يخاطبه في مقدمة «**سر المهنة**، دار النهار 1995» (ص 13):

«نصف قرن مع غسّان تويني، نصف قرن من صوت صارخ في صحراء الحرب والسلم، لرنينه وقع الفناء والديمومة معاً: فناء كتابة المناسبة بانطواء مناسبتها، وديمومة الموقف الفكري والكياني وطعم ما وراء الظواهر.

«ومن الخبر الزائل يستخلص المعنى الدائم، ومن الحاضر العابر روح التاريخ أو المثال.

«نصف قرن وهو يسبر غورَ الكلمات ولا يزال يحسبها ملأى. الأصدافُ، يراها عامرةً باللؤلؤ، بالذّهب والنّار...

«... شخصيّة «وحش صحافي» تنطوي على حاكم زائد معارضاً، وعلى وجدان شعبي يحترقُ بقلقهِ ويستضيء بطموحٍ لا يهدأ، وبحث لا يرتاح عمّا يعتقد أنّه الأفضل. شخصيَّة إغريقية بفكر أوروبي وبراغماتية أميركية ولغة عربيّة يضيقُ بها، فلا يني يوسّعها».

☐ سياسة الصحافي... وأدبُه:

الصحافة كما مارسها غسّان تويني هي مهنة النّقد، الاعتراض والممانعة. وكلما اعترض الكاتبُ، شايعتهُ **معارضة**، فصارَ منها أو صارت منه. مسيرة غسَّان، منذ جامعة هارفْرد إلى اليوم، هي هذه المعارضة الدائمة لأجل **«نهار الحرية»**، التي جمعت حولها أقلاماً متنافرة ومتناقضة ايديولوجياً، لكنّها مغمَّسة في محبرة خضراء مشتركة، هي «محبة الديمقراطية». سنة 1948، لوحق غسّان أمام القضاء العسكري بتهمة نشر أسرار «مفاوضات الهدنة» مع إسرائيل؛ وفي 9 تموز 1949، لوحق أمام القضاء العسكري، وسُجن ثلاثة أشهر. في 27/ 2/ 1950، حُوكم تويني أمام المحكمة العسكرية وجرت تبرئته. في أول آب 1950، مثلَ أمام المحكمة فحُكم بالسجن شهراً، وبتعطيل جريدة «النهار». سنة 1951، دخل السجن بسبب مقاله **«بدنا ناكل جوعانين»**. شارك في تأسيس «الجبهة الاشتراكية الوطنية» ـ مع كمال جنبلاط وكميل شمعون، الخ. وفاز بالمقعد النيابي في الشوف، ممثلاً للحزب القومي السوري الاجتماعي. في 30 أيار 1952، نشر النائب كمال جنبلاط مقالاً في جريدة «الأنباء»، عنوانه مثير: **«جاءَ بهم الأجنبي فليذهب بهم الشعب»**، فلوحقت الأنباء مع الصحف الإحدى عشرة التي أعادت نشر المقال. سنة 1953، أُنتخب غسان تويني نائباً عن العاصمة، بيروت. وفي 31/ 1/ 1954، تزوّج ناديا حمادة (من مواليد 1935) زواجاً مدنياً في أثينا. سنة 1957، سقط في انتخابات بيروت، وفُصل من الحزب القومي. سنة 1964، اشترت «النهار» امتياز جريدة (Le Jour)، وأعادت إصدارها برئاسة بيار إدّه. تدرّجت النهار في إصدار ملاحقها، من الملحق الأدبي إلى خمسة ملاحق. سنة 1967، جرى تعيين غسّان تويني سفيراً لمهمة في أميركا والأمم المتحدة. وفي 1970، جرى تعيين تويني نائباً لرئيس

مجلس الوزراء ووزيراً للإعلام والتربية (ثم استقال بعد مئة يوم). سنة 1971، تعيين تويني ممثلاً شخصياً لمدير اليونيسف وسفيراً في مهمة خاصة في الخليج. في تموز 1975، يشارك في حكومة ائتلافية برئاسة رشيد كرامي. وفي مطلع العام 1976، الرئيس الياس سركيس يكلّفه بمهمة سياسية ـ اقتصادية في الولايات المتحدة الأميركية، ثم يعيّن في 23/ 9/ 1977 مندوباً دائماً وسفيراً للبنان لدى الأُمم المتحدة. سنة 1983، يفقد شريكته الشاعرة ناديا تويني، ويصدر في باريس كتاب «**حرب من أجل الآخرين**». سنة 1990، تولّى رئاسة **جامعة البلمند**، وعيّن ابنه جبران تويني مديراً عاماً مناوباً لشركة «النهار». **فهل طلّق السياسة اليومية**، منصرفاً إلى الكتابة الافتتاحية في النهار، وإصدار سيل من الأعمال؟ **هذا ما تؤكّده** لنا مسيرة أدبه الصحافي منذ التسعينات حتى الآن.

لا شكّ أنَّ كتابه «**سر المهنة**... وأصولها»، الصادر في سنة 1990 عن دار النهار (التي غيّرت رمزها الديك الذي يصيح، بديك اسطوري، هو الحصان ـ الطائر Pegasus الذي يمتاز جسمه بأنّه ذو وجهين انسانيّين، لعلّهما قناعان مسرحيّان، واحد ضاحك للهزليّات، وآخر عابس للمآسي، صورتي الحياة والأدب)، هو الأوفى على صعيد التعريف بهذا القلم الأدبي المتعملق، الذي يصفُ الصحافي بأنَّه «**إنسان من ورق، ودم من حبر**». قال في زميله الخصم، كمال جنبلاط*: «سلام في بلد الحرب»، لمناسبة نيله جائزة لينين: «فيا حليفي حيناً، وخصمي حيناً، وصديقي في كل حين، تجد اللبنانيين اليومَ يفرحون فرحاً حقيقياً بالتكريم الذي تنال، يفرحون بأن تكون أنت بالذات أوّل عربي غير ماركسي ولا شيوعي ينال هذه الجائزة؛ وفي ذلك ما فيه من دلالات الانفتاح السياسي والعقائدي والحضاري». (**سر المهنة وأصولها**، ص 146). **إلاَّ أن الأكمل في بابه** هو كتابه الثاني: «**سر المهنة وأسرار أخرى**» (**النهار**، 1995)، حيث يكشف التواصل بين سرية المهنة وأسرار السياسة، مفصّلاً الفوارق بين **صحافة التحقيق وصحافة التحليل**. هل نسينا ان غسّان تويني بدأ شاعراً بالفرنسية سنة 1943 في مجلة «الروڤو دي ليبان» وكاتباً بالفرنسية (وبالانكليزية ايضاً). **لا يوصف هذا المتنوع، الأثري، المؤثّر في عصره ومعاصريه بما لا يُحْصَر. فهو من أشعاره إلى رسائله وخطبه ومقالاته، وندواته ومحاضراته ومناظراته... كتاب ساحر، لا تنتمي حروفه ولا تستقر محابره ومطابعه.** في «رد على مقال «شحرور الوادي في الغربال» (**الجديد**، 1942)، يرى غسان تويني ان على الناقد «أن ينقده بالنسبة إلى الكمال كما فُهم في ذلك العَصْر. فأدب الشحرور هو رمية نحو كمالنا، نحو الكمال

عموماً، أو قلْ إن شئت هو أولى خطوات الزجل التي وصلتنا، تلك الخطوات التي تلاها ميشال طراد* وأمثاله، وسيتلو هؤلاء ـ وكلنا يأمل ذلك ـ جماعة «لغة الحياة» و«أدب الحياة» فيقدّمون لنا آثاراً يصح لنا ان نقيسها بالنسبة إلى ما نراه الكمال. . .» (**سر المهنة وأسرار أخرى**، ص 126).

□ تعريف الثقافة العربية المعاصرة:

في 10/ 11/ 1994، حاضر غسان تويني، مفتتحاً أعمال «المجمع» الثقافي العربي في الجامعة اللبنانية، بعنوان: الثقافة العربية والقرار السياسي؛ متسائلاً عن تعريفنا للثقافة العربية المعاصرة، فكتب: «من حيث الجوهر ـ الجوهر الذي يملأ القوالب الشكلية لثقافات متنوعة التقيناها في نزهتنا بين المفاهيم ـ **الثقافة العربية ثقافة دينية** في صراع داخلي دائم مع تعدديتها الأصلية. هي من هذا المنظار أسيرة **مثلّث تاريخي، يحدُّه جنوباً الحنين إلى الشعر الجاهلي، ويحدُّه شرقاً علم الكلام والتفسير وكل الفلسفة الموروثة من الإغريق عبر النصارى، أمّا غربه فتحدّه المفاخرة بالأندلس والتّوق إلى بعثها حيّة**. فهل نستغرب، وحالتنا هذه، أنْ يعكس ما نسمِّيه القرار السياسي اضطرابنا الثقافي، بل تمزّقنا العقلي والنفسي؟» (**سر المهنة وأسرار أخرى**، صص 529 ـ 530).

I. رسائل إلى الرئيس الياس سركيس:

■ مهنة الصحافي ـ الدبلوماسي ما بين 1978 و 1982، يلخّصها غسّان تويني في كتابه الصادر، بهذا العنوان، عن دار النهار (بيروت ـ 1995). هنا نموذج من رسائله الدبلوماسية: «تلك هي بسرعة بعض مظاهر الحراجة والاحراجات التي نعيش، والخيار في النهاية: أي لبنان نريد، كما ردّدتم فخامتكم، وردِّد من بعدكم، بمعنىً آخر، الآخرون. لذلك، المطلوب نهائياً مبادرة قياديَّة من جانبكم انطلاقاً من البقية الباقية من رصيد لبنان، أو يأخذ كل فريق حصّته من «التركة» قبل أنْ يدفنوا الميت، ويقترعوا على ثيابنا. كم أنا تعيس لأنّني لست إلى جانبك في هذه اللحظات الصعبة، ولكن ربما كان في وسعي هنا المساهمة أكثر بالصراخ إن لم نقل بالإنقاذ. أُصلِّي لك وللبنان، أعطاك الله كل قواه ورعايته». (**رسائل**، صص 5 ـ 6).

II. القرار 425 (المقدمات، الخلفيات، الوقائع والأبعاد):

■ هو الجزء الأول من مراسلاته الدبلوماسية ما بين 1977 و 1978 (حقّقه وقدّم له العميد الدكتور فارس ساسين؛ صدر عن النهار، بيروت 1996). وهو

قرار ينص، سنة 1978 على انسحاب قوات الاحتلال الاسرائيلي من أرض لبنان بلا قيد أو شرط، وعلى الفور. حتى العام 1999، لم تكن قد انسحبت بعد. أمَّا غسان تويني «القومي» فهو تلميذ العروبي **قسطنطين زريق***، وهو يصف نفسه بأنَّه عربي أرثوذكسي، لبناني الخ، هنا في أدبه الصحافي يربط الوثيقة بالتورخة، والتاريخ بالسياسة والدبلوماسية. في العام 1998، حاضر غسان تويني عن لبنان والأُمم المتحدة وقضية السلام، متسائلاً إن كان «القرار 425» مأزقاً أم حلاً؟ سنة 1978، أعلن الصحافي السفير من الأُمم المتحدة: «دعوا شعبي يعيش»، وما زال يواصل الصراخ نفسه، ولو بكلمات أخرى: «من هنا انتساب صرختنا المتكرّرة أبداً: «اتركوا شعبي يعيش، إلى صميم الميثاق الذي يكرّس حق الشعوب في العيش بسلام، متحرّرة من الخوف من الحروب». ودعوة الرئيس الياس سركيس في 23/ 9/ 1978: «**ان لنا على المجتمع الدولي حقاً في السلام، بنسبة ما هو المجتمع الدولي قد تسبَّب في حروبنا عندما نقل صراعاته إلى أرضنا، فكان عذابنا عنه، وخرابنا منه**». (غسان تويني، لبنان والأُمم المتحدة، النهار 1998، ص 6 و 61).

III. ويتابع غسان تويني مقالاته ومحاضراته: قراءة ثانية في القومية العربية؛ ثم «**محاضرات في السياسة والمعرفة**، (النهار، 1997)، هي مجموعة محاضرات ألقاها ما بين 1950 و 1993. من «**قضية الشباب اللبناني**» (سنة 1950)، قوله: «إنَّ مهمة الشباب الأولى هي زحزحة هؤلاء الذين كانوا يحكمون باسم كل الفلسفات، والذين ـ وقد اضطررناهم أنْ يحكموا باسم فلسفة ـ أبوا إلاَّ أن يحكموا باسم فلسفة التعسّف والضغط على الحرّيات، وكأنَّهم باتوا يشعرون بقرب انتصار الشباب عليهم، وقل انتصار الوقت... الانتصار المحتوم [...]. إنَّ معركة الشباب في سبيل الدولة الفضلى ليست اذاً معركة سياسيّة بحتة، بمعنى السياسة الصافية، إنَّما هي معركة بناء المجتمع: إنها معركة تحضير وتمدين...» (**محاضرات**، صص 25 و 28).

لجنة التضامن اللبناني الفرنسي، دعته في 5/ 6/ 1997، للمحاضرة في مجلس الشيوخ الفرنسي، عن إعادة إعمار لبنان، فاستعمل الترميز الأدبي، مؤكّداً في أسلوبه اليومي، على ما هو أثبت وأصلب: الأرض وإنسانها اللبناني، المتموّج في ظلال «الأرز والنخيل»، وهما «رمزان للصبر اللامتناهي لدى الشعوب التي تُغنيها مواردُ تاريخها».

❀ ❀ ❀

هو كالهواء، على اختلاف أنواعه. ضروري كملح الأدب الصحافي. لا يستطيع أحد حصره في آلاف مقالاته وندواته ومناظراته ومحاوراته... ومع ذلك ظهرَ في عصرنا. لم يؤلّف كتاباً بعينه، لكنّه يبدو مشاركاً في أكثر الكتب الثقافية العربية من حيث توهّجه ونقده لمعاناة بلده ولمعاني الياذته. غسّان تويني الذي خرج من بيضة الشّعر، رحلَ إلى بيضة الحياة الواسعة كأكوانٍ لمّا تتكوَّن، وجعل حدودَ وطنه، الله، اللامتناهي. شاعرٌ مؤمن، جعل الكتابة اليومية طقساً لحياة تتجلّى بنهارها المميّز من ليل الموت والتجربة. وككلّ «نهاريّ» يكشف فلسفته السياسية بخياله الحرّ، المتحرِّر، ولا يستسلم لحاكم، أو لا يماشي حكماً، يختلف معه في حلمه: **الحرية الكاملة.**

الطيِّب تيزيني:
ما وراء «التراث والثّورة»؟

□ ردّ الديني إلى الاجتماعي:

■ الكاتب والفيلسوف التقدمي، العربي السوري، الدكتور طيِّب ـ (الطيِّب) ـ تيزيني (المولود في حمص سنة 1938). يتناول في أعماله الفلسفية، السياسية وغير السياسية، قضايا التراث ليبلغ بها مبالغ الثورة الفكرية في العالم العربي. إنَّها سياسة بطريقة أخرى. فهو إلى جانب عمله الجامعي، كأستاذ، ينكبّ باحثاً عن «مشروع رؤية» لنقل عرب القرن العشرين من التراث ـ لاسيما تراثهم الديني، الحائل في نظر البعض من المفكّرين، دون تقدمهم ودون ولوجهم مدار الحضارات العصرية ـ إلى ثورة، بل ثورات تشمل المعرفة وتقنياتها، وتشمل مناهج الوجود الحضاري العربي، بقدر ما تشمل اجتماعهم واقتصادهم ومنظوماتهم السياسية التي تصطدم كلها بجدار «الوراثة» أو «الخلافة السياسية» وما يستتبعها من نظام استبدادي، عنوانه «ديكتاتورية السلطان».

المؤسف ان «المشروع» الذي حلم به الدكتور تيزيني، «**رؤية جديدة للفكر العربي ـ من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة**، في 12 جزءاً، لما يكتمل حتى اليوم، كما لم يكتمل من قبل مشاريع أخرى ـ مثل كتاب أحمد أمين*، وكتاب حسين مروة* (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية). ومع هذا الأسف، يبقى «الوطن العربي نموذجاً» لهذا الباحث الماركسي، الجدلي، في إشكالات ما سُمّي باسم «العالم الثالث»، وفي ما انطوى عليه من مشكلات، ما زال ترتيبها غير واضح: ففي هذا العالم، الثقافة تمهّد للثورات، ثم تقوم انقلابات أو ثورات

عسكرية، لا تلبث ان تضطهد الثقافة والمثقفين، بوصفهم «أنبياء مقلوبين» أو «مرتدّين عن الثورة»، ثم باسم الجمود، وديكتاتورية التحجّر، يجري الإعلان عن «ثورة ثقافية» ـ لكأنَّ السلطان نفسه، الذي سجن كتّابه ومفكّريه، يأمرهم ان يثوروا في سجنهم على أنفسهم، لا على صانعي قيودهم وسجونهم؛ وإلاَّ فإنَّ ثقافتهم الضدية، ستوصف يوماً بأنَّها، من «**أوهام نُخبة**»[1]. هذا ما حصل لكثير من كتّاب العرب في القرن العشرين ـ لذا يجدر في معجم العرب المبدعين هذا، أن نشير في حياتهم إلى مَنْ قضى منهم شهيداً، ومَن عاش منفيّاً، مضطهداً، او مقيّداً بسلاسل وظيفته!

☐ الكلمة وتواطؤ الصمت:

كتاب د. طيِّب تيزيني «**حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث**»، صدر في عدة طبعات، كانت رابعتها عن دار دمشق، مع إضافة (مرحلة ما بعد بيروت 1982)، وتوضيح في المقدمة، قوامه: «... ضرورة ضبط التفاؤل التاريخي وتقنينه وعدم الإسراف فيه. ذلك الذي أطلقه كثير من الباحثين والمفكرين والكتّاب، من العرب ومن غيرهم، إزاء وتائر وآفاق التقدّم في العالم العربي [...]. لقد اتضحت هشاشةُ ردة الفعل، ولا نقول الفعل، الذي واجهت به قوى اليسار واليمين الوطني العربي، الهزيمة الكبرى التي ألحقتها الأمبريالية والصهيونية واسرائيل والرجعية العربية بلبنان الوطني وبالثورة الفلسطينية» (حمص، شباط 1983). وبعد ذلك ما زال التدهور في القرار السياسي العربي متواصلاً، والمعرفة السياسية العربية متقهقرة، إلى ما دون الوعي الأدنى لخطر الوجود أو البقاء في العالم. ونظراً لفداحة العجز السياسي العربي، وضخامة الانهيار الاقتصادي الراهن (على ضخامة الاستثمارات العربية: 800 مليار دولار في الولايات المتحدة وحدها ـ مقابل عشرة مليار دولار داخل العالم العربي)، فإنَّ الأسهل هو التعزّي العربي بالحلم وبالثقافة وبـ «الثورة الثقافية». وعند تيزيني «ان سبب أهمية هذه القضية» لا يقوم على اعتبارات ثقافية **بالدرجة الأولى**، بالرغم من وجود هذه الاعتبارات: «**إنَّ سبب ذلك ينطلق بالخط الأول من مهمّات التطور الاجتماعي التاريخي في وطننا، التي تتركز في ثورة اجتماعية اشتراكية، ووحدة عربية وثورة ثقافية** [...]. إنَّ ما نقصده بالثقافة هنا هو **النشاط والانتاج الفكري والروحي**

(1) را: علي حرب.

الذي ينجزه أُناسٌ متميّزون بكونهم نشيطين ومنتجين في هذا الحقل. إنَّهم المثقفون». (**حول مشكلات الثورة والثقافة**، ص 325 وما بعدها). هنا الايديولوجي الماركسي يناقض الايديولوجي الآخر: «والفكرة التي يلح عليها هذا البحث هي أن **السياسة والفعل السياسي والحزب السياسي الثوري**، يكتسب في واقع الحال العربي «أولوية» نسبية تجاه بقية المشكلات القائمة، لأنَّه مفتاح الولوج إلى عالم تلك المشكلات برؤية علمية ثورية متفائلة، وذلك دون ان يقود القول بتلك الأولوية إلى الوقوع في مصيدة «النزعة الأيديولوجية» التي يمثّل **عبدالله العروي* أحد الدعاة لها في الوطن العربي**» (من إعلان غلاف الكتاب).

□ من التراث إلى «التراث»، مروراً بالثورة!

حول قضية التراث العربي، سعى د. تيزيني إلى اقتراح نظرية في كتابه «**من التراث إلى الثورة**» (دار ابن خلدون، بيروت، ط 2، 1978). والواقع ان اللعبة ما زالت فكرياً تدور داخل التراث (من التراث إلى التراث) مروراً بحلم الثورة او الايديولوجيا الانقلابية (نديم البيطار) أو الانقلاب الجذري الشامل (كمال جنبلاط وسواه). وان النقد لا يحاسب المفكرين على أحلامهم، خصوصاً بعد سقوط جدران الايديولوجيات الكبرى ـ طبعاً لصالح أوهام أخرى، موجودة او مستجدة، فإنَّ «فلسفة الأحلام» او «الطوبى الثورية» في مجتمع تقليدي، مكوّن تكويناً ذهنياً، مناهضاً لكل ثورة، ما عدا ثورات البلاطات وانقلابات الحكام، يجعل الأمل ضعيفاً في الانتقال من الحكي إلى الفعل. فالنقد المجرّد للتراث العربي، من خلال تمثله تاريخاً وتراثاً، يقع في «**مواقع الفكر اللاتاريخي اللاتراثي**»، يعقّد اشكالية الواقع العربي، ولا يساعد على دفعه بالايديولوجيا وحدها، إلى تاريخ تراثي (مادي وجدلي، مثلاً). في آخر الكتاب، يقلب العنوان: أمَّا الوجه الثاني منهما فهو «**من الثورة إلى التراث**، أي من الثورة الثقافية في قاعها المنهجي الجدلي التاريخي التراثي، وبُعدها الاجتماعي الاشتراكي إلى ذلك التراث». (م.ن. ص 382).

□ على طريق الوضوح المنهجي:

الطيِّب تيزيني أصدر تحت هذا العنوان، «كتابات في الفلسفة والفكر العربي» (عن دار الفارابي، بيروت 1989)، وفي مقدمته (ص 7): «إن الفكر العربي، بأنساقه المستنيرة، مدعو إلى خوض اختبار عميق ومركّب ومعقّد يتمثّل باكتشاف الطريقة الحقيقية للمزاوجة بين الواقع العربي المشخّص وأكثر المناهج المعاصرة

نجاعةً في بعديها المعرفي والايديولوجي، وذلك بعيداً عن هوس الإنجاز المتسرِّع واللاهث وراء نتائج قطعيّة وتامة. ونحن نرى ان مثل هذا الطموح لا يستطيع - في كل الأحوال - ان يتجاوز اللحظة الجوهرية في منهج التجاوز والتخطّي ذاك، المنهج المادي والجدلي التاريخي»! ومع تكرار هذا «الإيمان» المنهجي، يتناول تيزيني مشكلات عصره الأخرى، من مرض الثقافة والعزوف عن «الكتاب»، إلى عبء الثقافة الجامعية على الفكر العربي المعاصر، و«بؤس الثقافة الجامعية»، بسبب الفكر العربي ذي البعد الواحد (الديني؟) والكتاب الجامعي (الرسمي) الواحد؟ «إنَّ الفكر العربي المعاصر، الذي يمثّل الوريث الشرعي للفكر العربي الحديث النهضوي، يجد نفسه والحال كذلك، أمام تلال وسدود جديدة تتم باسم التنمية والتطوّر، تجعله يدور على نفسه ضمن آفاق مستقبلية مضطربة، إن لم تكن مستنفدة» (**على طريق الوضوح المنهجي** ، ص 49).

ويلاحظ عبر مقالة «**العلمانية في الفكر العربي**» (م.ن. ص 51 وما بعدها) «أنَّ الرهان على العلمانية هو مثل الرهان على الديمقراطية والدولة المدنية. فهذه جميعاً تهاوت في بعض البلدان العربية وبلدان العالم الثالث، تحت قبضة الحركات والحروب والفتن الطائفية والحركات الدينية. **ولقد استنبط العلمانيون العرب مما حدث، في السنوات الأخيرة في منطقة الشرق الأوسط انَّ الأحلام التقدمية التي يحملها المؤمنون لا يمكن ان تجد «تفسيراً» لها وتحقيقاً فعلياً ضمن دولة تيوقراطية...**». (ص 54 - 55). ويتناول مشكلة الاغتراب في الفكر العربي، والسقوط من فكر النهضة إلى فكر الانعزالية والرجعية (من نجيب عازوري إلى شارل مالك، مثلاً، ص 97). وفي حينه لم يُخفِ د. تيزيني حذرَه أو تحفّظه تجاه لعبة البيريسترويكا، فوضع مدخلاً منهجياً إلى البيريسترويكا عربياً (ص 259)، منتقداً **الستالينية والزوتشية** (الاعتماد على النفس في فلسفة كيم إيل سونغ، الكوري): «وتبقى مسألة تتمثّل في أنَّ جدلية «الايديولوجي والمعرفي» لا تزال ماثلة في «البيريسترويكا»، بحيث إنَّ حديثاً نهائياً او ما يقترب من ذلك، عن هذه الأخيرة، لا يزال غير وارد. ومن هنا كانت ضرورة الحذر المنهجي في الحديث عن البيريسترويكا، أي عن حركةٍ لمّا تكتمل... علماً ان ذلك لا يمنع من الدعوة إلى تحقيق آفاق إيجابية على هذا الصعيد» (ص 274). طبعاً هذه الآفاق لم تعد قائمة بعد سقوط البيريسترويكا نفسها.

□ النصّ القرءآني والحديثي:

عن دار الينابيع في دمشق، صدر (الجزء الخامس)، النصّ القرءآني، أمام إشكالية البنية والقراءة (**طبعة أولى، سنة 1997). الواقع ان مشروع نقد التراث في الفكر اليساري العربي، عموماً، والماركسي خصوصاً، موضوعه الأخير هو «نقد الفكر الديني»**، من جهة العلم والعلمانية، أم من جهة الجدل والمادية. وما دام هذا التراث حيّاً وفاعلاً في الصراع الاجتماعي وفي الموازين الدولية، فإنَّ القوى المتصارعة فيه، أو حوله، لا مناص لها من الاصطدام او الالتحام به ـ حسب وعي المصلحة. الدكتور طيّب تيزيني، يتمّم الجزء الرابع من مشروعه لرؤية جديدة (الشرط التاريخي السياسي والاجتماعي الثقافي) بنقد التجربة الاسلامية المبكرة، وتخصيص البحث باتجاه «**السيرة النبوية**». وفي الجزء الخامس، يركّز الكاتبُ على القرءآن الكريم والسنَّة النبوية (باعتبارهما نصاً وشرحاً للنص). هو نص مخصّص في جوهره لنقد الأصوليّات الاسلامية، العربية وغير العربية، بوصفها «**ذهنية سلفوية**»: «تنطلق منها القراءة المهيمنة راهناً للنص الديني الإسلامي...» (ص 11). وهو بدوره ينطلق من قناعة افتراضية قوامها وهمية الفكر الديني وواقعية الفكر التاريخي، أو الانقطاع بينهما، رغم التوهم بخلاف ذلك. **يقول** (م.ن. ص **195 ـ 196**): «**ولعل ما طرحه محمّد شحرور*** في كتابه «الكتاب والقرءآن ـ قراءة معاصرة» يقدم صيغة أخرى لمعادلة «المطلق اطلاقاً والنسبي إطلاقاً»، فهو يلجأ إلى تأويل «رياضي» للعلاقة بين التعبيرين القرءآنيين، «الحنيف» و«المستقيم ـ الصراط المستقيم»، وذلك على نحو ميتافيزيقي، يُطيح بما يعتبره المؤلّف قائماً بين الطرفين المذكورين بصيغة «تفاعل جدلي».

■ أمّا خلاصة «**النص القرءآني**» فهي «خاتمة باتجاه مفترق طرق» (م.ن. ص 439): «بناءً على ما تقدّم وفي ضوئه، تبدو المصادرة الإسلامية حول «الأصل» و«الفروع» بمثابتها معضلة بحاجة إلى إعادة نظر. **فكل نص يمثّل، بمقتضى ذلك، «أصلاً» بقدر ما يمثّل «فرعاً»**. أمّا انه يمثّل أصلاً، فبمعنى أنّه يجسّد لحظةَ قطْعٍ مع ما سبقه؛ ذلك، لأنّه من حيث الأساس يستمد مقومات وحوافز تبْنينه الكبرى من وضعيّته الاجتماعية المشخّصة؛ كما انه يمتلك نسيج بنيته عبر الامكانات والاحتمالات والآفاق المعرفية والايديولوجية المتاحة في نطاق هذه الوضعية، ولهذا، **يصحّ النظر إلى كل نص على أنّه أصيل**، كائناً ما كانت صيغته ومستوياته وطاقاته وآفاقه، فالأصالة هنا هي ضبط منطقي إصطلاحي للنص في حدود انتماءاته، (تحدّراته) الضرورية لعصره، داخلاً وخارجاً، ولتاريخه

ولتراثه؛ أي أنَّها مرّة أخرى هنا في هذا السياق، حاصل تحصيل للقول بأنَّه لا سبيل إلى التشكيك في أنَّ (النص) ينتمي لوضعية اجتماعية مشخّصة».

■ ليس قليلاً هذا الموقف بردّ الديني والنبوي، إلى الاجتماعي والتاريخي، في عالم التباسي، فَقَدَ بوصلته العقلية والسياسية منذ أمد بعيد!


جيم

ج
محمد عابد الجابري، (1936 ـ المغرب)
عقلانية عربية متنوّرة

□ رشديّة بلا ضفاف:

■ من ثوابت العقلانية العربية، التي أطلقَ نهرَها الكبير أبو الوليد ابن رشد، من المغرب العربي للمشرق، انطلق محمد عابد الجابري عَلَماً، مناضلاً، ومفكّراً عربياً، حرّاً ومحرِّراً، نشر أعماله في بيروت، منذ السبعينات وحتى التسعينات، ما بين (دار الطليعة) و(مركز دراسات الوحدة العربية). وعلى أملٍ رشدية ليبرالية، ملتزمة بينابيعها العربية والإسلامية، لكنها بلا ضفاف مذهبية، تعصبية أو انغلاقية، سعى الجابري عبر نضاله وتدريسه وتأليفه إلى إعلان فلسفي لولادة **عقلانية عربية متنورة، ديمقراطية، ومتحرّرة** في آن.

■ من المغرب حيث وُلِدَ سنة 1936، تفلسفَ الجابري في تعلّمه وتعليمه، كما في تأليفه. فنال سنة 1967 دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، وأكملها بدكتوراه دولة (فلسفة) سنة 1970، من كلية الآداب بجامعة الرباط ـ حيث أخذ يمارس التدريس منذ العام 1967 (فكر عربي إسلامي/ وفلسفة). له حتى الآن نحو عشرين مؤلفاً في حقول فكرية فلسفية متقاربة، ومتشابكة بين منهجي العلاّمتين الكبيرين، ابن رشد في الفلسفة والفقاهة التجديدية، وابن خلدون في الاجتماع والتاريخ، وأزمة المثقف العربي في القرن الرابع عشر ما بين الرياسة العلمية والرياسة السياسية.

فكرُ ابن خلدون:

هو الكتاب الأول للجابري، صدر سنة 1971 في طبعته المغربية الأولى، وتوالت طبعاته في بيروت حتى بلغت الخمس سنة 1992. إشكاليّته تدورُ حول **«العصبيّة والدولة»**، ومآله إبراز «معالم نظرية خلدونيّة في التاريخ الإسلامي». فيتساءل الجابري في مقدمة كتابه (ص 13، ط 3): «لماذا تتحوّل العصبية في لحظةٍ من اللحظات من مجرّد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوّة «للمواجهة والمطالبة»، ومن ثمة تأسيس الملك والدولة؟ لماذا تضعف العصبية و«تنكسر سورتُها» بمجرد بلوغها غايتها من الملك والشروع في جني ثمراته؟». ويجيب (ص 429): «لقد قامت الدولة العربية الإسلامية على أساسين متنافرين متناقضين: **الدين الموحِّد والعصبيّة المفرّقة**» لقد وحّد الدينُ العصبيّات يوم كان يوفّر مغانم كثيرة بفضل الفتوح. . . وفرّقتْ العصبيّاتُ وحدة الدين يوم توقّفت الفتوحُ، يوم قام مقام تجنيد القبائل من أجل الجهاد، تشتيتُ هذه القبائل نفسها، واسترضاء بعضها بالمال، وضرب بعضها الآخر ببعض».

وتابع الدكتور الجابري أبحاثه، ونشرها، فكان له سنة 1973 كتاب تربوي عنوانه: **«أضواء على مشكل التعليم بالمغرب»**، لم تتعدّ شهرته إطارَ السوق الثقافية المغربية؛ ثم كتاب في جزئين، عام 1976، بعنوان **«مدخل إلى فلسفة العلوم»** الذي لم يصل إلى المشرق ولم يتكرّر طبعه، على ما نعلم. وفي العام 1977، نشر كتاباً بعنوان: **«من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية»**. هذا التقدمي المغربي العربي، وجد أنَّ مطبوعاته في الرباط لا تصل إلى القارىء العربي إلاَّ من مكان آخر، بيروت او القاهرة، مثلاً، فكان التعريف به شرقاً وغرباً من بيروت، عاصمة التجديد الفكري العربي.

☐ «نحن والتراث»:

هو من كتبه الفلسفية الأولى التي أبرزته ناقداً عقلانياً، يقرأ تراثنا الفلسفي العربي بعين معاصرة، هادفة. في طبعته السادسة (سنة 1993، عن دار الطليعة، ثم عن المركز الثقافي العربي) دليل على مدى انتشاره، والاهتمام به. فهو موجز انتقادي لتاريخ الفلسفة العربية، بأعلامها الكبار: **الفارابي** (فلسفة سياسية دينية)، **إبن سينا** (فلسفة مشرقية)، **إبن باجه** (تدبير المتوحّد)، **إبن رشد** (المدرسة الفلسفية في المغرب)، **إبن خلدون** (ابستمولوجيا المعقول واللامعقول، أو ما تبقّى من الخلدونية). بهذا المعنى، نتساءل ماذا تبقّى من الفلسفة العربية (المكتوبة بالعربية

للعرب أولاً، ثم للنّاس كافّة بترجمات)؟ راجع: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر (1989)**.

☐ ثلاثية العقل العربي:

هي، باتفاق وموضوعية، العمل الجليل لمحمد عابد الجابري؛ كتابه الأول بلا منازع، على الرغم من أهمية مباحثه الأخرى. فهُنا للتوليف راهنيته المنهجيّة، وتكامله **التفاكري** التعارفي، بحيث تبدو للمرَّة الأولى، **الفلسفة العربية** مولودةً في نظام معرفي دقيق. (را: **العقل في الإسلام**، خ.أ.خ، الطليعة، بيروت 1993).

1. **تكوين العقل العربي**: هو الجزء الأول من هذه الثلاثية الفلسفية ـ العلمية؛ صدر سنة 1982، وموضوعه: نقد العقل العربي. (فكر: Esprit).

2. **بنية العقل العربي**، هو الجزء الثاني من الثلاثية (صدر سنة 1986)، بموضوع أساسي: التحليل الانتقادي لنُظم المعرفة في الثقافة العربية.

3. **العقل السياسي العربي**، الجزء الثالث من نقد العقل العربي، صدر سنة 1990، وفيه دراسات لمحدّداته وتجلّياته.

وبصرف النظر عن تركيبته الثلاثية هذه، وعن مضمونها المُختلف فيه، أو المتفق عليه، فهو إسهام كبير في تحديث الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وتأسيس خطير لمستقبل العقل الحضاري عند عرب القرن المقبل.

ثم نشر عملاً مشتركاً سنة 1990، بعنوان **حوار المشرق والمغرب**؛ تبعه مجموعة دراسات ومناقشات في كتاب عنوانه «**التراث والحداثة**» سنة 1991؛ و«**الخطاب العربي المعاصر**» (1992، طبعة رابعة)؛ ثم: **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (1992). ثم كان تفريعها في ثلاثة أجزاء، صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (1994 ـ 1995)**.

☐ المسألة الثقافية:

مجموعة مقالات سريعة، دون مستوى التأليف الكبير؛ لكنّها «ماركة مسجّلة» في ثقافتنا العربية المعاصرة، ما دامت هذه قد تحوّلت إلى مسألة أو مساءلة حول: مضمون المسألة الثقافية في الوطن العربي؛ إشكالية الأصالة والمعاصرة؛ التطرف والموقف العقلاني؛ في الاختراق الثقافي (كاختراق للهوية العربية)، وحوارات أخرى.

☐ الديمقراطية وحقوق الإنسان:

موضوعه واضح من عنوانه: **الديمقراطية ووظيفتها التاريخية في الوطن العربي**. وفيه تفاصيل أبرزها: علاقة الواقع العربي الراهن بالديمقراطية، ثم السعي الفكري الفلسفي لتأصيل «حقوق الإنسان» ثقافياً في الوعي العربي (النخبوي) المعاصر. وختاماً تنمية الوعي بحقوق الانسان في الإسلام.

☐ مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب:

■ مدخله، **ما العربي؟** وعناوينه الكبرى: العروبة والاسلام والوحدة القومية؛ نحن والآخر والمستقبل؛ وصورة العرب والإسلام في وسائل الإعلام الغربية. وهنا محطتان عند المدخل والخاتمة.

■ العربي ذو صورتين على الأقل، صورة في مرآة الآخر، وصورة في مرآة الذات:

- مهاجر، أو مقيم في منطقة بترولية فيها جماعات إسلامية متطرفة.
- شخص غير مرغوب فيه يتعرَّض لممارسة عنصرية.
- المسلم الذي يتعرَّض لضغط الأوروبيين النصارى واستغلالهم.

وهو عند الجابري، (ص ١٥): «أن يكون **عروبياً**، أي نَزُوعاً نحو تعزيز الوحدة الثقافية العربية القائمة بوحدة اقتصادية ونوعٍ ما من الوحدة السياسية».

إلى هذه الثلاثية المتفرّعة عن كتاب سابقٍ، أضاف الجابري عدّة عناوين جديدة، من أبرزها:

■ **المثقّفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (1995، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت).

■ **الدّين والدولة وتطبيق الشريعة (1996).**

■ **المشروع النهضوي العربي**، مراجعة نقدية (1996).

■ **قضايا في الفكر المعاصر**، (1997).

☐ إبن رشد:

هو آخر أعمال الجابري الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، 1998)، بهدف استئناف التعريف بابن رشد، سيرةً وفكراً، مع دراسة ونصوص له.

لا شك ان استرجاع أبي الوليد ابن رشد، بالفيلم وبالكتب والتدريس هو

بمنزلة المنطلق لثقافة عربية متعقلنة، أو أكثر عقلانية، على الرغم من قطيعة معرفية كبرى ما بين عصرنا وعصره. فهو سابق ديكارت الفرنسي، ومع ذلك لم يتحوّل إلى «ديكارت عربي». يملأ الفكر العربي ويفيض عنه كمأثور من مأثوراته الحية. ومن هنا تتجدَّد أهميّة النظر الفلسفي في المعطى الرشدي، بوجهيه التاريخي والتفاكري والإبداعي. فهو أول مَن قدَّم عربياً وعالمياً الميتافيزيقيا كمحمول فلسفي واحد (را: **معجم لالاند الفلسفي**، مادة ميتافيزيقيا). يقول الجابري (ص 11): «ففي هذه المؤلفات التي بقيت مهجورة أو ثانوية في الفكر الأوروبي، نكتشف ابن رشد الحقيقي، العربي الإسلامي، الذي هو المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية من داخلها. أمّا «ابن رشد الفيلسوف» شارح أرسطو الذي تجاوز مجرّد الشرح إلى الاجتهاد الفلسفي الأصيل، تماماً مثلما تجاوز «ابن رشد الفقيه» والفلسفة، فسيبقى نموذجاً للمثقف العربي المطلوب اليوم وغداً، المثقّف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثّل الفكر المعاصر والتشبّع بالرّوح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلقية».

بعد هذا التقديم لجامع العلم والفضيلة، يتحرَّى الجابري حياة ابن رشد، كيف درس وعاش، وماذا كان الشاغل التربوي في عصره، مستخلصاً «الإجماع على التنويه بعلمه ونزاهته».

ثم يستعرض سيرته الفكرية من **الخطوة** مع أمير متنوّر (الأمير أبي يعقوب)، إلى **النكبة الرشدية**، وما أحاط بها من ملابساتٍ وظروف: سبب النكبة، **كتاب في السياسة** أم ابن رشد الفيلسوف **الحَمَلُ** في غابة ذئاب (بين وحوش ضارية، همها السلطة لا العقل)؟

وتبقى مسيرة ابن رشد العلمية هي الأجدى: فهي حياة علمية متحرّرة من محدودية العقل القروسطي ومن تصنيفاته الضيّقة، المعيقة لكل ابتكار وتبحّر في آفاق، وهي حياة غنية بأعمال فلسفية علمية ناضجة، لم يكن العصْرُ العربي ناضجاً لقبولها، فهل صار بعد ٧٠٠ سنة من وفاة ابن رشد (سنة ١١٩٨ م) أكثر جهوزية للتفكّر به، او للتفاكر معه، بعدما طال التنكّر له، ولحرق كتبه، هذه المرّة بنار الجهل والأُمّية، بعد نار السلطان؟

■ إن ابن رشد **كاتب العقل** الفلسفي والفقهي العربي المتنوّر والمتجدّد، لم يستطع أن يكون كاتب سلطان أو ديوان، كما فعل آخرون؛ ولأنّه كذلك وما دام الصراع داخل العقل السياسي العربي لم يحسم بعد لصالح الحرية، فإنّ النضال لأجل التعريف به ما زال مطلوباً؛ وبهذا المعنى، كبير هو إسهام الجابري وسواه.

كامل الجادرجي (1897 ـ 1968)
المشروع الليبرالي (الديمقراطي

تقديس الحياة:

يصف رفعة كامل الجادرجي فلسفة والدِهِ بأنَّها «تقديسٌ للحياة لا يعرفُ اليأس» (صورة أب، مركز الأبحاث العربية، بيروت، 1985، ص 205). فمَن هو هذا العربي المتجذّر في الآهيمزا (Ahimsa)، نعني حبّ الحياة واحترامها، وتالياً تأسيس السياسة اليومية على فكر فلسفي، وطني ـ ديمقراطي، عميق ومستديم؟

وُلِدَ كامل رفعة الجادرجي في بغداد يوم 4/ 4/ 1897، أي بين التسلّطين العثماني والانكليزي على العراق. كان مولده في بيت سياسي عراقي كبير، (توفي والده رفعة سنة 1926، بعدما شغل منصب رئيس بلدية بغداد عدّة مرّات، وربّى ابنه تربيةً محافظة، فكيف جاء ليبرالياً وديمقراطياً في بلد متخلّف؟). أقام سنة 1900 في الحلّة، ودرس على امرأة (خُوجة قصيرة) في كُتّابٍ ديني؛ ثم تابع مراحل تعليمه الابتدائي والإعدادي الملكي... فيما كان يعايش اليومي في السياسة، يعاينه، ينتقده ويفتكره، في ضوءِ قراءاته خارج الصف: روايات جرجي زيدان*، وأدبيات المنفلوطي وشبلي الشمّيل، الخ. عاش مع عائلته لفترة اضطرارية في الآستانة، حتى العام 1922. وفي عزّ الحرب العالمية الأولى، جرى تجنيد الفتى كامل الجادرجي في الجيش التركي عام 1916. وفي هذا السياق المفصلي يشير الجادرجي في مذكراته (من أوراق كامل الجادرجي، دار الطليعة، بيروت 1971) إلى أنّه «لمسَ كره الأتراك للعرب» واستخلص العبرة السياسية

الأولى في شبابه: «**أمر مُريع أنْ يضحّي أي فرد عربي من أجل الأتراك...**». (م.س. ص 47).

ليس سهلاً على العربي المُسلم أن يشهد انهيار دولة (إسلامية) تعوَّد عليها أسلافه منذ 400 سنة، وان يواجه، عارياً، مجرَّداً من كل سلاح سوى الإيمان الشعبي والنخبة السياسية، وضعاً جديداً في بلاده: الاستعمار الانكليزي في منطقة؛ الفرنسي أو الايطالي في مناطق أخرى. كامل رفعة الجادرجي من روّاد النضال السياسي ومؤسِّسي الحركات الوطنية الديمقراطية في العالم العربي لمواجهة أقسى مراحل التحوّلات والتحديات. فكان من **اليومي** يبتكر النظري والفكري، كأنما شعاره: أنا أحيا وأُقاوم، إذن أنا عربي **متجدِّد**.

السياسي الحديث:

■ يوصف كامل الجادرجي بأنّه سياسي ورجل دولة عراقي حديث، بكل ما لكلمة حداثة سياسية من مضامين فلسفية وثقافية (ليبرالية، ديمقراطية، علمانية أو عقلانية مقرونة بعدالة اجتماعية). ثقافته الآكاديمية **حقوقية، إلاَّ أنَّ ثقافته السياسية كانت تترجّح ما بين الممارسة والنظرية، وكانت البوصلة الوطنيّة التي ورثها عن نضال والده أو بيته السياسي العريق، هي التي تحدّد مسارَ خياراته الديمقراطية ـ الوطنية المقبلة.**

فُجع على الصعيد الشخصي بفقدان أخيه سُليمان (سويسرا، 1921) ثم بفقدانه والده بعد ذلك بخمس سنوات. لكنَّما الأخطر في تكوّنه السياسي الحديث نجده في قراءته النقدية لثورة 1920 في العراق، وتحديداً، **نقد الدّور الانكليزي في النّعرات الطائفية.** هذا الدور التآمري على وحدة الجماعات الوطنية (الطوائف السياسية) في العراق، يكمن برأي الجادرجي في «تحريض الجماعات، لاسيما الشّيعة، على **جعل الطائفية مثَلَهم الأعلى**».

انطلاقته الفكرية والسياسية تبلورت بعد وفاة والده، حيث حلَّ الإبنُ محل الأب السياسي، في موقع الزعامة للأسرة وللمدينة او للوطن. تعاطى سنة 1930 مع «**حزب الإخاء الوطني**»، فكان عضواً في لجنته المركزية؛ لكنَّه ما لبث أن تركه سنة 1933. والتحق سنة 1933 بـ «**جماعة الأهالي**»، وهي جمعية ثقافية/ سياسية للإصلاح الشعبي. وفي العام 1936، شارك الجادرجي في حكومة بكر صدقي الانقلابية؛ واستقال من منصبه الوزاري في العام نفسه.

لاحظَ في المقابل دور الانكليز في أحداث 1941 (أو ما عرف باسم حركة

رشيد عالي الكيلاني)، واكتشف مجدّداً الرهان الانكليزي على الانقسام السياسي الطائفي في العراق، ومدى اندراج صالح جبر ونوري سعيد في لعبة التقاسم الانكليزي للعراق وللخليج العربي عموماً. فما كان منه إلاّ ان تحرَّك باستقلالية، وأصدر سنة 1942 جريدة «**صوت الأهالي**» لنقد الوضع السياسي العراقي القائم، والذي يتردّد على مسرحه، رئيس وزراء تارة سنّي وتارة شيعي، مع تفكير بتكليفه أن يشكل حكومة عراقية مستقلة عن تجاذبات جبر/ السعيد؛ إلاّ ان هذه الفكرة لم تتمّ.

كانت أحزاب العراق وسوريا ولبنان متشابهة عام 1946، أي بعد نهاية الحرب العالمية بعام واحد، في عدّة أمور. وكانت الحركة الثقافية ـ السياسية العربية تراهن على لاعبين جُدُد. في هذا الإطار جرى تحديث السياسة العربية المشرقية، على قاعدة «**أحزاب**» قومية، وطنية، ديمقراطية. الخ. بما اننا سنتناول مسألة سوريا ولبنان من خلال مفكّرين سياسيين آخرين (ميشيل عفلق*، كمال جنبلاط*، أنطون سعادة*، الخ). فإنَّ التركيز هنا لن يتعدّى الحالة العراقيّة. فكيف شخَّص كامل الجادرجي الحياة الحزبية العراقية عشية تأسيس حزبه الجديد؟

الحزب الجديد:

بقدر ما كان الجادرجي مجدِّداً، متنوّراً في فلسفته السياسية الليبرالية، كان يطمح إلى أن يكون أمير «الحزب الجديد» أو السلطة الجديدة. فلم يَرُقْ له «**حزب الاتحاد الدستوري**» الذي كان يقوده نوري السعيد لمنافسة عبد الإله ـ وكلاهما في خدمة الانكليز ـ وكذلك لمناهضة «الديمقراطية والاشتراكية وكل اتجاه تنويري عربي». كما ان الجادرجي انتقد «**حزب الأمّة الاشتراكي**» الذي كان يرئسه صالح جبر، واصفاً إيّاه بأنَّه «طائفيّ مصلحيّ». فماذا كان يريد كامل الجادرجي؟

شيمة كل المفكرين والمثقفين العرب، كان يطمح إلى عقلنة السياسة، وتثقيفها وجعلها أكثر حضارةً وأخلاقاً وإنسانيَّةً. كيف؟

كان الجادرجي على صلة وثيقة بمحمد رضا الشَّبيبي، الشاعر والأديب الكبير، رئيس المجمع العلمي العراقي. وكان مقتنعاً بترابط الديمقراطية والوطنية الاشتراكية فأنشأ بنفسه سنة 1946: «**الحزب الوطني الديمقراطي**»، فكان المؤسِّس ـ الرئيس، بمشاركة محمد حديد وحسين جميل وآخرين. سنة 1947، سعى الرئيس كامل الجادرجي إلى تطوير فلسفة حزبه (بموازاة قيام حزب البعث في دمشق. وأحزاب لبنان)، كتحويله إلى حزب اشتراكي (علمي) وديمقراطي صريح،

لاسيما بعد تزوير الانتخابات البرلمانية العراقية برعاية نوري السعيد سنة 1947 (وتزوير انتخابات لبنان في العام نفسه).

الحزب الجديد أثبتَ صدقيّته أو شرعيّته السياسية الشعبيّة من خلال حادثتين كبيرتين في حياة العراق الملكي: أولاهما مجابهة الحزب الوطني الديمقراطي لمأساة الديمقراطية العراقية، المزوَّرة في جماجم الناخبين، قبل تزويرها عملانياً في صناديق الاقتراع؛ فكان لا مناص لهذا الحزب من تثقيف الديمقراطية في العقول، حتى يحصد نتائج مؤآتية في الصناديق. وثانيتهما وثبة **1948**، ضد **«معاهدة بورتسموث»**، والدور المرموق لحزب الجادرجي في إسقاطها (يناير 1948)، فيما كانت نكبة 48 فلسطين على أبواب المشرق العربي، وفي أعماقه.

الزعيم الجديد للديمقراطية العراقية، عارضَ الحكم الملكي والتواطؤ مع الانكليز، فاعتقل مراراً، واستُبعد من المواقع السياسية القيادية الأولى.

على الصعيد الفكري السياسي، سعى الجادرجي ورفاقه الديمقراطيون العراقيّون إلى اعتماد الاشتراكية ـ الديمقراطية (La Social-démocratie)، مبتعداً من الشيوعية من جهة، ومن الاشتراكية القومية (أو النازية) من جهة ثانية. ونشط لتحديد «مصادر الاشتراكية» وتطبيقاتها عربياً (بالإصلاح البنيوي للمجتمع والعضوي للدولة ومؤسساتها).

سنة 1956، اعترض الجادرجي وحزبه على العدوان الثلاثي ضد مصر، فكان نصيبه السجن ثلاث سنوات. حتى قامت حركة «14 تموز»، الانقلاب العسكري، المعاكس لفكره الديمقراطي الوطني. فحاول التكيّف مع الوضع الجديد، لكنّه لم يستطعْ إلى ذلك سبيلاً. إنَّه ضحيّة خياره الديمقراطي في مجتمع أو دولة بلا ديمقراطيين عضويين أو مناضلين.

عاود تكوين حزبه، سنة 1960، لعلّه يتماشى مع المرحلة الجديدة، مرحلة تماهي «الحزب والجيش»، بعد انتهاء مرحلة «الحزب والشعب» التي راهن عليها الجادرجي وسواه من ديمقراطيي الطبعة العربية الأولى من ديمقراطية الغرب وثقافته الحديثة. وتلبيةً لهذا التحوّل، أصدر سنة 1962 جريدة **«المواطن»** التي يدلّ عنوانُها على استمرار رهان الجادرجي: الحزب للمواطن، وليس المواطن للحزب أو لسواه. غير أنَّ نوبةً قلبيّة حادّة ختمتْ هذا الحلم الكبير الذي حمله الجادرجي وأترابه من الديمقراطيين العرب في غير بلد.

نهاية الديمقراطية في العراق؟

هل شكَّل موت الجادرجي، سنة 1968، ثم موت حزبه من بعده، (على غرار معظم الأحزاب العربية التي تموت بموت مؤسّسيها) إيذاناً بنهاية الديمقراطية في العراق؟ لولا التنظير المؤسف الذي سمَّاه البعض، هناك، باسم متناقض «الديمقراطية العسكرية»، لما أمكن القول إنَّ ثلث قرن من صراع حزب الجادرجي لأجل الديمقراطية، قد جرى إعدامه برصاصة. لكن لصالح مَنْ؟

ما زالت قائمة القضية الفكرية، أي الحرية السياسية، التي ضحَّى لأجلها كامل الجادرجي ومات لأجلها آخرون، مثبتين ان الديمقراطيين العرب موجودون في النخبة الثقافية، ولو قلائل مثل الكِرام والأصفياء.

ولا جَرَمَ انَّ الإضافة الفكرية التأسيسية في ثقافتنا العربية المعاصرة، تجلّت في ما سمّاه كامل الجادرجي: «التطبيق الاشتراكي الديمقراطي»، ومن أركانه:

■ وصول الأحزاب الاشتراكية الى الحكم من طريق البرلمان أو الديمقراطية حَصْراً.

■ تلازم الاستقلالين السياسي والاقتصادي (أو التكنولوجي) في بلداننا النامية.

■ الديمقراطية في السياسة (تعدّد الأحزاب والأفكار) والمساواتية في الاقتصاد.

■ نقد تجربة عبد الناصر الاشتراكية ـ الديمقراطية في مصر: افتقادها للأساس النظري، عدم وجود أحزاب اجتماعية (طبقية) توجّه التحوّلات الاشتراكية لمصلحة الطبقات المستقلة (**مذكرات**، ص 125، حيث يشدّد الجادرجي على ان ما يجري تشكيله في مصر هو **رأسمالية دولة**، لا **إشتراكية مجتمع**).

■ نقد الجادرجي للاشتراكيات الاسميَّة (النازية والفاشية في المانيا وإيطاليا)، معتبراً ان الاشتراكية والفاشية مستحيلان. كما انتقد حزب أحمد حسين (**مصر الفتاة** والقمصان الملوّنة) وانطون سعادة وأحزاب أخرى.

■ حول مدى ارتباط الديمقراطية بالاشتراكية، يقول الجادرجي (**مذكرات**، ص 144): «قبل كل شيء يؤمن الحزبُ بتطبيق اشتراكيته بالطريق الديمقراطي،

فهو لا يجيز استخدام العنف، بما في ذلك الثورة إلاّ في حالتين فقط: **الحالة الأولى** عندما يكون الحكم ديكتاتورياً يمنع الشعب من ممارسة الديمقراطية؛ **والحالة الثانية** عندما تُزيَّف الديمقراطية فتزوّر الانتخابات او تُتّبع طرق غير ديمقراطية للوصول إلى الحكم مثل الرشوة أو الإرهاب».. فيمكننا أن نقول إنَّ اشتراكية الحزب الوطني الديمقراطي مبنية على أساس التأميم المتدرّج... وإصلاح ما يسمَّى «الإصلاح الزراعي»!

جَبْرا ابراهيم جَبْرا (1920 ـ 1997)
سفينة لميعة وطوفان الكتابة

□ زواج العاشقين:

جبرا ابراهيم جبرا، المولود في بيت لحم سنة 1920، قضى طفولته الأولى في بيوتٍ، لا قوامَ لها من دون بئرٍ أو بَيَّارة (حديقة) تُنَوِّر البيتَ بساكنيه وطاعميه، وتكوّن شاباً مثقّفاً، متنوّع اللغات، متعدّد الموهبات، ما بين بيت لحم أبيه وبيت المقدس التاريخي، المُهدّد بالنكبة والاحتلال الصهيوني. مثقّف بالعربية والانكليزية. رسام ـ شاعر. قصّاص ـ روائي. ناقد ـ معرِّب. وماذا بعد؟ سنة 1948 ترك حبيبتَه، الديارَ المقدسية، إلى بغداد، نجم الاستقطاب الأدبي والثقافي آنذاك (بدر شاكر السياب؛ نازك الملائكة، سعدي يوسف، بلند الحيدري من الجيل الجديد، وبالطبع عبد الوهاب البيّاتي، وشيخ الشعر العربي: الجواهري، ومعه كوكبة فرسان كبار، كالرصافي والشبيبي. . .)!

كثير الكارات، لكنَّه كثير البارات أيضاً. كان محظوظاً، محسوداً في غربته حتى على غربته. وحين لمع نجمُ الطالبة **لميعة العسكري** في فضاء قلبه راح الشّعْر يتشاهى، وكأنَّه سَمَكُ الحبّ الذي يُشوى في عين شمْسٍ عجيبة. وضع فصولاً من سيرته الذاتية (**البئر الأولى**، دار رياض الريس، بيروت، 1987؛ و**شارع الأميرات**، المؤسسة العربية، بيروت، 1994 وروى في «شارع الأميرات» ما حدث له سنة 1951، حين التقى لميعة العسكري. هذا الحدث أفرد له جبرا ابراهيم جبرا فصلاً طويلاً بعنوان: **لميعة والسنة العجائبيّة** (م.ن. صص 91 ـ 253): «حالما رآني القاضي عبد الحميد الأترونشي رَحَّب بي فقد كنتُ **أسلمتُ**

على يديه قبل أيام ولم ينسني. وبعد التعرّف على **لميعة والشاهدين**، وقراءة **الاستمارات التي ملأناها، انتبه إلى مبلغ البائنة المذكور في الشهادة التي سيوقّع عليها. فرفع رأسه وقال: يا لميعة برقي شوقي العسكري، هل تعرفين أنّ مهرك المقدّم دينار واحد ومهرك المؤخّر ديناران اثنان؟»**

أجابت: «نعم فضيلة القاضي»!

فسألها: «وأنتِ راضية بهذا المهر»؟

فأجابت: «نعم، راضية»

قال: «وهل تسلّمتِ الدينارَ الواحد كمَهْرٍ مقدَّم»؟

قالت: «نعم»

فأجالَ بصره بيننا نحن الاثنين، وبين الشاهدَيْن، وهو يبتسم، وقال: «أشهد بالله أنَّ هذا الزواج ليس الدافع إليه هو المال!». وأجرى بسرعةٍ ما يقتضي الأمر، ووقّع الشاهدان على الوثيقة التي تسلَّمتُها. ودّعنا القاضي ببشاشةٍ خاصة مع التهنئة. لقد رأى بعينيه ذلك الصباح ما لا يراهُ كلَّ يوم: «**زواج العاشقين**...». (**شارع الأميرات**، ص 227).

■ أمَّا جبرا العاشق فله في لميعة أقوال وأشعار ورسوم وأوصاف منها: «وصعدنا أنا ولميعة عضراً إلى الطابق الأعلى من **أوروز دي باك**، في شارع الرشيد، لأشتري لها فستاناً. واخترنا واحداً لازورديّ اللون، ما إنْ لبسته لتجرّبه على قوامها وتخرج به من وراء الستارة، حتى جُنّنا كلانا به: فسُمرة لميعة البغدادية، مع بعض ألوان ثيابها، كانت تتحوّل إلى وهج مذهل. فالتوركواز والوردي والأزرق الفاتح، من الألوان التي تشعل فيها ذلكَ السحر الذي يؤكّد من جديد بريق عينيها وامتشاق جسدها وامتلاءاته...» (م.ن. ص 229) ومع لميعة، انطلقت السفينة، وانداح طوفان الكتابة.

I ـ القصّاص/ الروائي:

روايته الأولى، «**صراخ في ليل طويل**» صدرت بعد جنونه بلميعة، سنة 1955، تلاها سنة 1956، مجموعة قصص: «**عرق وقصص أخرى**»، التي ظلت تصدر بالعنوان نفسه حتى الطبعة الرابعة سنة 1983، حين وسّعها جبرا، وأدخل على عنوانها تعديلاً: **عرق وبدايات من حرف الياء**». (ط 5، 1989، الآداب) هي مجموعته القصصية الوحيدة. والبقية روايات، أبرزها:

1 ـ **صَيَّادونَ في شارعٍ ضيق**، سنة 1960، موضوعة بالانكليزية (عرَّبها د. محمد عصفور، سنة 1974). (ط 3، 1988، دار الآداب).

2 ـ **السفينة**، وضعها بالعربية سنة 1970، وجرى نقلها إلى الانكليزية The Ship (دار الآداب، ط 4، 1990).

3 ـ **البحث عن وليد مسعود**، ط 1، سنة 1978، (ط 4، 1990) دار الآداب.

4 ـ **عالم بلا خرائط**، (رواية مع عملاق الرواية الآخر، **عبد الرحمن منيف***)، سنة 1982.

5 ـ **الغرف الأخرى**، 1986.

6 ـ **الملك الشمس**، سيناريو روائي، 1986.

7 ـ **البئر الأولى**، فصول من سيرة ذاتية، 1987.

8 ـ **أيام العُقاب** (خالد ومعركة اليرموك)، سيناريو روائي، 1988.

9 ـ **يوميّات سراب عفّان**، (1991، الآداب): وفيها (صص 177 ـ 178):

«جميلٌ هو اسمكِ، وأجملُ منه جسمكِ.
زهرةٌ أنتِ استوحدت في البراري
على السفوح وفي العوالي، حيث الأمطار والشموس والزوابع
لا تنبت إلاّ أندر ما يصنعُ الله ـ مثلك!
قوامكِ تلعةُ صخر: أرسلي الشّعْرَ عليها، ينابيع ليلِ
يستحمُّ بها وجهي، وشفتايَ على شفتيكِ
وهما كوردة بريّة أخرى فيهما الرحيق مذاقه الأمطار
والشموس والزوابع،
وليلُ شعري يحيط بي، كليل البراري
حيث لا يوجد إلاّ الله»!

■ فهل بقيت مسافة بين الشعر والنثر، بين القصيدة والرواية عند جبرا؟

10 ـ **شارع الأميرات**، فصول من سيرة ذاتية (1994).

11 ـ **الاكتشاف والدهشة، أقنعة الحقيقة وأقنعة الخيال (1992 ـ 1994)**.

الخ.

II ـ الشاعر:

الشاعر والرسام والقصاص/ الروائي في سباق حميم، محموم، في معاناة هذا الفلسطيني **«الغائب المنشود»**، كما درسه مصطفى الولي **(دار الكنوز الأدبية**، بيروت، 1995): «وُلد دون قابلةٍ أو قبل حضورها. وهو يولد كل يوم في آثاره الإبداعية».

سنة 1959، نشر مجموعته الشعرية الأولى: **«تموز في المدينة»**، وأُعيد طبعها سنة 1990 (جبرا، **المجموعات الشعرية**، رياض الريس، بيروت). تلتها مجموعته الثانية، سنة 1964، بعنوان: **المدار المُغلق** (م.ن.). ثم **لوعة الشمس** سنة 1979، وختامها **سبع قصائد** ـ هذا إذا لم تُعتبر قصصه ورواياته هي الأخرى من الملاحم الشعرية!ـ وضعها سنة 1989، إلى **(راء ـ نون ـ راء)** **(وهو أدرى)**. (ص 250 من **المجموعات الشعرية**) نقرأ:

«ما جاءت سنةٌ إلاّ وقلت:
هذه هي الأخيرة، فعليَّ
بكل يوم فيها، بكل صبح وعشيَّة
بأعمق وأقصى ما أستطيع ـ
كمن يريد سَحْبَ ما تبقى لديه من رصيد
وإنفاقه عملاً، متعةً، جنوناً
لكي لا يقع إرثاً لشخصٍ ما بعيد
مهما سُمِّيَ بالقريب»
«ذهب الذين أحبّهم
وبقيتُ مثل السيف فرداً» (م.ن. ص 256).

III ـ الناقد والمُعرِّب:

■ سنة 1997، عاد ابن الصخرة إلى صخرته المقدَّسة. طوى جناحيه، ونقلَ عشقه الكبير للحياة، بالرّفات هذه المرة، إلى أرض الحياة. ولبث وراء إرث فكري وأدبي مذهل، منه أخيراً:

□ في النقد:

- الحرية والطوفان (1960)، دراسات نقدية.
- الرحلة الثامنة (1967)، دراسات نقدية.

- الفن العراقي المعاصر (1972) بالعربية والانكليزية.
- جواد سليم ونصب الحرية (1974) دراسات نقدية.
- ينابيع الرؤيا (1974).
- جذور الفن العراقي، (1984) بالانكليزية.
- الفن والحلم والفعل (1985): دراسات وحوارات.
- تمجيد الحياة (1989) مقالات في الأدب والفن (بالانكليزية).
- تأملات في بنيان مرمري (1989): دراسات وحوارات.

□ في التعريب:

عرَّب جبرا ابراهيم جبرا عن الانكليزية قرابة الثلاثين من الكتب، أبرزها:

- الصخب والعنف، لوليم فوكنر.
- في انتظار غودو، لصموئيل بيكيت.
- أيلول بلا مطر، 12 قاصاً انكليزياً وأمريكياً.
- مسرحيات لشكسبير: مآسي هاملت/ الملك لير/ عُطيل/ مكبث/ كريولانس، والعاصفة والليلة الثانية عشرة.

❀ ❀ ❀

■ فهل رحل حقاً هذا **النوح الفلسطيني العراقي العربي، المُثخن بجراح الإبداع؟**

عاش **«الغائبُ الفلسطيني»** حياة مفعمة بالحبّ، حتى الذين أحبوه وغادروه، كتبَهم، رسمَهم، أعاد إحياءَهم بكلماتٍ ونبضات. وكما في كل رحلة، لا بد من محطة أخيرة، بعد سبع وسبعين سنة من الإبداع الذاتي في غير مجال، كأنّه مكلّف وحدَه بهذا الإحياء الكبير للثقافة العربية الجديدة، في عصرنا!

جُبران خليل جُبران (1883 ـ 1931)

□ حالم نفسه في الكتابة:

■ ثمانية وأربعون سنة قضاها جبران حالماً وكاتباً أحلامه الجديدة بين بشرِّي ونيويورك. طرقَ أبوابَ التعبير الإبداعي، الفنّي والأدبي، بريشة جديدة، وبحبر فريد، لونُه لون الرّوح الجبرانية ذاتها: من بشرِّي إلى مدرسة الحكمة (في بيروت) حيث درس، وهاجر منها إلى الولايات المتحدة. وعندما بلغ الخامسة والعشرين (سنة 1908)، أرسلته ماري هاسكل بمنحة لدراسة الرَّسم على نفقتها في فرنسا ـ وكان إنتاجه الأدبي قد بدأ يُبصر النُّور. وبعد أربع سنوات عاد إلى أميركا، مستقراً في نيويورك، منتمياً إلى «الرابطة القلميَّة»، صامتاً هناك ما بين الرسم والكتابة، مبدعاً رائعة العصر، كتاب «**النبيّ** بالانكليزية، الذي فرض **عالميةً أدبيّة** من أصل لبناني، للمرة الأولى في تاريخ العرب، بعد **القرءآن وألف ليلة وليلة**، المترجمين إلى معظم لغات العالم.

هو العقلاني، العلماني المبدع بلا حدود. ومع ذلك هو الأكثر تداولاً في البلاد المنخورة بالسوس الطائفي، والأكثر استعمالاً لأجل التعمية الأيديولوجية، يساراً أو يميناً. في كتابنا «**المعرفة الاجتماعية في أدب جبران**» (دار ابن خلدون بيروت، 1984)، إضاءة لمشروع جبران الفكري، السياسي والاجتماعي، وإظهار لحداثته الثقافية غير المسبوقة في الشرق. رومانسي واقعي، رمزي مثاليّ، يكتب بحرارة فتصل كلماته بقوّة إلى النفوس الحرّة أو الظامئة للتحرير والحرية في صحراء العبوديات.

تناوله أعلامُ الفكر والنقد الأدبي العربي في القرن العشرين: من ميخائيل نعيمة* (**جبران**، 1934)، إلى جميل جبر (**رسائل جبران**، سيرته، أدبه، بيروت

1951 و 1958) إلى الناقد الأدبي انطون غ. كرم (**محاضرات عن جبران**، القاهرة 1964)، والشاعر الناثر توفيق صايغ (**أضواء جديدة على جبران**، بيروت، 1966) والشاعر الكبير **خليل حاوي*** في أطروحته بالانكليزية (**جبران: سيرته، شخصيته وآثاره**، 1972) وبربارة يونغ (هذا الرجل من لبنان، 1964) ودراسات ومقالات كثيرة، متبوعة بكتاب يوسف الحويك: «**ذكرياتي مع جبران**»، **ووثائق** لم تنشر بين نعيمة وجبران (القاهرة 1993، تحقيق محمد أحمد صايغ).

هو الأبرز في أعلام النهضة العربية الأولى، وأكثرهم إبداعاً في نوعه الأدبي، الذي ظلمه ناقدوه حين قارنوه بسواه، وقارعوا لغتَه الجديدة بلغاتِ آخرين، ظنّوها أقوى من النسيج الجبراني الشفّاف. ومنه انطلقت النهضة الثقافية العربية الثانية، بعد الحرب الثانية، وإن أخذتْ تبتعد عنه مراكبُ المبدعين العرب في النهضة الثالثة منذ السبعينات (حيث هيمنت الفلسفة والعلوم على الرؤى الأدبية). له الكتب العربية، والكتب المُعرَّبة عن الانكليزية، إلى جانب الكتب الموضوعة أصلاً بالانكليزية (السابق، المجنون، رمل وزبد، يسوع ابن الانسان، آلهة الأرض، التائه، **النبيّ**، حديقة النبي). وهو مع ذلك من «**الأكثر جَدَلاً**» بين مبدعي عصرنا.

عاد، بل أُعيد إلى بشرِّي مُكلَّلاً بالقصص والروايات والأشعار واللوحات، ليقام له متحف ثقافي فريد، بدلاً من المقبرة العادية. ودخل ذاكرة الثقافة العربية، عبر المدرسة والكتاب المدرسي، من الابتدائي إلى الثانوي، وعبر الجامعات والأطروحات، وعبر الأغاني الفيروزية المدهشة، تراتيل الروح الجبرانية التي لا ينقطع نايُ جراحها! وقام لأجله لبنان مكرِّماً، ولم يقعد بعد. **لكأن لبنان وجبران عنوانان لجيلٍ واحد، جيل الإبداع بالكتابة الذاتية.**

I ـ في الأدب العام:

سنة 1905 وضع جبران كتابه الأدبي الأول «نبذة في فن الموسيقى» أو كتاب **الموسيقى**، معلناً بدايةَ عصْرٍ في كتابة الصوت (الروح/ المعنى)، بعدما جرى كتمه الشديد لعدّة أجيال. خطاب الموسيقى،هو خطاب الحرية بذاتها، قبل ان يأسرها وَتَرٌ أو يحتويها ناي ويرسلها في أغنية. خطاب الحنجرة المبتهجة بالقلم الجبراني الذي تبتَّل للحب ولأوراق الوجود الحبيب. كتابه الأول هذا بالعربية، ثم تلاه في الأدب العام سنة 1914، كتاب «**دمعة وابتسامة**»، أو كتاب حالتي الحياة، بالعربية أيضاً، إلى أن جمع سنة 1920 مجموعة أساطير وحكم بعنوان «**السابق**»، ونشرها

سنة 1920 بالانكليزية. «والموسيقى كالشّعر والتصوير، تمثّل حالات الإنسان المختلفة وترسم أشباح أطوار القلب وتوضّح أخيلة ميول النفس وتصوغ ما يجول في الخاطر تصف أجمل مشتهيات الجسد» (جبران **المجموعة الكاملة**، العربية، ص 91، نشرة بيسان، بيروت 1994).

II ـ القَصَص الجبراني والأمثال:

تندرج معظم أعماله في نوع الأدب القصصي، فكأنَّ جبران هو منشىء القصة العربية القصيرة، بكل ما تسمح الحداثة من توصيفها وتحديدها كنوع أدبي فريد في تعبيره.

■ سنة 1906، وضع جبران مجموعته «**عرائس المروج**»، منطلقاً بخياله من أسطورة «النار الخالدة» التي يتناثر من جمرها «رمادُ الأجيال»؛ «مرَّت الأجيال ساحقةً بأقدارها الخفية أعمال الأجيال، وبعدت الآلهة عن البلاد وحلَّ مكانها آلهةٌ غضوب يلذّ لها الهدم ويبهجها التخريب. . . ولكن الأجيال التي تمرّ وتسحق أعمالَ الانسان لا تفني أحلامه، ولا تُضعف عواطفه» (م.ن. ص 100). هنا بعضُ فلسفته الأولى، البحث في ما يبقى من غبارنا ورمادنا.

■ وهذا ما بلوره سنة 1908 في كتابه «**الأرواح المتمرّدة**»، أرواح «المنبوذين»، في أربع قصص متكاملة: وردة الهاني، صراخ القبور، مضجع العروس، وخليل الكافر! وفيه (م.ن. ص 166): نقد للإقطاع واستغلال الفلاّحين الذين «لا يحصلون لقّاء أتعابهم وجهادهم إلاّ على جزء من الغلّة لا يكاد ينقذهم من أظافر الجوع». وإعلان بطله خليل: «**باطلة هي الاعتقادات والتعاليم التي تجعل الانسان تعساً في حياته. وكذّابة هي العواطف التي تقوده إلى اليأس والحزن والشقاء، لأنَّ واجب الإنسان أن يكون سعيداً على الأرض، وأن يعلم سبل السعادة ويكرز باسمها أينما كان. ومَن لا يشاهد ملكوت السماوات في هذه الحياة لن يراه في الحياة الآتية**». (م.ن. صص 175 ـ 176).

■ في «**العواصف**» الموضوع سنة 1910، يبلّور جبران شخصية «حفّار القبور»، الشاعر نفسه، الساعي إلى اصطفاء نفسه بنفسه نبيّاً للكتابة والرسم، نبيّاً للكلمات الجديدة، من دون ادعاءات أخرى، خارج المحبرة. هنا يؤسس جبران لثورته، بل لثوراته في كل الاتجاهات، آملاً بقيامة إنسانية مرة، بلا أقنعة، تعيش من حياتها لا من موتها أو قبورها. محاوره هو ربُّ نفسه، واكتشافه هو «**أنَّك لا تؤمن بغير نفسك ولا تكرّم سواها، ولا تهوى غير ميولها ولا رجاءَ لك إلاّ**

بخلودها». «**منذ البدء والانسان** يعبد نفسه ولكنّه يلقّبها بأسماء مختلفة باختلاف ميوله وأمانيه. . .». (م.ن. ص 432).

■ **المجنون**، عنوان كتابه الموضوع في حرب 1918، (وكذلك قصيدة **المواكب**)، الذي صدر بالانكليزية، وجرى تعريبه (الأعمال المعربة، صص 11 ـ 40)، وهو مجموعة تأملات أدبية فلسفية؛ تلاه سنة 1925 كتاب «**رمل وزبد**» بالانكليزية، مجموعة حِكم وآراء (**الأعمال**، صص 155 ـ 193) ختامها: «كل فكر حبسته عن الظهور بالكلام، يجب أنْ أطلقه بالأعمال».

ثم وضع جبران على التوالي، بالانكليزية، مجموعاته القصصية ـ الحكمية التالية:

ـ سنة 1929: **يسوع ابن الإنسان**.

ـ سنة 1930: **آلهة الأرض**.

ـ سنة 1932: **التائه**.

III ـ الروايات وذروة «النبيّ»:

رواية جبران الأولى هي «**الأجنحة المتكسرة**» التي وضعها بالعربية (تحت عدة عناوين من **الكآبة الخرساء إلى المنقذ**، را: **الأعمال العربية**، صص 276 ـ 213): «للكآبة أيد حريرية الملامس قوية الأعصاب تقبض على القلوب وتؤلمها بالوحدة، فالوحدة حليفة الكآبة كما أنَّها أليفة كل حركة روحيَّة. . .». (ص 217).

ثم ذروة أعماله رواية «**النبيّ**»، الموضوع بالانكليزية سنة 1923، والذي صار في أميركا في طليعة الكتب الأكثر مبيعاً حتى اليوم؛ جرى تعريبه مراراً، مع حرصٍ عام على المصطلح الجبراني، لكنَّ الفروع لم ترقَ بعد إلى مستوى الأصل الانكليزي. لماذا لم يضع جبران نبيَّه بالعربيَّة؟ ولماذا وضع له كل هذه الرسوم التعبيرية المذهلة؟ وأخيراً، لماذا كتب روايته كأنَّها قصيدة العصر؟ لا أجوبة خارج نص جبران ـ النبيّ، فهو نبي شعر وثقافة، لا نبي أديان أو سياسات:

«كثيرة هي أجزاء روحي التي فرّقتها في هذه الشوارع،
وكثير هم أبناء حنيني الذين يمشون عراةً بين التلال،
فكيف أفارقهم من غير أن أثقل كاهلي وأضغط روحي!
فليس ما أفارقه بالثوب الذي أنزعه عني اليوم ثم أرتديه غداً،
بل هو بَشَرة أمزّقها بيدي. كلاّ، وليس فكراً أخلقه ورائي،

بل هو قلب جمَّلته مجاعتي، وجعله عطشي رقيقاً خفوقاً»

(الأعمال المعرَّبة، صص 77 ـ 78).

■ **هنا النبي الجبراني هو الشاعر الأسمى، بلا صراع ومصالحة. الإنسان الشاعر ونبيّه الإبداعي شخص واحد، والباقي مقبرة.** نبوءتهما في البحر، في الماء، في الحرية، بلا هدف آخر للحرية سوى الحرية! المحبة والحرية اسمان لحركة واحدة: «المحبّة لا تعطي إلاّ نفسها، ولا تأخذ إلاّ من نفسها. المحبة لا تملك شيئاً ولا تريد أن يملكها أحد: لأنَّ المحبّة مكتفية بالمحبَّة» (م.ن. ص 86)، نص النبيّ أدخل الجدل إلى روح الثقافة العربية وأدبها المسكون بالآحادية، لهذا اللون او ذاك. بعين ساحرة قرأ جبران وكتب الأضداد كلّها كأنَّها من نبع واحد، على ضفاف مختلفة، ولمصبّات متباعدة: «لا يستطيع البارُّ أن يتبرأ من أعمال الشرير، ولا الطاهر النّقي اليدين، بريء الذمة من قذارة المدنّسين...». (م.ن. ص 108). ليس قليلاً أبداً أن يفتح جبران عين التناقض والتجادل والتصارع في صحراء إجماعها الرَّمل المَيْت. «النبي» هو قطرة الماء الجديدة التي رشها جبران في صحرائنا، وأراد لها حديقةً، «**حديقة النبيّ**»، لكن المشروع ظلَّ في وهم التخطيط والكتابة الأولى (تعريب عبد اللطيف شرارة، **الأعمال المعرّبة**، صص 425 ـ 458)، وفيه من الشعر بقدر ما كان نثره شعراً جديداً: «يا أيَّتها الغمامة، يا أختي الغمامة، أنا وأنتِ الآن شيء واحد. لم أكنْ ذاتاً منذ زمن طويل. الجدران انهارت، والسلاسل انكسرت، وأنا ارتفعتُ اليكِ، وسنُجر معاً إلى أنْ يأتي يوم الحياة الثانية عندما يُلقيك الفجرُ قطراتِ ندى في حديقة، ويقذف بي طفلاً في حضن امرأة» (م.ن. ص 458).

من الصحف والمجلات جرى جمع نصوص لجبران (مقالات، تمثيليات، حكم وآراء، شذرات فلسفية)، ومن محفوظات عدّة جرى نبش **رسائل** (إلى والده، وفليكس فارس، أمين الريحاني*، ميخائيل نعيمة*، مي زيادة*، مارييتا لوسن الخ). وفي الشعر الحاف، عملان: **المواكب (1919)**، **والبدائع والطرائف** (جُمع ونشر بعد غيابه، سنة 1950). هنا أصوات لنبيّ شعريّ واحد:

■ فإنْ ترفَّعتَ عنْ رَغَدٍ وعن كَدَرٍ ... جاورتَ ظلَّ الذي حارَتْ به الفِكَرُ

... والدِّيْنُ في الناسِ حَقْلٌ ليس يزرعه ... غيرُ الألى لهُمْ في زرعهِ وَطَرُ

■ ولمَّا سألتُ النفسَ ما الدَّهرُ فاعلٌ ... بحشدِ أمانينا أجابَتْ: **أنا الدَّهْرُ**

فنحنُ نحنُ كوكبٌ لا يسير ... إلى الورا في النُّورِ أو في الظلام

■ إن تحسبونا ثلمةً في الأثير لن تستطيعوا رَتْقَها بالكلام
يا بلاد الفكرِ يا مهدَ الأُلى عبدوا الحقَّ وصلُّوا للجمال
ويقولُ الفِكْرُ: إنِّي مَلِكٌ ليس في العالم غيري من ملك»

(البدائع، م.ن. ص 676)

هشام جعيط (1935 ـ تونس):
تجديد روح البحث العلمي العربي

■ هو من أبرز العلماء العرب التونسيين، وضع أهم أبحاثه بالفرنسيَّة، دون عجز عن العربيَّة، ودون تقصير في المدافعة العقلانية، الذكيّة، عن أهلها. وُلِدَ سنة 1935، في تونس، وسعى منذ السبعينات لإقامة هذا الحوار الدفين بين العقل والتاريخ، بين العرب وأوروبا ـ عبر الاسلام والحضارات ـ بين النقد التاريخي والآثار والنصوص المتناقضة، والمواقع أو المواقف المسكوت عنها. وكان نجاحه كبيراً، فكان تعريب معظم أعماله، ما نُشِر منها حتى اليوم، وما جرى تأجيل نشره (تعريبنا لمقالات له عن النهضة الثقافية العربية الثالثة، الراهنة) بسبب انهماكه حالياً في تأليف كتاب «**محمّد**»[1]. تعاونا وإيّاه بالمراسلة، على تعريب كتابه المرجعيّ الكبير، «**الفتنة**»، فازداد تعرّفنا إلى دقّة هذا العالم العربي في التعبير، وفي الدلّ على المعنى المقصود، فاستغرق ذلك نحو عامين من العمل المشترك، إلى أن كان الكتاب بصورته العربية الراهنة. كما أُتيحت لنا فرصة مراجعة كتابه «**الكوفة**»، المنشور للمرَّة الأولى في الكويت، بثغرات وعيوب ونواقص، أراد تجاوزها، فكان تعاون من بعيد، في هذا المجال. أمّا كتابه، المعرَّب الأول، «أوروبا والإسلام» ـ صدام الثقافة والحداثة ـ فهو معرَّب، لكن اسم المعرِّب يغيب عن الكتاب، دون أن يغيب (م) عن هوامش الملاحظات. فاقتضى التنويه. واقتضى ان نذكر ان الكتب الثلاثة التي سنتناولها هنا، صادرة عن **دار الطليعة** في بيروت (ما بين 1992 ـ 1995).

(1) السيرة النبوية (3 أجزاء، صدر منها: **الوحي والقرآن والنبوّة** وكذلك «**أزمة الثقافة الإسلامية**».

I ـ أوروبا والإسلام: تصادم السياسة والدين

الحقيقة ان هذا الكتاب صدر للمرة الأولى في بيروت عن (دار الحقيقة، 1980) بترجمة عربية لم يطّلع المؤلف عليها، وهي لا تحظى بموافقته. وعليه فإنَّ طبعة دار الطليعة (بيروت 1995) هي الطبعة المرخّصة، والمعرّبة عن النشرة الفرنسية (باريس، 1978). ولا ندري بالضبط إن كان ثمَّة معرِّب حقيقيّ، أم ثمة مُراجع ومُدقّق، أم ان الكاتب هو نفسه الذي قام بتنقيح الطبعة الأولى. المهمّ عندنا، في منطق الكتابة، هو أنه يستحيل وجود كتاب معرَّب دون وجود معرِّب حقيقي. وهذه نقيصة! نأمل أن يستدركها الناشر والكاتب معاً. فمنذ الصفحة (6) من المقدمة، تبدأ في الهامش، ملاحظة المعرّب أو المترجم (م). والتعريب كتابة، وللمعرّب حق المعرفة والتعريف به. فهذا الكتاب مهمّ ومفيد في صورتيه، الفرنسية والعربية، إذْ إنَّ هشام جعيط، الأستاذ الجامعي الحصيف، لا يتوانى في تجديد منطق الاكتشاف العلمي العربي المعاصر، مُطَبِّقاً على وقائع عربية. يقول: «وبالحركة نفسها، **هذا القلق** من انهيار الإسلام. إنَّ فكرة **تعدّد الثقافات**، وتطوّر فكرة المساواة بين الطاقات الكامنة في المجتمعات الانسانية، كل ذلك، المقبول الآن من الأفكار الأكثر انفتاحاً، يسمح للمسلمين ان يبتعدوا قليلاً عن ذاتهم. إنَّ الهوس الغامض باغترابٍ ما، قد انقشع قسم كبير منه. لم يعد الإسلام متشنجاً حول نفسه في وضعية دفاع عن النفس: **لا التغريب ولا الماركسية يبدوانِ قادرين على خَرْقِ أُسسه الثقافية**. حينئذٍ، تستطيع النظرة التاريخية النقدية، وحتى من الداخل، ان تعيد وضع كل شيء، ضمن منظور جديد. إنَّ الانتلجنسيا «الإسلامية» بدأت تتخذ مسافتها من الاسلام المعياري: **إنَّها تزيلُ الخرافةَ عن ماضيها**، من دون ذلك التشنّج من الاتّهام الذاتي». (**أوروبا والإسلام**، صص 7 ـ 8). ويركّز جعيط على «الغنى الشاسع للثقافة الإسلامية»، منتقداً المتحدثين عن «وحدة جامدة في الإسلام»، مثل رينان ـ جزئياً ـ الذي لم يتمكن من تحديد مفهوم الإسلام ولا مفهوم العروبة بشكل صحيح (م.ن. ص 37): «هذه نظرة جامدة للتاريخ. **فالعروبة** ليست مفهوماً عرقياً، ولو أنّها كانت كذلك في البداية: **إنَّها البؤرة الثقافية التي أتت لتصب فيها كل العبقريات الإنسانية المتنوعة**. أمَّا الإسلام فيبقى ديناً قبل كل شيء ـ وهذا صحيح ـ لكنَّه يؤثّر في أعماق حياة النّاس، كما في التعبيرات الأكثر سموّاً. إنَّ ابن سينا وابن رشد، ليسا إذاً نتاج الحضارة الإسلامية فقط، بل نتاج الإسلام ككل، من حيث تكوينهما وإخلاصهما لجماعة انسانية وتاريخية. ومن الخطأ القول إنَّ أشخاصاً ليسوا مسلمين قد أسَّسوا الفلسفة».

بعد الاستشراق الفرنسي، يستكشف هـ. جعيط الاستشراق الألماني، لافتاً إلى أن **هيغل** تناول **المحمدية** مباشرة، بوصفها **ثورة الشرق** التي «حطمت كل خصوصية وكل تبعية، تنير وتظهر الروح، جاعلةً من الواحد الأحد شيئاً مطلقاً، ومن الوعي الذاتي الصافي، ومن علم هذا الواحد الأحد النهاية الوحيدة للحقيقة. . .» (**أوروبا والإسلام**، ص 60). ويرى ان **الإسلام** الذي يصادم حداثة أوروبا، هو في آن «**حضارة ـ ثقافة ـ سياسة**». وان مفهومي الحضارة والثقافة لم يثيرا ما أثارَه مفهوم السياسة من التباس وتباين في الفكر العربي منذ الاسلام حتى اليوم. فالثابت المبدئي ان الإسلام **دين**، نبوي، رسالي، متحقق تاريخياً في القرن السابع م، عند عرب الجزيرة وسواها، والتفاكر يدور حول أثر الإسلام في ثقافة (عقلية) أو حضارة الشعوب التي اعتنقته أو جاورته وحاورته. أمَّا الإشكال فهو حول **السياسي**. وفي هذا المجال يقدّم جعيط اضافات من خلال المستشرقين وبعض العرب (را: **علي عبد الرازق***): «**مستشرقو القرن التاسع عشر جعلوا الرأي العام العربي حسَّاساً لفكرة الدين السياسي، ولبنية يجتمع فيها الدين والسياسة لتجعل من الإسلام قوة عدوانية**، جدلية ومفجِّرة. **إنَّ الخوف من قوة الإسلام المحرِّكة (. . .) قد أبرز مفهوم الإسلام السياسي كتهديد متواتر**، ومفهوم الدين السياسي كبنية تاريخية في أصول الإسلام» (م.ن. ص 85).

هنا يوضح الدكتور هشام جعيط رأيه في المسألة: «انفهم من هذا ان المقصود هو **عملية تركيب** قد نجمت بشكل استثنائي: **الإسلام** دين حقيقي، إلهي، أدبي، عبادي: **والخلافة** هي **دولة** حقيقية أولاً، ثم **امبراطورية** حقيقية. لكن الاستثناء لا يمكن ان يكون **بنية مستمرّة**؛ من هنا بقاء الإسلام كدين، والانهيار السريع للأمبراطورية، وحتى توسيع الإسلام على أنقاض هذه الامبراطورية. تحديداً هنا يمكن كسر هذا الوصل: **إنّ الإسلام لم يصبح عالمياً إلاّ بعد ان امَّحتْ خصوصيّة السياسي فيه**». «إنَّ الوهم في غلبة السياسي في الوجود الديني للإسلام قد طغى على فكر البعض بسبب الغليان الديني، وغياب الإطار المؤسسي. . .» (**أوروبا والإسلام**، ص 86). ويكشف عن «القطع الرئيسي في الإسلام»، وان نواته هي في الانحراف بالإسلام عن عالميته الفكرية، واستحواذ الخلافة على الإسلام كله: «**وإذا كان هذا الانحراف قد كسر الإسلام فليس لأنَّه جزّاه سياسياً، ولكن لأنَّه قطع شبكةً حيّةً من المبادلات الإنسانية والثقافية، حاكماً على مساحة البقاء في عزلتها، أو في الحوار الوحيد مع الماضي**». (م.ن. ص 88). **هذا الوحيد مع الماضي يدل على انقطاع الحوار مع الحاضر ومع الذات والآخرين، ويؤشر على ارتداد**

باتجاه أصول وأوهام، فتكون أصولية هنا وأخرى هناك، **غطاء سياسياً للدفاع عن ذات ثقافية مقهورة. عن احتمالات المستقبل يذكر جعيط (م. ن. ص 98): «إنَّ الأمَّة العربية اليوم هي أُمَّة ثقافية كما كانت الأمَّة أُمَّة دينية**. إنَّها ليست كذلك سياسياً، بمعنى أنها مغطاة ببنية الدولة القسرية، ولكنها كذلك بالمعنى الذي تأكَّدت فيه بالنسبة إلى العالم الخارجي، كمتّحد صلب، لا يتجزأ، شبه أسطوري، واعٍ بعمق وحدة المصير. إنَّها البنية الفوقية التي تُشرف على الدول ـ الأقطار، ومنحها وجوداً في العالم وموقعاً في التاريخ العالمي». (را: **الشخصية العربية ـ الإسلامية**) دار الطليعة).

II ـ (الفتنة الكبرى): غلبة السياسي على الديني

بالفرنسية، عنوان الكتاب (La Crande Discorde) ـ أي الفتنة الكبرى ـ المتصادم مع كتاب طه حسين بالعنوان نفسه. من هنا كان الاكتفاء بـ (الفتنة) عنواناً للكتاب الذي عرّبناه (عن الطبعة الفرنسية سنة 1989، وصدر في طبعة أولى سنة 1992). عنوانه الفرعي (جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر) يؤشّر على موضوعه. ونحن نضيف، من زاويتنا، أنَّه يكشف بدقّة كيف تغلَّب السياسي على الديني، بالرغم من ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي كحدث تحوّلي في ذلك العصر. فالسياسي نفسه، الممتد من قصيّ جامع العرب، وجد محمد (ﷺ)، هو الذي استعاد، بالدين تارة، وبالسيف تاراتٍ، سلطانه (ما عدا أبا بكر وعمر اللذين لم يكونا من سلالة قصي)، واستمر به. بلا انقطاع حتى سقوط بغداد، سنة 1258. هذه هي العبرة الكبرى لكتاب هـ. جعيط «الفتنة». إسلام الأصول هو إسلام بسيط، نظري، غير «الإسلام المركّب» اللاحق. في **الفتنة** (ص 6) يرى ان «الخلافة» ظلت مسألة سجالية أو جدلية في ثقافتنا العربية ـ الاسلامية وهي تصطدم بالحداثة: «فمنذ 1924، تاريخ إلغاء أتاتورك لمؤسسة الخلافة، هناك سجال مركزي بين السجالات، ذو علاقة بعلمنة السياسة والدولة، لا يزال يشقّ الوعي الإسلامي الحديث إلى شقين: **أنصار علمانية الدولة وأتباع إسلاميتها**. واستنادا الى كون المرجعية الدائمة هي مرجعية الخلافة الأوليّة، الحقّ والراشدة. نشر كاتبٌ مصريّ، **علي عبد الرازق*** كتاباً في العشرينات، عنوانه **الإسلام وأصول الحكم**، أراد فيه البرهان على كون الخلفاء الأربعة الأوائل قد تولّوا حكماً سياسياً خالصاً، لا علاقة له بالديني، إذ إنَّ الديني يُحدَّد بوصفه علاقةً بالله، انتهت مع انتهاء (الوحي ووفاة النبي» (**الفتنة**، ص 6).

أمّا موقف جعيط فخلاصته «أنَّ الديني والسياسي ممتزجان، إذ من الطبيعي ان ترجع إلى الديني أولاً، أمّةٌ قامتْ على أساس دعوة دينية في البداية، أي على **ميتا تاريخ** نبوي، على كتاب مقدّس؛ وأن يظهر لها دينياً كلُّ شيء، بما في ذلك، وبشكلٍ خاص، **السياسي** ولكن **كلٌّ واحدٍ من المتنازعين له تأويله الخاص لهذا الديني الموظّف في السياسي**» (الفتنة، ص 7).

هذا الكتاب، هو من ألفه إلى يائه، من أهم المراجع التاريخية الانتقادية لمرحلة الإسلام المبكّر، المنتهي بالفتنة، وبالانقلاب الأمويّ من الوالي إلى الملك (الخليفة): «في نهاية الأمر، كان ثمة ثلاث قوى عاملة في **الفتنة**) إسلام راديكالي وعنفي ـ **القرّاء** ـ إسلام تاريخيّ وشرعيّ ـ **عليّ** ـ وإسلام سياسي وارستقراطي ـ **معاوية**. وكان معاوية، كعثمان، ينتمي إلى بني **أُميَّة**، البيت القائد لقريش قبل الإسلام. لقد **طُرحت مع عثمان مسألة استئناف التواصل الاجتماعي المكسور بمجيء الإسلام**، وسوف تعاود طرح نفسها، بقوّةٍ أكبر، مع معاوية. فبعد أربعين سنة من الصراعاتِ الممزِّقة والتوسع والتوحيد والتعميق للمعطى الديني ـ منها خمس سنوات حرب أهليّة رهيبة ـ وجد نفسَه ابن أبي سفيان، سيد قُرَيش القديم، على رأس الخلافة الإسلامية، فهل هذا انتصار للمبدأ **الأرستقراطي على مبدأ الفضْلِ الديني، بقدر ما هو انتصار للحسّ السياسي على الشعور الديني**؟ [. . .]. لكن معاوية دشَّنَ، من جهة أخرى وبوجهٍ خاص، طريقة في إضفاء العلمنة على مفهوم السلطة، لأنَّه برهنَ على أنَّ السلطة تكون لمَن يُحسن أخذها، وتعهّدها، والحفاظ عليها. تكون لذلك الذي يكون جديراً بها سياسيّاً. . .» (**الفتنة**، ص 324). **خطورة الفتنة أنها «أدخلت الديني في عالم الصراع السياسي»**، ثم جعلته تابعاً ـ من بعيد ـ للحكّام، فكان يتغيّر شكل الحكم، ويستمرّ مضمونه التغالبي**على قاعدة الأقوى فعلاً، و«الأتقى» أو «الأنقى» ظاهراً**. ففي «الفتنة» قضى عليّ، وانقضى معه حلم «الدولة النبوية» أو «الإمامية» السياسيّة، إلى عصرنا (إحياء الأصولية الاسلامية الشيعية، في إيران، بما لا يتناقضى مع بنى الدولة الفارسية). وبقيت الكوفةُ، زمناً، ثم قَضَتْ هي الأخرى، فهل كان تدميرها محتوماً، في نطاق التغالب بين الديني والسياسي؟

III ـ الكوفة: أول مدينة عربية، إنشاءً وتدميراً:

■ سنة 1986، صدر كتاب هشام جعيط في باريس والكويت، بالفرنسية وبالعربية؛ ثم صدر في طبعة ثانية (دار الطليعة، بيروت، 1993)، عنواناً، لنشأة

المدينة العربية الإسلامية، (في العربية) و**المدينة الإسلامية فقط** (في الفرنسية). ومن خلال **الكوفة** يسترجع هشام جعيط تاريخ الفتح العربي ومعاركه، ليركّز على تخطيطات المدينة ونظرة الاستشراق إلى المدينة الإسلامية، وصولاً إلى: «**مصير الكوفة وهويتها**».

■ «لا تنتهي أية مدينة من بنائها الذاتي وهدمها الذاتي أبداً. . .».

■ «لم تدمَّر **الكوفة** بيد المغول، ولا بحديد تمرلنك وناره، بل دمّرها العرب. إنَّها بعد الآن مدينة ميتة، لم يبقَ منها سوى بعض الآثار المتأخرة عموماً؛ لكنَّها عكست قدسيّتها الشيعيّة على النجف، التي يتقاطر اليها الألوف لزيارة العتبات المقدّسة، ضريح علي. فيالسخرية التاريخ، أو يا للقَدَر المشؤوم! مدينة يبنيها شعب ويقتلها هذا الشعب نفسه، لا في سورة غضب واهتياج، بل بهجمات خارجية متتالية، كما لو كان الأمر متعلّقاً بمدينة أجنبيّة ومكروهة، يجب نهبها وتحطيمها».

■ «**صار تاريخ الكوفة تاريخ تحوّلات العروبة بالذات**: بادىء الأمر، **عروبة منضبطة، منتظمة، شديدة التأطر بالدين الجديد، متمدّنة، منبنية؛ ثم عروبة منفلتة**، حبلُها على غاربها، فتيَّة، شرسة، هدَّامة، لا ميزة لها سوى حفاظها على هويَّتها؛ بينما تأسست **عروبة الكوفة والبصرة، على أساس الحضارة الإسلامية، بقدر ما غرقت في بلاد رافدين استعربت او تعرَّبت بفضلها**» (**الكوفة**، صص 392 ـ 344).

❀ ❀ ❀

هذه عينات أساسية من أعمال الباحث العربي الكبير، الدكتور هشام جعيط؛ وهي كافية للتعريف بأهم توجهاته وانجازاته العلميّة. فهو مجدِّد ومبدع في آن، وما زال واعداً بالكثير والعميق، على غير صعيد، ثقافي وعلمي وتاريخي ونقدي.

كمال جنبلاط (1917 ـ 1977)
عقلنة السياسة

المعلِّم الجديد:

في سلسلة الإمارة الجنبلاطية، وُلِدَ في 6/ 12/ 1917 (المختارة) معلِّم جديد، خارج السلسلة الإقطاعية؛ وأمير حديث بالمعنى الغرامشيّ، أي باحث ثقافي عن وجه آخر للسياسة. بدأ حياته شاعراً وختمَها شاعراً. ومع ذلك كان في السياسة والنضال أشهر منه في الأدب والثقافة، وهو الكاتب بثلاث لغات (العربية والفرنسية والانكليزية) المُكاسِر، الداعية لأفكاره بكتابة يوميّة في الصحف؛ حقوقي بتكوينه، فيلسوف اجتماعي، أديب أو شاعر عرفانيّ.

إنَّه كمال ابن فؤاد جنبلاط والستّ نظيرة التي حَكَمَتْ ـ بعد زوجها سنة 1921 ـ بلاد الشوف في جبل لبنان، حتى وصول وحيدها إلى الزعامة، ولكن بثوب ديمقراطي ـ اشتراكي، مختلف عن ثوبها وتوجّهها.

يُقال إنَّ كمال جنبلاط **وُلِدَ وأمامه محبرة وسيف على صينيّة ماسيّة، فاختار الحبر على الدّم**، الذي سمع صداه من مقتل والده فؤاد، وحمل أساه مدى عمره، حتى اغتياله هو أيضاً يوم الأربعاء 16/ 6/ 1977 عند مفرق ديردوريت (الشّوف). فكان حسب موريس ديفرجيه: «آخر رجل دولة عربي، عقلاني، ديمقراطي وشعبي». وكان في نظر جاك بيرك: الفيلسوف الشاعر، الجدلي الذي يعرف كيف يبرز لنا: «جماليّات التناقض». خرج من الإقطاع السياسي إلى الحداثة السياسية. فتزوّج علمانيّاً، سنة 1948، ميّ بنت الأمير شكيب أرسلان*، وأنجبا ولداً وحيداً (الوزير السابق والنائب الحالي وليد جنبلاط)؛ ونادى بإلغاء كل الألقاب السياسية،

غير العلميّة، لكثرة تدليلها على الانقسام الطبقي في المجتمع، الذي كان يكرهه ويسعى لتجاوزه بالصراع السياسي، وصولاً إلى المعركة الأخيرة: معركة الأفكار أو الكتب.

البيك/ الرفيق:

وُلِد «بيكاً» وعاش رفيقاً، رئيساً، معلّماً، قائداً، زعيماً وطنياً الخ. الألقاب الجديدة التي كلّلت مسيرته السياسية ـ الفكريّة، دون أن تتوقف العامّة، وحتى رفاقه عن مناداته بلقب «كمال بيك»، تدليلاً على أنّه أمير قومه وطائفته التوحيدية (الدروز).

سنة 1942، أُرغمَ المحامي كمال جنبلاط على ممارسة السياسة بدلاً من المحاماة، فتعاون مع العميد ريمون إدة (رئيس حزب الكتلة الوطنية) المعروف بميوله الفرنسية، وصار نائباً عن جبل لبنان، وظلَّ كذلك مدى حياته (ما عدا انتخابات 1957، حين أسقطه عهد شمعون، هو وكل المعارضة اللبنانية: رشيد كرامي، صائب سلام، أحمد الأسعد، الخ). ثم تعاون مع الرئيسين بشارة الخوري ورياض الصلح، وشارك للمرة الأولى في وظيفة الوزارة سنة 1946، فيما عرف باسم «حكومة الجبابرة»، ولكنّه ما لبث ان عارض الثنائي الرئاسي الخوري ـ الصلح، بسبب إنتخابات 1947 النيابية (المزوّرة)، وبسبب موقف الحكومة من القضية الفلسطينية (1948).

أنشأ حزبه السياسي مع رفاق آخرين (فريد جبران، عبدالله العلايلي*، فؤاد رزق...) سنة 1949، بميثاق فلسفي ـ سياسي هو الأول من نوعه في الشرق، مستفيداً، من تجربة الحزبين الشيوعي والقومي السوري، إذ كان على اتصال وتحاور مع بعض قادتهما، ومتميّزاً من «حزب البعث» الذي أُنشىء في دمشق، قبل حزبه بعامين. وأسماه «الحزب التقدمي الاشتراكي»، اللبناني منطلقاً، العربي ميداناً، الإنساني، الأممي او العالمي، توجّهاً. وفي غمرة تأسيس الحزب الجديد، قام رئيسه النائب بتأسيس جبهة معارضة لعهد الخوري ـ الصلح، لاسيما بعد إعدام انطون سعادة* (1949) الذي جعله يركّز أكثر على الخيار الديمقراطي: «رسالتي كنائب: **بناءُ الديمقراطية**». هذه الجبهة ضمَّت كميل شمعون، وغسان تويني* وحميد فرنجية الخ. أدَّت إلى اسقاط أول رئيس جمهورية لبنانية بالضغط الشعبي؛ فلم يكمّل الخوري ولايته الثانية، فجرى انتخاب كميل نمر شمعون رئيساً للجمهورية خلافاً لميول جنبلاط إلى حميد فرنجيّة.

وفي العام نفسه، كان كمال جنبلاط قد استضاف في بيروت مؤتمراً للأحزاب الاشتراكية العربية (البعث، عفلق، الحوراني؛ **الحزب الوطني الديمقراطي**، كامل الجادرجي؛ الحزب الاشتراكي المصري، أحمد حسين الخ). فكان المؤتمر الأول والأخير لتلك الأحزاب؛ وصدر عنه بيان سياسي ركّز على الديمقراطية وتحرير الأقطار العربية، وحريات المواطنين والاشتراكية الديمقراطية (الإصلاحية).

المعارضة الحمراء:

قاد كمال جنبلاط نواة المعارضة الوطنية ضد عهد كميل شمعون، رفيق الأمس، وابن منطقته (دير القمر ـ المختارة، منطقة واحدة ومنطقان سياسيّان) فأنشأ «جبهة شعبية اشتراكية»، وتحفّظ في تأييد انقلاب مصر، حتى وقع العدوان على مصر، فصار التأييد لشعبها ولقضيتها؛ في بداية تحالف مع عبد الناصر. سنة 1957، جرت انتخابات نيابية مزوّرة في لبنان، سقط فيها كمال جنبلاط وفريق المعارضين، المسلمين في معظمهم، فكانت ردة الفعل عنيفة، وأخذت «المعارضة الحمراء» تقترب من إطلاق النّار الوطنية على «الأحلاف الاستعمارية». ومع قيام الوحدة المصرية ـ السورية سنة 1958 صارت سالكةً وآمنةً الطريق إلى «الثورة» المضبوطة، لتغليب العروبة في الخارج على الانعزالية في الداخل، مقابل تغليب ديكتاتورية الطائفية في الداخل على ديمقراطية الغرب وحلفائه في المشرق.

سنة 1960، أسّس كمال جنبلاط «جبهة النضال الوطني» البرلمانية، التي مثّلت نحو 10% من المجلس النيابي؛ وتولّى الوزارة مراراً حتى العام 1970 (وزيراً للداخلية). وتحالف مع عبد الناصر حتى العام 1970، مركّزاً من بعده على أهمية مصر (مقابل سورية أو العراق). إلاّ أنّ مصر انقلبت على ذاتها، فتحالف مع الاتحاد السوفياتي وليبيا والعراق واليمن الجنوبي، وزار السعودية على رأس وفد كبير سنة 1974. نال جائزة لينين للسلام وميدالية لينين.

تولّى سنة 1974 الأمانة العامة «للجبهة العربية المشاركة في الثورة الفلسطينية»؛ ثم ترأس سنة 1975 «المجلس السياسي المركزي للحركة الوطنية اللبنانية» التي قادت حرب السنتين (1975 ـ 1976) وانكسرت في حزيران/ يونيو 1976 عسكرياً، وجرى تبخيرها سياسياً على مراحل.

إلى ذلك، كان كمال جنبلاط عضواً ناشطاً (مع ميخائيل نعيمة*) في اتحاد الكتّاب اللبنانيين، وكذلك في الصحافة اللبنانية (إذ كان المحرِّر الأول لافتتاحية

جريدة الحزب **الأنباء** طيلة ربع قرن ونيّف)؛ وكان كاتباً مبرزاً ومحاضراً وخطيباً ومحاوراً جدلياً من الطراز الأول. وفوق ذلك كان المثقّف اللبناني، بل العربي الأبرز، الذي حاول عقلنة السياسة وتهذيب أخلاق المواطنين (**أدب الحياة**، مثلاً).

ثقافة الرّوح والسياسة:

يقع أدبه، النثري والشعري في ما يسمّى «أدب الروح»؛ وتقع ثقافته السياسية في مُنَاخ السياسة او الديمقراطية الاشتراكية الأكثر إنسانية. فهو طامح دوماً إلى تقديم فكر جديد، أكثر حداثة، وقدرة على إحداث «**ثورة في عالم الإنسان**».

في الأربعينات، بدأ كمال جنبلاط مسيرته الثقافية شاعراً، بالفرنسية، ومُعرِّباً لنصوص عرفانية، فلسفية هندية، ولكن باسم مستعار «**بايزيد**»، الصوفي الهندي المشهور. وتحت عنوان «**الحياة والنور**» نشر سلسلة أدبية على حسابه، منها:

■ المنداكا أوبانيشاد (إلى البؤساء... إلى رفقائي وأصدقائي وأعزائي، إلى اخواني أبناء النور).

■ كريشنا مورتي: الصديق الخالد (نص شعري): (ص 43): «أنا الحقيقة، أنا الشريعة، أنا الملجأ، أنا الدليل والرفيق والحبيب».

■ نشيد النُّور: «ودخلتُ إلى حيث هو المعلم. لأنَّ «المعلِّم» والمطلق هما واحد» (ص 102).

■ أتمادارشان، لشري كريشنامينون أتماننندا (تعريب كمال جنبلاط).

بدأ شاعراً وناثراً بالفرنسية، ولم ينشر كتاباته الأولى؛ إذ فضَّل أن يقدّم نفسه من وراء آخرين. ثم قدَّم لنفسه بفكر سياسي، وبالفرنسية، في كتابين، عرَّبناهما لاحقاً، وتدفقت أعماله:

1) **الديمقراطية الجديدة**، ط 4، الدار التقدمية، 1987 (وضع الكتاب سنة 1950).

2) **نحو اشتراكية أكثر انسانية**، ط 1، 1976 بالفرنسية، ط 2 بالعربية (1987).

3) **نحو اقتصاد أكثر انسانية** (مخطوط)، محاضرات لكمال جنبلاط عن تاريخ الفكر الاقتصادي العالمي من زاوية علمية اشتراكية (1960 وما بعدها).

4) **الفكرة القومية** (أضواء على حقيقة القضيّة القومية الاجتماعية)، ط 3، 1987.

5) **حقيقة الثورة اللبنانية (1958)، ط 4، 1987.**

6) **في مجرى السياسة اللبنانية أوضاع وتخطيط (1960)، ط 3، 1987.**

7) **في ما يتعدّى الحرف**، فلسفة عقلانية، (إلى وليد ابنه)، ط 3، 1987.

8) **ثورة في عالم الإنسان**، فلسفة سياسية؛ ط 3، 1987.

9) **في الممارسة السياسية** (الجهاد الأكبر، مقدمة لكتابنا ربع قرن من النضال، 1974؛ ط 2، 1987.

10) **هذه وصيتي** (في سبيل لبنان)، بالفرنسية وبالعربية، 1977 و 1987.

11) **لبنان وحرب التسوية**، 1977، مختارات من افتتاحياته في «**الأنباء**».

12) **أدب الحياة**، فلسفته في الأخلاق والحب والسياسة، 1970 و 1987.

13) **فَرَح**، شعر بالعربية، مع مقدمة لميخائيل نعيمة، ط 3، 1987.

14) **آناندا ـ السلام**، شعر بالفرنسية والانكليزية، 1977 ج معرّب، ط 3، 1987.

فما الأدب؟

يقول في «**ثورة في عالم الإنسان**»: الأدب تفتّح والتزام ما أمكن، لا إلزام (ص 277)؛ «فالأدبُ استثارة لهذه المعرفة الحقيقية الدائمة، وليس هو تغشية للواقع أو تخيلاً او خلقاً من العدم، أو إبداعاً من الخواءِ الفراغ، او تقليداً أجوف للحرف والخط الميت. وفي فعل المعرفة هذا ـ وهو نشاط نور العقل ـ يرتبط الإنسان بوجوده الكياني، وبوجود العالم الذي هو جزء لا يتجزأ منه في المقابلة والمشاركة والانبثاق الحسي... ثم وإنْ نحن أوغلنا قليلاً لنشهد منبع الحرية في التكوين، لرأيناها تلازم الحياة دائماً وابداً، كالرفيقة الأمينة، وكأنّما هي هي...» (صص 229 ـ 230).

■ **«ليأتِ النسيان،**
فأنا لم يعدْ لديَّ شكل؛
فليسطعْ الحبّ وليمحُ النسيان
كمظهرٍ مَحْضٍ، ينحلُّ في شفافية خالصة»

(السلام، ص 78)

مُحمَّد مَهْدي الجواهري (1899 ـ 1997)
رحلةُ الضوءِ في عيون الاختفاءات

الشِّعْرُ منفاهُ:

■ حين وُلِدَ محمّد الجواهري آخر القرن التاسع عشر، حَمَلَ مَعَهُ جناحيه: شعرَه، ومنفاه. ملأ عيْنَ القرنِ العشرين بعمره وبشعره، وكذلك بشروده بل بتشرّده وراء حقيقة لم يقوَ هيكلُه العظميّ على استعادة لحمها من بيْتِ الثقافة العالمية، كما تمنَّى! هو ثالث كبار ثلاثة في الشِّعر الكلاسيكي المعاصر: ما بين **أحمد شوقي*** **وبدوي الجبل***، في نظر عشّاقه؛ ومن بعده يتنادى آخرون، على طريق منفاه الشعري اللامحدود، إلاَّ بحدود رحلته ما بين بغداد ودمشق بعد انطفاءٍ طويل في جليد أوروبا الشرقية.

نَجَفيُّ الولادة، متكوِّفٌ أو متكوِّن؛ مسكون بعولمةِ شعرية، بعضها صحراء، وأعمقها ماء، تغتسل فيه شمْسُ القصيدة، قبل ان تذوقها امرأةٌ. وحدَهُ الشَّاعرُ يعرف الفرق بين حلاوتها حين يذوقها، وجمالها حين يراها من بعيد. بهذه اللطافة الأنيقة سيخترق الجواهري صحراءَ الثقافة العربية، متمرداً كمدينته على الاستعمار البريطاني، وعلى الموْتِ الثقافي في آن. اتّخذ من اسم الفرات كُنية، «**أبو فرات**»، ويبلغ شهرةً شعرية قبل بلوغه العشرين ربيعاً. عمل معلّماً وكاتبَ سلطان (موظفاً في بلاط الملك فيصل الأول بن الحسين)، ثم عمل في الصحافة «الرأي العام» و«الفرات»، كاتباً ومناضلاً وطنيّاً، يُحْسَب لشعره النقدي، حسابٌ سياسي!

يقع ديوانه في سبعة أجزاء، سيعاد قريباً إصدارها من بيروت هذه المرَّة، بعدما نفدت طبعات دمشق، وبيروت القديمة ما بين السبعينات والثمانينات. (را:

جليل العطيّة: **الجواهري**، شاعر من القرن العشرين منشورات دار الجمل، 1998). وكذلك يمكن الاعتماد على **ذكريات** الجواهري التي صدر منها جزءان عن (دار الرافدين، دمشق 1988 و 1991). وأمّا **ديوانُه**، فأكمل طبعاته الراهنة، ما صدر عن وزارة الثقافة بدمشق ما بين 1979 و 1981.

■ تقول فيه وزيرة الثقافة السورية، الدكتورة نجاح العطّار (ديوان، مقدمة الجزء الأول): «وحينَ نقولُ **الجواهري** نقول كل هذا: المعجزة والصحراء والكلمة والبدع والسر الذي لا نبلغ أن نأتي بمثله، لا بالمُلك ولا بالمال ولا بالجبروت... خصوصيته - وهنا المفترق - أنه ببيانٍ بدوي النّسج، مجلجل اللفظ، غنيّ المفردات، يهدرُ كأنّه السيل، ويرقُّ كأنّه الساقية، ويشقُّ عن رؤى ذات أمداء وتهاويل، وذات صخب وسكينة، عبر كُرَىً ومطلاّتٍ على ماضٍ عريض ومستقبل أعرض... بكَ يكبرُ الشّعْرُ، فكيفَ للنثر أنْ يكون مدخلاً إلَيه وأنتَ قائله؟». (م.ن. صص 8 - 11).

☐ عيونُ أشعاره ونضالاته:

■ سنة 1997، صدرت مع رحيله، الطبعة الثالثة من كتاب «الجواهري: في العيون من أشعاره»، كأنَّه تذكرة مرور إلى ديوانه، لكنَّه لا يغني عنه، ولا يشبعُ دارسوه إنْ رغبوا في ارتحال إلى أقاصيه كلّها. وتبقى وريقاتٌ ومخطوطات في أدراجه تبحثُ عن ناشرها، بعدما التحقَ صاحبها رحال دمشق قرب مقام زَيْنَبيّ.

■ سنة 1921، نشر أولى قصائده؛ ثم كانت مجموعته الأدبية الأولى بعنوان **«حَلَبة الأدب»**.

■ سنة 1924، أصدر مجموعة «خواطر الشّعْر في الحبّ والوطن والربيع»، ثم أضاف اليها ما استجدّ سنة 1927، وأصدرها في سنة 1928، بعنوان: **ديوان بين الشعور والعاطفة**.

■ ديوانه الثاني، صدر سنة 1935: **«ديوان الجواهري»**، وبعد جريدة «الفرات»، أصدر جريدة «الانقلاب» (بعد انقلاب بكر صدقي العسكري)، وحكم عليه بالسجن، ثم غيَّر اسم الجريدة فصارت «الرأي العام».

■ سافر إلى ايران عدة مرات، أشهرها سنة 1924 و 1926، وسنة 1941 بعد فشل حركة مايس. انتخب نائباً عن كربلاء سنة 1947، لكنّه استقال احتجاجاً على «السياسة الاستعمارية التعسفيّة التي أرادت فرض معاهدة بورتسموث على

الشعب، فكانت وثبةُ كانون الثاني عام 1948، وقد استشهد فيها شقيقُه الأصغرُ جعفر. . .» **(الجواهري، ص 35)**.

■ ما بين 1949 و 1950، أصدر ديوانه في طبعة جديدة (بجزئين)، بأبرز قصائده الذائعة آنذاك: ستالينغراد؛ المقصورة؛ المعرِّي؛ أبو التّمن؛ الونزي؛ سواستبول؛ أجبْ أيُّها القلب؛ يوم الشهيد؛ **وأخي جعفر حيث يقول**:

أتـعـلـمُ أم أنـتَ لا تـعـلـمُ ... بـأنَّ جـراحَ الـضـحـايـا فـمُ؟
فـمٌ لـيـس كـالـمُـدّعـي قـولـةً ... ولـيـس كـآخـرَ يـسـتـرحـمِ؟
يصيح على المدقعين الجياع ... أريـقـوا دمـاءَكُـمُ تُـطـعَـمـوا
ويـهـتـفُ بـالـنَّـفَـرِ الـمُـهـطـعـيـن ... أهـيـنـوا لـئـامَـكُـمُ تُـكْـرَمـوا
أتـعـلـمُ أنَّ جـراحَ الـشـهـيـدِ ... تـظـلُّ عـن الـثـأرِ تـسـتـفـهـمُ؟
أتـعـلـمُ أنَّ جـراحَ الـشـهـيـدِ ... مـن الـجـوعِ تـهـضـمُ مـا تـلـهـمُ؟
تـمـصُّ دمـاً ثـم تـبـغـي دمـاً ... وتـبـقـى تُـلِـحُّ وتـسـتـطـعـمُ

(عيون الأشعار، ص 61)

■ سنة 1950، لبَّى الجواهري دعوة **طه حسين*** لزيارة مصر، وألقى فيها قصيدته **«يا مصر»**؛ وبعد عام، سافر إلى بيروت حيث شارك في تأبين الرئيس عبد الحميد كرامي (طرابلس لبنان ـ 1951) بقصيدةٍ جعلته يُمنع من دخول لبنان حتى آخر أيّامه، وهي:

بـاقٍ ـ وأعـمـارُ الـطـغـاة قـصـارُ ـ ... مـن سـفْـرِ مـجـدكَ عـاطـرٌ مـوَّارُ
مـسـتـجـاوبُ الأصـداءِ نـفـحُ عـبـيـرهِ ... لـطـفٌ، ونـفـحُ شـذاتـهِ إعـصـارُ
رفَّ الـضـمـيـرُ عـلـيـه فـهـو مـنـوَّرٌ ... طُـهْـراً كـمـا يـتـفـتّـحُ الـنُّـوَّارُ
وذكـا بـه وهـجُ الإبـاءِ فـردّه ... وَقْـداً يـشـبُّ كـمـا تـشـبُّ الـنَّـارُ
. . . وصحافةٌ صِفْرُ الضمير كأنَّها ... سِـلَـعٌ تُـبـاعُ، وتُـشـتـرى، وتُـعـارُ
. . . لبنانُ يا بلد الصَّباحةِ تُجتلى ... والـعـلـمُ يُـقـطـفُ، والـنُّـهـى تُـشـتَـارُ
يـا مـوطـنَ الأحـرارِ حـيـن يـسـومُـهـمْ ... خَـسْـفٌ، وحـيـن تُـشَـرَّدُ الأحـرارُ
نـاغـيـتُ حـسـنـكَ والـصّـبـا لـي شـامـخٌ ... ومـسـحـتُ تُـرْبَـكَ والـهـوى لـي دارُ

(عيون الأشعار، صص 320 ـ 321)

■ سنة 1951، أصدر الجواهري الجزء الثالث من **ديوانه**، وغادر بغداد إلى دمشق للمشاركة في تأبين العقيد **عدنان المالكي**، بقصيدة مطلعها:

خـلّـفـتُ غـاشـيـةَ الـخـنـوعِ ورائـي ... وأتـيـتُ أقـبـسُ جـمـرةَ الـشـهـداءِ

■أقام للمرة الأولى في دمشق، لاجئاً سياسياً، نحو عامين؛ وأصدر فيها الجزء الأول من ديوانه (طبعة رابعة)، وعاد سنة 1957 إلى بغداد، إلى أن قامت «ثورة» 14 تموز (يوليو) 1958، فحيَّاها بقصيدة، واستأنفَ إصدار «الرأي العام»؛ وهناك أُنتخب رئيساً لاتحاد الأدباء العراقيين ونقيباً للصحافيّين معاً، وبعد مضايقات، «انتهز دعوته إلى حضور حفلة تكريم **الأخطل الصغير** في بيروت عام 1961، لمغادرة العراق...» (م.ن. ص 37). ومن بيروت غادر إلى براغ حيث استقرَّ على **ضائقة**، وأقام فيها سبع سنوات، وعاد مجدداً إلى بيروت (1967 و 1968) حيث أعاد طباعة ديوانه في داري نشر (الطليعة - والمكتبة العصرية) معاً. وعاد إلى العراق حيث أصدر ديوان (بريد العودة)، وحصل على راتب تقاعديّ.

■ سنة 1971، أصدرت له وزارة الإعلام العراقية، ديوانه «**أيُّها الأرق**»، وكذلك ديوان «**خلجات**». وصار يرأس وفود اتحاد الأدباء العراقيين إلى دمشق وتونس. وفي أواخر السبعينات، جدّد الجواهري حنينه إلى منفاه الطوّعي (براغ)؛ ثم استقر حتى وفاته في دمشق سنة 1997.

الليل والشاعر (من العشرينات):

خليلانِ مذهولان من هيبة الدُّجى ... تُطالعني من أفقها وأطالعُ
سجيّة مطويُّ الضلوعِ على الأسى ... متى يَرُمِ السلوى تَعُقْهُ المدامعُ
صريعُ أمانٍ لم يقرّبْهُ جاذبٌ ... لما يرتجي إلاّ وأقصاه دافعُ

عريانة... (من الثلاثينات):

انتِ تدرين أنَّني ذو لُبانه ... ألهوى يستثيرُ فيَّ المَجَانَه
وقوافيَّ مثل حسنكِ لمَّا ... تتعرّينَ حرَّةً، عريانه
... ربَّ جسم تُطري الملاحةَ فيه ... ثم تَعدوهُ مُطرياً فُستانَه
ما به من نقيصةٍ وكأنَّ الـ ... ـثوبَ أضحى مُتمّماً نُقْصَانَه

أجبْ أيُّها القلب (من الأربعينات):

أجبْ أيُّها القلبُ الذي لستُ ناطقاً
إذا لم أشاورْهُ، ولستُ بسامعِ
وحدّثْ فإنَّ القومَ يدرونَ ظاهراً
وتخفى عليهم خافياتُ الدّوافعِ

يظنون أنَّ الشعر قبسةُ قابسٍ
متى ما أوردوه، وسلعةُ بائعٍ...

يا مصر... (من الخمسينات):

يا مصرُ، مصرَ الأكثرينَ ولم يزلْ في الشَّرْقِ يرضخ للأقلِّ الأكثرُ
... هذا السّوادُ أعزُّ ما ضمَّتْ يدٌ للطارئاتِ وخيرُ ما يُسْتَذْخَرُ
... «طه»... ونورُ الفكر أوفى حُرْمَةً والمجدُ أوفرُ، والمكانةُ أوقرُ
سبعونَ من سُوح الجهادِ قضيتها للخيرِ تعملُ جاهداً، وتُفَكِّرُ

لبنانُ يا خمري وطيبي (من الستينات):

«لبنانُ» يا خمري وطيبي هلاَّ لممتِ حُطام كوبي؟
هلاَّ رددتِ لسهدِها عيني، وقلبيَ للوجيبِ؟
هلاَّ عطفتِ لي الصِّبا نشوانَ يرفلُ بالذّنوبِ؟
نَزَقُ الشّبابِ عبدتُه وبَرِئتُ مِنْ حِلْمِ المشيبِ

ذكرى عبد الناصر (1971 ـ القاهرة):

أكبرتُ يومَك أن يكونَ رثاءَ الخالدون عِهِدتُهُمْ أحياءَ
أو يرزقونَ؟ أجل، وهذا رزقُهم صِنو الخلودِ وجاهةً وعطاءَ
قالوا: الحياةُ؟ فقلتُ: دَيْنٌ يُقتضى والموتُ قيل، فقلتُ: كانَ وفاءَ

ابن الثمانين:

حسبُ «الثمانين» من فخرٍ ومن جَذَلِ
غِشْيانُها بجنانٍ يافعٍ، خَضِلِ
طَلْقٍ كما انبلج الأصباحُ عن سَحَرٍ
نَدٍ، وزهرُ الرُّبى عن عارضٍ هَطِلِ
وناعمِ البالِ، نَشْوانٍ بما نَضِجَتْ
كأسُ الحياةِ، وما أبقتْ من الوَشَلِ!

❀ ❀ ❀

■ ويرحل محمّد مهدي الجواهري عن شعرِه إلى منفاه الجسدي الأخير، تاركاً لأجيالٍ أشعاراً لا تبيد، لكنّها تبحثُ عمَّنْ يتجوهرُ بها، كما جوهرَها أبو الفرات وهو يتذوّق رحلةَ الضوءِ في عيون الاختفاءات.

سلمى الخضراء الجيوسي:
عولمة الأدب العربي المعاصر

☐ قصيدة... بلا زمن ولادة:

■ بلا زمن، وُلِدَت في هذا القرن، في مدينة السلط الأردنية، من أمٍ لبنانية وأب فلسطيني. اسمها عنوان قصيدة تكتب نفسها: سلمى الخضراء الجيُوسي. عاشت طفولتها وشبابَها الأول في عكا والقدس؛ وفي جامعة بيروت الأميركية استهواها الأدبان الانكليزي والعربي، فكان لها مقام الدكتوراه في الأدب العربي، من جامعة لندن.

■ زوجها دبلوماسي أردني، جعلها متنقلة بين عواصم العالم؛ وعملت أستاذة لأدب العرب في جامعات عربية وأميركية عديدة، حتى تركت التعليم سنة 1980، متفرّغة لمشروع «ترجمة الآداب العربية»، في مؤسسة بروتا.

■ أعمالها الشعرية والانتقادية نشرتها في مجلات ودوريات، بالعربية وبالانكليزية. وعلى التوالي كان لها:

1960: **العودة من النبع الحالم**، (شعر) ترجمة كتاب لويز بوغان: «إنجازات الشعر الأميركي في نصف قرن».

1961: ترجمة كتاب رالف بارتون باري: «إنسانية الإنسان».

1962: ترجمة كتاب آرشيبالد ماكليش: «الشعر والتجربة».

ترجمة الجزئين الأولين من رباعية لورنس داريل: **الاسكندرية**، نعني «جوستين» و«بالتازار».

1977: **الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث**، جزءان، ليدن (دار بريل) بالانكليزية، ثم عُرِّبَ لاحقاً.

حرَّرت الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي نحو ثلاثين عملاً من أعمال (بروتا)، ومنها **خمس موسوعات**:

■ الشعر العربي الحديث، دار جامعة كولومبيا (نيويورك، 1987).

■ أدب الجزيرة العربية، (كيغال بول/ 1988؛ وجامعة تكساس/ 1990 و 1994).

■ الأدب الفلسطيني الحديث (جامعة كولومبيا/ نيويورك، 1992، 1993، 1994).

■ المسرح العربي الحديث (مع روجر آلن؛ دار جامعة انديانا، 1995).

■ القصة العربية الحديثة...

كذلك حرَّرت موسوعة «تراث إسبانيا المسلمة» (48 دراسة متخصّصة شارك فيها 42 استاذاً متخصصاً من العالم العربي وأوروبا وأميركا ـ صدرت عن دار بريل ـ هولندة سنة 1992). كما أشرفت الدكتورة الجيوسي على تحرير سيرة **«سيف بن ذي يزن»** التي أعدّتها وترجمتها **لينة الجيوسي** (جامعة انديانا ـ 1996).

أخيراً، صدر لها في جزئين: **موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر** (الشعر/ النثر) سنة 1997 عن المؤسسة العربية/ بيروت؛ وهي مهداة (إلى روح شعبنا التي لا تموت).

إلى ذلك وسام وجائزة:

ـ وسام القدس، سنة 1990:

ـ الجائزة التكريمية (1991) من اتحاد المرأة الفلسطينية في أميركا.

... ومتابعات للأدب والشعر، ومؤتمرات للكتابة والكتّاب، مع ديوان بالانكليزية **«شعراء نهاية القرن»**.

نماذج من أدبها:

I. سين (المرأة، من سيرة ذاتية شعرية):

المرأة هي سين

سين المجذوبة إلى السماء السابقة؟

العائمة بين النجوم؟
الموزّعة أبداً بين الولد والوالد؟
المُعلّقة من شعرها إلى شجرةِ الأم؟
العاشقة صفيرَ الرّيح؟
لقد جاءَها الفهدُ مبشّراً: بكِ توقّفَ الزَّمنُ
وانتهى السّعي والدوارُ،
تعالي!

فَجَرَّتْه إلى الأدغال وقالتْ:
«إذهبْ ولا تخفْ،
أنا أمينةٌ عليك»
وابتلعتْ الغابةُ فَهْدَ سِيْنَ الجميلَ
ضربَه الوحشُ الأعمى على قلبه، فأرداهُ
وحرّرها لتتزوَّجَ الرّيح
لا تُشفقوا على سين
سين المملوكة بأوهام الكواكب
سين التي اتقنت فنَّ الموتِ في الحياة
وتعتبُ يا حبيبُ على سين [...]
لماذا لم تهتك ضلعَها المشاكس بعشقِ ساعديكَ الأميرين؟
... لقد كانت تخونكَ مع المحابر ومسابح الدير
كان الرّاهب الأزليُّ يخطفُها منك كلَّ صباح...».

(موسوعة الأدب الفلسطيني المعاصر، I، صص 176 ـ 177)

II ـ أخبار وفاتي (حزيران 1967):

قطع الصيفُ الماضي آخر عرقٍ من قلبي
أسمعتَ بأخبارِ وفاتي؟
بجنازتي الصامتة الخفِرة؟
المهزلة الكبرى

أنَّ الميت يُدفنُ، يُعلَنُ عنه، يُسَاقُ،

يراهُ الشارعُ محمولاً ويغيبُ في حُفرة

ليت التابوتَ يذوب كقلبي

يتلاشى كالأحلام النضرة

أسمعتَ بموتي؟

ذاك الكأس/ العقربِ،

ذاك الموتِ المشتاقِ إلى الموتِ؟

لا بُدَّ

فناعيكَ رآني أُدْفَنُ إذْ ألقوهُ إلى جنبي.

(م.ن. صص 181 ـ 182)

III ـ رأيتُ ببغدادَ. . .

. . . أحملُ وجهكِ أينما وزّعتني المطاراتُ

لم تعرفيني؟ أنتِ طيّبة، وأنا مثل أهلي:

أحبُّ وأكفرُ

. . . رأيتُ ببغداد وجهي يداورُني

كأنّي الغريبةُ لم ارتكزْ ـ يوم أقلعت عنها ـ عليها

سمعت ببغدادَ صوتي يحاورُني

يتمتمُ، يشتدّ، يُغري ويُنذرُ

صوتي يحاورني

ويُفرِجُ عنّي

رأيت ببغدادَ قبري يغادرني.

(م.ن. ص 180).

IV ـ الخرطوم:

«. . . دخلتُها كما يدخلُ الإنسانُ إلى الحياة

فعشقني قمرُها وسقاني حليبَه الدافىء

وعلَّمني نخيلُها الصَّبْرَ
وتركتُها ولم أخرجْ منها
وها هو حبْلُ السّرةِ ما زال منعقداً
والمائدةُ عامرة بأطايب الرّوح...».

(م.ن. ص 176).

V ـ أنتَ... وأنتِ

«أنتَ جميلٌ وميْتٌ
تغرَّبتَ عني وأمعنتَ في الموت
تعرّيتَ من قبلاتي
... أنتَ جميلٌ وحيّ
... آه تغيّرتَ!
تحرّرتَ مني لتسجن نفسَك بين السراديب...
آهِ تغيّرتَ! أنتَ جميلٌ وميتٌ.

❀ ❀ ❀

«وأنتِ؟ تعلّقتِ مخلبَ نَسْرٍ وطوَّفتِ في الكونْ
ترابُكِ ماءٌ
وأرضُكِ معمورةٌ بالبروق
تجوبينَ بردَ الموانى....
وظلَّكِ يكبرُ في خُطواتكِ،
يصغرُ إذْ تتقلَّصُ عنكِ الثواني
ويمتدُّ بعدَكِ يكبرُ، يصغرُ،
والموتُ يكمنُ بين الموانى...»

(**موسوعة الأدب الفلسطيني**، I. الشعر، صص 182 ـ 184)



ح
أُنسي الحاج، الشاعر الجُوَّاني
(1937 ـ لبنان)

□ مغامرةُ النَّثْرِ شِعْراً:

■ الفتى الآتي من أعالي الصمت في جزّين لبنان (قيتولي ـ بكاسين)، حالماً بثقافة عربيّة جديدة، كان يشهدُ بعضها منبجساً من تحت الحِبْر الذي كان والده الصحافي **لويس الحاج**، يسكبه في جريدة **النهار** منذ نصف قرن ونيِّف. وكما الوالدُ في المهنة، من محرِّر إلى رئيس تحرير في جريدة لبنان الأولى؛ ولكنه في معاشه وشعره أراد لنفسه انفراداً عن كل قطيع. فشكَّل لنفسه بنفسه قطيعة أولى مع الواقع لإنقاذ الذات! في معاشه، لَيْليٌّ يكدح حتى الفجر، ثم بعكس سير الأغلبيّة، يركنُ إلى الصمت مدى النَّهار، ناهضاً من فجره النهاري عند غروب شمسنا. وكأنَّه على وعدٍ ينجزه لمواطنه الشاعر خليل روكز (من وادي الليمون ـ جزين) الذي أسمعنا فرادته الغنائية منذ الخمسينات: «أنا والليل أخوي من البداية... عرايا، لا مرايا، ولا خفايا، ولا حكاية كمشة نُور... من النُّور... جايي»!

وعلى إيقاع ليله العُمْريِّ، الطويل حقاً، غير المخيولِ كليلِ امرىء القيس وسواه راح أُنسي الحاج يبتكر لنفسه بعربيةٍ صقيلةٍ ورهيفةٍ، قصيدة (نثريَّة) موسيقاها في مضمونها، في تعبيرها الشِّعري، في ألق الشّاعر الجوّاني لا في الأصوات والأوزان، ولا في الانفلاش البرَّاني «للشاعر القديم» الذي رغب أُنسيّ في القطع معه.

لنْ... ولَمْ

خرج من بيت أبيه إلى العمل والحب والزواج باكراً، وكذلك خرج من بيت القصيد العربي (النّظْم القديم الذي يبني القصيدة بيتاً بيتاً) و(النّظيم او الشعر الحرّ الذي ينسج القصيدة تفعيلةً، تفعيلة). فبماذا أتى من جديد للشّعْر عبر هذا «النثر» العجيب، المنقطع عن شكليّ الشعر العربي المعاصر، القاطع في الوقت نفسه مع نمط القصيدة النثرية الطويلة، الدّفاقة، كما وضعها **لوتريامون**، الفرنسي، في القرن التاسع عشر؟

في النصف الثاني من القرن العشرين، تفرَّد أُنسي الحاج، قبل العام 1960، تاريخ نشر مجموعته الشعرية الأولى (**لنْ**)، واختطَّ لنفسه شعريّة أو شاعريّة تحملُ ما يعاني جُوّانياً من آلام ومشاعر **وأفكار**. الميزة الأولى لهذا الشاعر المُسلح برفض للحاضر/ المقبل من تعبير أو تفكير جاهز، هي أنّه يطمح بأن تكون الكلمة ـ الجملة ـ القصيدة قادرة على مواصلة الفلسفة او الصوفيّة الحكميّة العميقة. فلم يحظَ شاعرٌ «مُخَالِف» بمثل ما حظيَ به أُنسي الحاج من اعتراضٍ على «شِعره»، ومن اعتراف له بأنَّ الشِّعْرَ لا يفارقه، ولا يكون إلاَّ حيث هو... حتى إن طريقته في العمل وفي العيش، تقدّم نمطاً شعرياً غير مسبوق.

مجموعة «لن» التي نشرتها دار مجلة شعر (1960) وأعادتها المؤسسة الجامعية (مجد، 1982) هي، مع مقدمتها، بيانُ عصْرٍ شعري، بات الآنَ مفتاحاً لعصرٍ شعري عربي قادم: «نَهْرٌ، دون علمي»! هذه الدهشة في «لن» ترتفع بقوة وتمتدُّ في ديوانه الثاني «**الرأس المقطوع**» الذي صدر ايضاً عن «شعر، 1963»، وما زال يُعاد طبعه حتى اليوم.

هو «الرأس المقطوع» فعلاً في الماضي، المعرَّض للقطع في كل آنٍ من آنات الحاضر، الذي يحمله أُنسي الحاج، شيمة كل شاعر مصلوب على صلبان حبّه وتعبه ورجائه: يحمله فوق كتفيه، وفوق الورق والقلم. يحميه برفضٍ قطعي متواصل، بأكثر من «لا» و«لم». يحميه بـ «لَنْ» التي ابتكرها في إعلان نفسه شاعراً، فوق حروف النّصب والجزم، وكل قبيلة التعابير الجاهزة، المسبوقة، الموضوعة لمن «يحملون أسفاراً» ولا يخاطرون بقراءتها أو فهمها.

«لم يذكرْ أنَّه شاشةٌ حمراء
لأنَّ قلب العالمِ أبيضْ.
لم يَقُلْ: إنَّني أسود

من أجلِ الليل حين ترجع العصافير»

(الرأس المقطوع، دار الجديد، 1994، ص 9)

هو (لنْ/ لم): أحمر/ أبيض/ أسود... عصافير، هكذا بعبارة شعر. ناهضة من ورقةِ حِبْره السّري، حبر الشّعر الدافق طازجاً من شلاّلات عيون بكاسين...: «طلعتُ من الصّخورِ وتركتُ الأرضَ لدبابيس الورق» (م.ن. ص 11). وراح يتشرَّد على ينابيع «الحياة المقبلة» (م.ن. ص 47):

«مُنِعَتْ النّساء من الانتحار بالحيّة،

رُميت الرسائل الزّرق بالرصاص، بعدما الحاكمُ محاها.

وفي السّاحة كبتوا النار بالزيزفون، وعند المساءِ لم يبقَ.

نعسَ العالمُ ونام.

خرجَ العاشق من السَّيْف»! إلى أين؟

الخروج الأول... المستمر حتى الخواتم:

■ كان خروجه الأول من «**ماضي الأيام الآتية**» (1965)، إلى صنعة الذّهَب وأفعال الوردة (1970)، حتى جاءت القصيدة العُظمى لأُنسي الحاج: «**الرّسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع**» التي صدرت عن (دار النهار ـ 1975) فيما كانت الحربُ تسنُّ أسنانها للهجوم على الأهل، وكان هو يجدّد الحب لها، ولنا، ولنفسه... ولكل شيء. وحين تكون هي الفيروزة ـ الحبيبة ـ الشاعرة ـ الرسولة من شعرها إلى كل ينابيعها المنظورة والمستوردة، يكون الشّعْر نفسه نهراً دفّاقاً بلا ضِفاف، مُرْسَلاً بلا أراسيل ولا مراسيل، فهو رسول نفسه، ولا قيصرَ في الحبّ بين العاشق والمعشوق. قصيدة إنشادية واحدة، هي أمتع ما سكبه أُنسي الحاج فوق ورق الرّوح... وبعدها هدأ فيه الشّعْر؟ لا، لكنّه هربَ به من الحرب، وراح يهرّبه على أنغام «كلمات» (الصادرة في 3 أجزاء، **النهار**، 1978) ويتوّج تلك المرحلة التأمليّة الفكرية بكتاب «**خواتم**» (دار رياض الريس، بيروت، 1991): **مصير الكلام والصمت** (ص 16):

«يتألّقُ العالم، التكنولوجي، العدَّاد، المنقِّب

يتألَّف العقلُ الرياضيّ في بروده الساحق، جبروته المنتصر، ويدوسني.

«كان لسلطانه أن يكون فَتْحاً حقّاً لو أتمَّ شموله فاستوعبَ قلبي، ولو

لم يسخّر نفسه لطغيانٍ ماديّ وحيد العين،

بنصفِ فهم

ونصفِ سمع

ونصفِ رأس»

«يتألّق ويدوسني أنا المتعامل بالتأمل، المُصَرِّف أفعال الحبّ من أول نظرة.

أنا **الشاعر الجوَّاني**، الملاكُ الماجن، الذي بتجدّد سقوطه تتجدَّد محبّة الله،

أنا **المجانّي**، الرغبويّ، المِتْعَوي الهائم،

الصوفي، الشّبق، الذاتي الهشّ،

أنا المُكوَّنُ من خيوط أحلام

المنسوج بتراثات الوجدان والخيال والنعومة والصلاة والحب ودموع الحنان والكفر واليأس والتمرّد».

ويختم «خواتمه» (ص 200) مدهشاً:

■ «أفظع قصاصٍ هو أن يستيقظ القاتلُ من نومةِ القَتْل.

هو ان تفارقه نعمةُ الطيش ويعود فيشبه ضحيّته...».

وليمة الشِّعْر الكبير:

■ كلّ خوانٍ أو طاولة يعلوها طعام تكون مائدة او مأدبة؛ وكل وليمة تُقام لضيوف الكلام الشعري تكونُ شهادة لتجدّد الثقافات بالمعلومات والأفكار المصوَّرة أو المتجرّدة. أُنسي الحاج، بعد مأدبة أفلاطون الفلسفية، والمائدة القرءآنية المنزَّلة، يقدّم وليمته، متردّداً فيها ما بين الجهل والمعرفة، هائماً في مدى الأطباق الشعرية الأربعة التي يقدّمها تباعاً: «يا شفير هاويتي»؛ «سراح الليل»، «الهارب»، و«الوليمة» (دار رياض الريس، بيروت 1994).

يستهلُّ «الوليمة» بتعريف شعري:

«كان الفجرُ روحَ الليل، والقَمرُ سَهْماً مسموماً

ولما انقشع الجبينُ وتَطَهَّرَ السَّهْمُ، وتحطّمت الدُّنيا».

(الوليمة، ص 13)

وحركة «الوليمة» هي تباعاً من الأدنى إلى الأعلى، ومن الأعلى إلى الأدنى، «أنزل بين النّور والظّلام وقد تعانقتْ في صدري الحياةُ وأشباحها، ومن رأسي إلى رأسي أرتمي ولا تعرفني بعد اليوم عيناي» (م.ن. ص 15).

وفي ختام «الوليمة» (ص 121)، شِعْرٌ في بيانٍ يعيدنا إلى الستينات وكأن «لن» لا تنتهي في قَطْع ماضٍ وحاضر، ولا في قطيعة مع أي مقبل مخيف. فالشعْر عند أُنسي الحاج هو إمكانُ المكان (وجسد الشاعر) في كل زمان ـ بلا زمان:

«تريدون شعراً؟

ومتى كان الشاعر يكتبُ شِعْراً؟

تريدونه في سرّه، في تأليفه؟

تريدون تلك الظلال، وذلك التجديد،

وتريدون الرّموز والأشكال؟

والموسيقى؟ والصوَّر؟

اذهبوا! أخرجوا من هذه الغرفة!..

كان شِعْرٌ، ولم تكنْ عفويّة

وكانت عفويّة، ولم يكن شعرْ

وكان الشعر والعفوية فظَلَّ مكانٌ

مكانٌ إلى الأمام

جائع

جائع، تسمعون، جائع.

... وأصبحتُ الطعام

أصبحتُ طعامَ الحب»!

(الوليمة، ص 121 ـ 122)

كمال يوسف الحاج (1917 ـ 1976)
فلسفة الإبداع اللغوي العربي

رفض فلسفة التنازل:

■ الدكتور كمال يوسف الحاج، المولود سنة 1917 في لبنان، شاءَ له قَدَرُهُ أنْ يقضي شهيداً في عزِّ الحرب على لبنان سنة 1976، في غَفْلةٍ من غفلات الضمير الذي قضَى الأستاذ عمرَه في فلسفة وعيه ومصيره. أكاديمي، إبداعي، من الطراز العلمي الرفيع، دفعته تجاربُه ـ في تحصيل العلم، وفي تعلّم اللغات الأجنبية والتخصص في فرنسا ـ إلى اكتشاف قيمة اللغة العربية، الأُم، لغة الأُمّة أو القومية. فرأى ان اللغة هي نُطق اللسان أو منطقه، وان الوليد «إذا كانت لغته القوميّة هي اللسان العربي بين أهله، إنبغى للعربية ان تظلَّ في مراحل التعليم الأولى، لسانَ كل تعبير عن نشاطاته الجسميّة والقلبيّة والفكرية. القطيعة غير واردة بينهما في التربية الحديثة. والخطأ كلّه في أنْ يأتي مناخ المدرسة منافياً لروح العائلة. ويلٌ لشعبٍ، تربية المدرسة فيه تُغَرِّبُ، وتربيةُ البيت فيه تُشَرِّقُ». (**في فلسفة اللغة**، دار النهار، بيروت 1978، ص 297). هو واضح منذ البداية في خياره الوطني والقومي، في كل أعماله الفكرية، لاسيما في عمله الأبرز حول «**فلسفة اللغة**». وهو وإنْ كان ضحيّةَ انقسام وفتنة، بقيَ مع ذلك متألقاً في فكره وعلمه، دقيقاً في تشخيص بلاءِ لبنان والعالم العربي: «لقد ابتلينا في هذا البلد بجهل فلسفة اللغة. إلى مقدّمات الحضارة الحديثة [. . .] لا أبالغ إذا قلت: **إنَّ معظم مشاكلنا الاجتماعية سببه ذلك التنازل عن واحِدنا الأحد، عن تاريخنا الواحد، عن لساننا الواحد، عن أرضنا الواحدة، عن تراثنا الواحد، عن إرادتنا الواحدة. وليس في**

العالم شعبٌ يريد إدخال عفاف على عفافه. إن كل أُمّة عزيزة الجانب، أبيّة الخلق، ثابتة الإرادة، تقدّم لغتها على لغة سواها. ولا تتناول أشياء الغير إلاّ من بعد أشيائها القوميّة، أي من وراء حدودها وعُوقب على رفضه، بخطفه عند حاجزٍ جبان، وقتله في ليلة من ليالي احتضار لبنان».

■ له خمسة أعمال فلسفية، أولها **فلسفة اللغة (1956)**، وثانيها **«في القومية والإنسانية»** (1957)، وثالثها **من الجوهر إلى الوجود**، ورابعها **«فلسفة الميثاق الوطني»** (1961)، وآخرها **«موجز الفلسفة اللبنانية»** (1974).

I. الترجمة، التعريب، الكتابة:

يرى الدكتور كمال يوسف الحاج في مقدمة **«في فلسفة اللغة»** أن «مَن ترجم زاول اللغة في أمدى شروشها. زاول الفكر في أعاليه. الترجمة اختبار لبديهيّات الفكر الصافي. بها نستشرف رابعة نهاره. وهو الدليل الأقطع إلى ان **اللغة تجربة فلسفية** [...] إذ لا لغة بدون انسان. وكل بحث في الانسان هو اختبار فلسفي خالص [...]. لقد آمنا بأنَّه لا فرقَ بين فكّرَ وعبَّرَ، بين عقلَ ونطقَ. آمنا بأنَّ اللغة أبعد أفعولات الإنسان، فلا مطلب للوجدان المتسامي بمعزل عن حركة اللسان. **إذا انحطّت الكلمات، انحطّت الذهنيّات، وتعطّلت نيّات النَّفْس**. واذا انجلت الذهنيات استقامتْ نيَّاتُ النَّفس. هذا الإيمان هو الذي كتبنا على ذاتنا ان ننشط لأجله». (**فلسفة اللغة**، ص 10). ويكشف ان غاية كتابته هي الذود عن اللغة العربية، ذوداً فلسفياً: «اللغة العربيّة اليوم تختلفُ إنشاء عن اللغة العربية بالأمس. الزمخشرية عَنَسَت. والإفرنقعيَّة شاختْ. ولم يبقَ من التحذلق والتقعّر إلاّ رسوم بالية. هذا رغم أنف المجامع اللغوية المتزمتة التي لا تريد ان تدوّر الزوايا فتلين. إلاّ ان تلك الطواعية، التي بدأت العربية تتخذها بحاجة إلى تعليل. هنا يدخل عمل الفلسفة». (م.ن. ص 11).

وعنده ان الترجمة لا تكون في العربية إلاّ في اتجاه واحد، هو اتجاهها (من الأجنبية إليها) وأن التعريب هو نقل مفردات غريبة إلى اللغة ـ الأُمّ، بلفظها الأعجمي ولكن بحروفٍ عربية: «وقد أثارت هذه المشكلة جدلاً طويلاً، عند العرب، لمعرفة ما اذا كان القرءآن يشتمل على كلمات معرَّبة، فقد جاء قوله: **﴿إنَّا جعلناهُ قرءآناً عربياً﴾** [...]. يتحصّل من هذا أنَّ دخول الأساليب الأعجمية قديم في العربية، يتصل بالعهد الجاهلي والعهد الإسلامي، وهو دليل رحابة صَدْر لاقتبال المفرداتِ الدَّالة على نواحٍ عديدة من الحضارات التي أصبح العربُ فيما

بعد ورثتَها وبُنَاتها [. . .]. قصدنا، إذن، بعد هذا الشاهد ان الترجمة لا تُزاول إلاً في جهة اللغة الأُمّ. أمّا التعريب فيجوز اعتبارُه فرْعاً من فروع الترجمة لا باباً على حدة، لأنَّه، هو أيضاً، في جهة اللغة القومية، لكنْ على طريقةٍ أخرى». (م.ن. صص 179 ـ 180).

لا وهم ان كتاب الحاج هذا هو الأوفى فلسفياً عند عرب القرن العشرين، من حيث إبداعه العلمي على صعيد الكشف عمَّا يسمّيه جوهرية اللغة؛ وانه استفاد، بلا ريب، من أعمال سابقيه القدامى والمعاصرين (**جرجي زيدان***، **زكي الأرسوزي***، الخ).

II ـ نقد مدرسة برغسون «الإرهابية»:

لا يخفي الدكتور الحاج تتلمذه على هنري برغسون، ولا إعجابه بأعماله، لاسيما كتابه الإنشائي الإبداعي، الموسوم بعنوان: **«التطوّر الخلاّق»**؛ ولكنه لا يتوانى عن نقده بقوله (م.ن. ص 39): «لكنَّ المدهشَ حقاً ان يكون برغسون قد شنَّ غاراتٍ عنيفةً على اللغة، وهو الذي عُدَّ من أمضى المفكّرين في أُمّته على بلوغ المعاني. لقد تزعَّم برغسون **المدرسة الإرهابية** التي قال ذووها بأنَّ اللغة لا تعبِّر تماماً عن الوجدان، إذْ هي دونه. نودي ببرغسون فيلسوفاً لتلك المدرسة لأنَّه قال بأنَّ مركب اللغة قاصرٌ عن أن يحوز مبسوط المعاني. المعاني بسيطة جداً، ولها اتصال شديد بعضها ببعض، في حين أنَّه يوجد بين الكلمات «فُرَجٌ وفضاءاتٌ ومسافات». من موقع الإعجاب بهذا الفيلسوف الفرنسي الكبير، قام بتعريب معظم أعماله (مثل رسالة في معطيات الوجدان البديهية) ولكنَّه اختلف معه على صعيد وظيفة اللغة، فهي بنظر الحاج غاية الغايات، مهما توسّلها المتوسّلون، وهي عند برغسون وأمثاله، وسيلة لا غاية. ويختم ملاحظاته حول جوهرية اللغة ونقد فلسفة برغسون: «لا نبالغ إذا قلنا بأنَّ فلسفة برغسون تقود إلى الصمت، بل هي **فلسفة الصَّمْت**. الذي يقوله الفيلسوف بحاجة إلى شرح. والشرح ذاته بحاجةٍ إلى شرح. وشرح الشرح يغمض إذا ما سارع الإنسانُ إلى شرحه. وهكذا، دواليك، حتى يقضي الفيلسوف حتفه، دون ان يصل إلى آخر الشروح. معنى هذا أنَّ الإحساس بالديمومة لا يمكن إطلاقاً نقله إلى الآخرين مهما سما الإنشاء في الأجواء الايحائية». (**فلسفة اللغة**، صص 58 ـ 59).

III ـ نقد ابن خلدون:

«أوّل ما يتبادر إلى الذهن، عند سماع كلمة اللغة، هو ما أسماه ابن خلدون: **قرع الشفتين**. اللغة تحريك شفاه، وإحداث صوت بها، لكن تعريف اللغة، بقرع الشفتين، لا يتّفق مع إجماع الفلاسفة الذين اعتبروها من خصائص الإنسان وحدَه، دون باقي الكائنات. ديكارت لاحظَ الفاصلَ المبرم بين الإنسان والحيوان؛ الحيوان يصوّت، أيضاً، إلاّ أنّه لا يتكلّمَ...

«... لذا نرى العرب يفرّقون بين اللغة واللغو. اللغة كلام يقصد معنى مفيداً. وأمّا اللغو فكلام عن غير رويّة وتفكير. اللغو هو الكلام المُهْمَل. اللغة هي الكلام غير المهمل. اللغة إذن ليست في بدء الشفتين. لكنّها من وراء الشفتين للتعبير عن مقاصد المتكلم. الألفاظ لا تفيد إلاّ اذا نتج عنها تأليف. والتأليف ائتلاف في سبيل الكشف عن الغاية» (م.ن. ص 61 و 63). اللغة، إذن، تكون حيث تكون حياة اجتماعية؛ ولا يكون الانسان وحدّه في حالٍ من الأحوال: فهو دائماً مع غيره أو مع نفسه. «الإنسان بحاجةٍ إلى أن يلفظ نفسه، ويكتب نفسه، ويسمع نفسه، ويقرأ نفسه، وقد أدرك الفكر العربي هذه الحقيقة فجاءت كلمة إنسان في لغتنا مثنى، لا مفرداً، إذْ هي مجموع إنس مرتين. **والحق يُقال إنَّ هذه التسمية تحمل فيها ضرورة الإنسان إلى أن يكون اثنين ليصير واحداً كاملاً**». (في فلسفة اللغة، ص 77).

IV ـ اللغة غاية لا واسطة:

«اللغة، اذن، غاية لا واسطة. لولاها ما بان الإنسان، من باقي الحيوان، إلاّ بتخطيط جسمه، ولولاها ما وجد إلى المعرفة باباً واسعاً. لا نرى عاقلاً يشكّ في انها من مهمات علم الإنسان، في أنها الأسبق إلى منازل ومواقع التعظيم، لا **علمَ إلاّ وهو دليل عليها**، ولا خير إلاّ وهو السبيل إليها. **نقول ما كان شيء، في الوجود، أنورَ فانوساً من اللغة، التي نفثت الحياة في العدم، فأخصب، وضربت السحْرَ في الجهادِ فتحرَّك. لولا اللغة لبقيت اللطيفةُ الانسانية كامنةً محجوبة؛ لاستولى الخفاءُ على قاصيها ودانيها، لعجزت النفس عن ان تنتهي إلى خابية الحق المعتّقة** [...] اللغة التي نعني، تبدأ في الوجدان، وتمر على اللسان، وتنتهي في الخط [...]. إذ **هي وجدان** [...] إذ هي نفس، ذلك لأنها مركوزة في سوس الآدمية. لاحَفتْ الإنسان منذ أن كان، وهي تلاحقُه إلى أن يذوب في الحفرة الباردة» (م.ن. ص 93).

V ـ الهجرة من اللغة ـ الأمّ إلى اللغات الأخرى:

يرى الدكتور الحاج ان الإنسان لا يجيد الإجادة الكاملة إلاّ للغةٍ واحدة: «إذا هجرَها ضعف زخمه فيها، وتحوَّلت طاقته إلى اللغة الثانية. هذا يعني ان لغة أُم واحدة تتسلط بعبقريّتها على اللغات الأخرى التي يتكلّمها الانسان» (ص 125). وينتقد الذين يتمثّلون المثال الجبراني، الذي كان ذا لسانين عربي وانكليزي، فيقول: «إن هذا الاعتراض لا يهدم النظرية التي ندافع عنها. ولا بد من القول، ههنا، إنَّ جبران لم يحكم العربية والانجليزية في آن. عندما كتب العربية كان يجهل الانجليزية. ولما انتقل إلى الانجليزية نقد اللسان العربي كلغة أُم له، ليدوّن في سواه أجمل أفكاره [...]. هذا جبران مُتَلَبْنِن، لا جبران لبناني صرف» (م.ن).

ويؤكّد على ان علماء الاجتماع يعتبرون ان فرض **لغة أجنبية** على شعب ما، هو جريمة خلقية، جريمة تفسيخ إنسانية الإنسان؛ وأنَّ **اللغة القومية** هي لغة الأُمَّة كلها، وهي وحدَها تسمو بالفكر إلى «درجة العبقرية الخالدة». فالذي يتنازل عنها ـ برأي الحاج ـ إنَّما يتنازل عن جوهره في وجوده. «**فلا أُمَّة واعية بدون لغة قومية واحدة**» (م.ن، ص 152). ويوضح (ص 155) مقصود من الأُمَّة الواعية: «هي المنسجمة طبقاتها في بوتقة واحدة. هي التي تدورُ طبقاتها في فلك واحد، يكون وليد ذهنية واحدة وعقلية واحدة وعبقرية واحدة وروح واحدة. [...] لا عجب والحالة هذه ان نرى الشعوب الحاكمة تسارع إلى فرض لغتها على الشعوب المحكومة [...] الاستعمار اللغوي لا يزول ما لم يترك اثراً في اللغتين معاً». (م.ن. صص 155 ـ 156). وينفي وجود ازدواجية بين فصحى وعاميّة: «لا إزدواجية بين عاميّة وفصحى لأنَّهما فصيلتان من لغة واحدة. وكل لغة بشرية تنقسم إلى عاميّة وفصحى، وعليه فإنَّ الفارق بينهما هو فارق فرعي لا جذري. الإزدواجية الحقة هي التي تقوم بين لغتين مختلفتي الروح والعبقرية، بين الفرنسية والعربية، بين الألمانية والتركية...» (م.ن. ص 56). ويضيف (ص 212):

«لا نستطيع ان نقضي على الفصحى في سبيل العاميّة، ولا على العاميّة في سبيل الفصحى؛ كلتاهما، الفصحى والعاميّة من معطيات الوجدان (الوعي) البديهية. **ويقوم خطأ الفئتين المتنازعتين على أنَّهما تميّزان في الطبيعة لا في الدرجة، بين الوجدان واللغة،** على أنَّهما تعتبران اللغة واسطةً لا غايةً، أي شكلاً خارجياً فقط، يمكن استبداله بشكل آخر، دون ان يُمَسّ جوهرُه...».

ويفرّق كمال الحاج بين تيسير الفصحى تربوياً وبين المطلب الفلسفي،

النقيض، الرامي إلى الاستعاضة عنها بلغةٍ أخرى: «التيسير يتناول فروع اللغة، التغيير يتناول أصول اللغة، التي هي أصول الفكر البشري ذاته. طلب التيسير شيء لازم، وهو حاصل بطريقة عفوية. لكن هذا لا يبرّر مناصرة العاميّة على الفصحى» (**فلسفة اللغة**، ص 250). ويختم موقفه النقدي العلمي من هذه المسألة بقوله (ص 253).

«يبقى لمعضلة العاميّة والفصحى وجه سياسي، لا بدّ من التطرّق إليه، بروح علمية خالصة. إنَّ الذين يبشّرون بالعامية يهدفون، من قريب أو بعيد، إلى وضع البلاد العربية في مُناخ سياسي متفسِّخ. العامية اللبنانية تختلف عن العامية المصرية، والعامية المصرية تختلف عن العامية العراقية، والعامية العراقية تختلف عن العاميّة السورية. كل عاميَّة تختلف كل الاختلاف عن عاميّات البلاد العربية. وبذلك تتقطَّع الوشائج اللغوية فيما بين الأقطار، فتتقطع تدريجياً باقي الوشائج الاجتماعية». ويستشهد بنص لطه حسين (**وحدة اللغة العربية**)، مؤيد لرأيه، ويدعو معه إلى التضحية والجهاد في سبيلها، بمقتضى التطوير الطبيعي: «**نحنُ اليوم في اشتباك حضاريّ مع الغرب. من السخف ان لا تشتبك العربيّة مع لغاته. ومتى اجتمعت لغتان في بلد واحد، تأثّرت بعضها ببعض... والعربية اليوم؛ بفضل الاحتكاك الدائم تتغير إلى حد بعيد...**»(**في فلسفة اللغة**، ص 266).

ياسين الحافظ (1930 ـ 1978)
نقد اللاعقلانيّة المهزومة

عَيْنُ العَقْلِ:

إثنان من سورية، جعلتهما عين العقلِ العلمي والنقدي، يغادران مواقعهما السياسية: إلياس مرقص*، الذي انتقل من «النخبة الماركسية» إلى النخبة الجماهيرية العربية، وياسين الحافظ الذي انتقل من نخبة الجماهير المنظمة (البعث) إلى نخبة النخبة، لكنْ مع نزوع خاص إلى عبد الناصر (ونقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية). جمعهما جامع مشترك: نقد اللاعقلانية العربية، كما جمعتهما سورية، والفرنسية، والماركسية وبيروت. كلاهما اعتبر التخلّف العربي ـ او اللاعقلانية ـ سبباً رئيساً لكل هزائم العرب وانتكاساتهم وارتهاناتهم في عصرنا. (راجع: تجربة مجلة **الواقع** مثلاً؛ ومشروع **دار الحقيقة** للنشر في بيروت، ونموذج حزب العمال الثوري العربي الذي آل إلى لا شيء، أخيراً).

■ لياسين الحافظ ترجمات عن الفرنسية (باسمه أو باسم نزيه الحكيم، كما في **ماركسية القرن العشرين**، لروجيه غارودي، دار الآداب)، وله خمسة أعمال أساسية، وضع معظمها في بيروت التي قضى فيها أجمل أيامه وآخرها السوداء حيث غادرها سنة 1978، عن 48 سنة، بعد ولادة على أرض سورية سنة 1930. أعماله هي:

1 ـ حول بعض قضايا **الثورة العربية**؛ دار الحصاد، دمشق، 1997.

2 ـ **اللاعقلانية في السياسة العربية**؛ دار الحصاد، دمشق، ط 2، 1997.

3 ـ التجربة التاريخية الفيتناميّة؛ دار الحصاد، دمشق 1997.

4 ـ الهزيمة والايديولوجية المهزومة؛ معهد الإنماء العربي، بيروت، 1990.

5 ـ في المسألة القومية الديمقراطية؛ معهد الإنماء العربي، بيروت، 1990.

فمَن هو ياسين الحافظ؟

هو المدفوع بالعطش الفاوستي الى المعرفة، يقدّم نفسَه في «سيرة ذاتية إيديو ـ سياسية»، يعلن مرجّحاً ولادته سنة 1930 في دير الزّور على ضفة الفرات السوري، مع مجاورة لصحراء، بل هي «في قلب صحراء». لم يغادرها إلاّ سنة 1949 للدراسة في الجامعة السورية (دمشق). «على الصعيد الايديولوجي، إلى جانب القيم البدوية، كانت الصوفية في شكلها الأكثر انحطاطاً وعامية، تهيمن على عقول الناس» [. . .] والواقع ان الشيخ محمد سعيد العرفي قد لعب دوراً فائق الأهمية في تطور دير الزّور الايديولوجي والسياسي، تمثَّل في نضاله المزدوج **ضد الصوفية** من جهة، ثم في نضاله **ضد الاستعمار الفرنسي** (رغم تحوّله إلى مواقف متعاونة فيما بعد) من جهة أخرى. معه وبعدَه، لم تعد دير الزّور تلك التكية الكبيرة. [. . .] حيث عرفت ولأول مرة بدايات **وعي وطني ـ إسلامي ـ عربي**» (ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجية المهزومة، معهد الإنماء العربي، بيروت 1990، ص 8 ـ 10).

في هذا الاطار الاجتماعي للمعرفة (العائلية والعشائرية والدينية) تكوَّن ياسين الحافظ نفسياً وفكرياً وأخلاقياً. فكان من أوائل المساهمين في الإعداد **لتجارب حزبية** في دير الزّور بعد الحرب العالمية الثانية. والدته أرمنية مسيحية، ذات اضطهادين معاً، كونها امرأة، وغير عربية ولا مسلمة: «ذكرى الاضطهاد المزدوج الذي عانته أُمي تقبع، ولا شك، في أساس **الوعي الديمقراطي** الذي امتلكتُ فيما بعد، بدءاً من الستينات». (م.ن. صص 10 ـ 11).

وبالطبع نشأ ضد التقليد والتخلّف الاجتماعي، باحثاً عن سياسة نهضوية إحيائية او انبعاثية؛ كما اهتزَّ أمام «كارثة فلسطين»؛ وتكوَّنت لديه رؤية سياسية رومانسية: «وفي كل هذه «**الثورة**» التي بها آمنّا، بقي **المجتمع** بمنجاةٍ من النقد، إذْ أُدين السطح السياسي للمجتمع، وتُركت كلّ ميّزاته الأخرى، التي تصوغ وتصنع الحيّز السياسي، بمنجاةٍ من التشكيك والتساؤل. ومضى زمن طويل قبل أن أُدرك أنَّ **المجتمع العربي بالذات هو المهزوم**، وان الخيانة تكمن وتعشّش وتفرّخ في ثنايا هذه البُنى المتيبّسة، المفوّتة، التي للمجتمع العربي». (**الهزيمة**، ص 13).

عليه ذوت وتهاوت «معتقداته اللاهوتية»، فانتقل من اعتقاد إيماني إلى اعتقاد زمني، علماني/ عقلاني، قوامه: الثورة ـ القومية ـ التقدّم ـ الاشتراكية او الشيوعية. وفي دمشق، كان له انفتاح آخر على العقلانية والسياسة والحب، وكان توافق بين قوميته وماركسيته: «ولكنْ كيف ولماذا طردتُ الماركسية، ماركسيتي، المعتقد القومي العربي؟ (. . .) أصبحتُ أرى ان الانقسام السياسي في بلدٍ متخلفٍ ينشد نهضةً حديثة، بين **القومية والشيوعية**، إنما يعبّر عن قُصور في وعي كلا الفريقين، وأنَّه شكل «حديث» من أشكال الانقسام في المجتمعات التقليدية، وأنَّه لا يعبّر بالتالي عن تناقضٍ ذي طابع طبقي ـ مجتمعي، بل هو بالأحرى تناقضٌ يجد أسبابه في «**الايديولوجيا الايديولوجية التي توجهها**». (**الهزيمة**. . . ص 19). أمَّا علاقته بالناصرية فيصفها بكلماتٍ حادة: «**دعم ونقد، ترح ويأس**». وعاش عشية 1967 في باريس لعام واحد: «في الغرب، كنتُ أذهل عندما أرى **قوّة الفرد** وجرأته وثقته بنفسه او تحرّره الكلي من مختلف أشكال الخوف: **هناك الفرد ديك، هنا الفرد دودة**. هناك حبْل سرّة الانسان موصول بالأُلوهة وهنا حبلُه مقطوع بتاتاً، بما هو عَبْد. هناك العنفوان، وهنا الوداعة. هناك بروميثيوسية طاغية وهنا القناعة وراحة البال. هناك **الشك والتساؤل والنقد، وهنا اليقين والتلقين والامتثال**» (**الهزيمة**، ص 28). ومن هناك، عاد إلى بيروت، وهو مسكون بتأثيرات ايديولوجية وسياسية لما يسمّيه «كارثة حزيران»، عاد من السجن (لم يأوني لبنانُ من شبه تشرّد بعد سجنٍ دام تسعة أشهر ونيف فحسب ـ في السجون بخاصة تنكشف البنية السياسية العربية على حقيقتها) بل ايضاً لم ألبثْ، بعد إحساس عابر بالغربة، ان شعرت بدفءٍ افتقدته منذ زمن [. . .]. أكثر من ذلك، بفضل لبنان، أصبحت على اتصال حميم بالثقافة الحديثة. . .» (م. ن. ص 36).

صعوده إلى الجلجلة:

■ سنة 1981، قدّم زميله **إلياس مرقص** لكتابه (**في المسألة القومية الديمقراطية، صص 5 ـ 12**): «**هذا التعريف ذو طابع شخصيّ. لقد بدأت صلتي بياسين الحافظ قوية وبلا مقدّمات في خريف 1953، ولم تنته بوفاته في خريف 1978**». «**ياسين الحافظ في السياسة وياسين الحافظ في الأحزاب والتيّارات، ملتزم بالحركة السياسية المنظمة: البعث، الشيوعي السوري، التيّار الناصري** [. . .] منذ اول شبابه في دير الزور وفي جامعة دمشق، برز كبعثيّ، برز كشيوعيّ، قاد نضالاتٍ طلاّبية فلاحية [. . .] حياتُه كانت جهاداً (ومعاناة دائمة من الناحية

المادية: عيش وأيضاً سجن وهجرة) دربُه كان صعوداً. كان إلى الجلجلة. هذا قدره. ليس مُتاحاً لمناضلٍ ألاّ يكون قدره هكذا [. . .] ياسين الحافظ قدوة، سيرته الذاتية نموذج، طريقه مثالٌ ومعنى. لقد واكبَ النهوض الكبير في تاريخ هذه الأُمَّة العربية، وقاوم الانتكاسَ والسقوط».

نماذج من أفكاره:

I ـ اللاعقلانية أم الخطأ؟

«لماذا لم نمارس بعدُ، السياسة، على الصعيد الداخلي؟

وعلى الصعيد الخارجي، لماذا نفتقر **إلى سياسة عقلانية**، أي سياسة تلبِّي موضوعياً المصلحة القومية؟ وبالتالي، لماذا لم نستطع أن نبني حتى الآن **الدولة العصرية**؟ لماذا ما زال الطابع التقليدي غالباً في هذه النسبة او تلك على تكوين الدولة العربية، رغم تنوّع أغلفتها الخارجية واختلاف اتجاهاتها السياسية والاجتماعية؟

[. . .] إنَّ تأخر السياسة العربية ذو طابع شمولي، أي أنَّه لا يقتصر على **الأقليات العربية الحاكمة**، ولا ينحصر في إطار **اليمين العربي**، بل يتعدّى ذلكَ إلى **البنية السياسية العربية** في دوائرها ومستوياتها كافّةً. لا شكّ ان اليمين العربي، بحكم موقعه الطبقي وبحكم تشرّبه بالأيديولوجيا التقليدية هو الكتلة الأشدّ تأخراً في البنية السياسية العربية، لكن اذا حكّمنا مقاييس السياسة الحديثة [. . .] فلن تفلت الكتلة الأساسية من **اليسار العربي** من دائرة التأخر، رغم كل نواياه الذاتية في الالتزام بالمصلحة القومية ومصالح الجماهير الشعبية، ورغم انتمائه إلى أيديولوجيا حديثة [. . .] يقيناً ان **احتمالات الخطأ** قائمة حتى بالنسبة إلى السياسات العقلانية [. . .]. بيد انه اذا كان الخطأ احتمالاً في السياسة العصرية، فإنَّ السقطة تشكّل قرحة السياسة التقليدية بخاصة في مواجهتها العالم الحديث». (**اللاعقلانية**، صص 16 ـ 21).

II ـ جذور فكرية للهزيمة: (طبعاً يقصد الهزيمة العسكرية لحرب لم تقع في 5/ 6/ 1967) وهو مأخوذ، كسواه، بتعميمها الرومانسي على الأُمَّة كلِّها. . . وهنا مسوّغاته لذلك: «ومنذ **الجبرتي**، مروراً بمحمّد عبده، وصولاً إلى الدكتور حسن صعب (أحد المشاركين في ملتقى بنغازي سنة 1973، حول معركة التحرير)، والعرب ما زالوا يطرحون السؤال نفسه ويجيبون عنه الجوابَ نفسه. ولكنْ، لا حل؛ وجزمة الاستعمار مستمرة تهرس أنوفنا منذ ذلك اليوم وحتى اليوم [. . .].

«منذ الجبرتي ونحن نركض وراء **التقنولوجيا**. ولكن يبدو واضحاً اننا لم ندركها. وأحد أدلة ذلك الآلام والحرقة التي رأيناها على وجه الدكتور صعب عندما كان يتحدّث عن التقنولوجيا. تلك سذاجتنا. لماذا؟ التقنولوجيا الحديثة ليست سوى ثمرة من ثمرات التراث الغربي، هي الجانب التقني في بنيانٍ واحدٍ متكامل يتطوّر منذ خمسة قرون. لذا، فإنَّ استيعاب التقنولوجيا الحديثة إنَّما يقتضي ان نستوعب المقدمة والأرضية الثقافية لهذا التراث». (**الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، صص 166 ـ 1968).

III ـ اللغة والتقدّم:

«. . . في عصور الانحطاط العربية، انحطت بدورها اللغة العربية.

وبالمقابل، مع تقدّم الحضارة العربية، باحتكاكها بالحضاراتِ الأخرى الذي وصل إلى ذروته في عصر **المأمون**، أخصبت اللغة العربية، لانتْ، طوّعت واستوعبَتْ مفرداتٍ لا حصرَ لها من لغات أخرى. إلاَّ ان هذه الواقعة ـ واقعة ارتباط تطوّر وتقدّم اللغة بتطور وتقدّم المجتمع اللغة التي يتعلمها التلامذة عن عصور سالفة ـ سرعانَ ما تُموَّه او تسقط عندما تنطرح مشكلة اللغة العربية الحديثة، حيث تعاني حصاراً مزدوجاً:

حصار العلوم العربية وتطوّرها المذهل وما يقتضيه من أدوات لغوية،

وحصار الانفصام بين اللغة العربية الفصحى وبين اللغة العربية المحكية وما يفرض هذا الانفصام من ازدواجية في اللغة؛ انفصام يُفقر من جهةٍ الفصحى عندما لا يوصلها بنسغ اللغة المحكية، الحيّ، الدّفاق، الحارّ والمتطور؛ ويمنع من جهة أخرى، عقلنة وتقعيد اللغة المحكية وصهرها قومياً، أي جعلها ترتفع من المحلِّي إلى القومي. . .». (**في المسألة القومية الديمقراطية**، ص 200).

خليل حاوي: شَاعِرُ العِزِّ
(1919 ـ 1982)

I ـ ملحمة الكون:

■ قُدَّ من صَخْرٍ أو من شِعْرٍ، هذا الشاعر الحاوي الذي حَصَرَتْهُ حاويتُهُ الحيوية بين طلقتين: طلقة الأم في بلدة (الشوير) سنة 1919، يوم 31 كانون الأول (ديسمبر) والحرب العالمية الأولى على انتهاء؛ وطلقة بندقيته على جسده في بيروت يوم 6/ 6/ 1982 بداية العدوان الإسرائيلي الكبير على لبنان وعرُوبته. الحقيقة أنَّ خليل حاوي، الذي جاء ليحتوي كونَه، لا ليُحتَوى فيه، كما ظنَّ عارفوه، من نساءٍ وشعراء وساسة أو حزبيين، لم يولد في الشوير ـ بلدة أجداده وأهله ومسرح عمله وشعره ـ بل وُلِدَ في قرية «الهُوِيّة» من جبل العرب (الدروز) في سورية، حيث كان يعمل والدُه عمّاراً، كما هو شأن معظم أهالي الشوير. وفي العام 1925، أُدخل خليل حاوي إلى مدرسة الشوير (أو ضهور الشوير)؛ ثم نُقل إلى اليسوعية فيها عام 1928. وكان مأخوذاً بكونِهِ القرويِّ، المفعم بالشِّعر العاميّ والفصيح، وبالعمّارين الماهرين والحدّادين والنجّارين. فعاش بين ورشتين، ورشة الصَّخْر، وورشة الحِبْر. ومارس المهنتين بلا تردّد. بدأ شعرُه زجلياً، وانتهى فصيحاً؛ ولكنْ منْ دون انقطاع الشّاعر نفسه عن ترديد الشعر الزجلي اللبناني أو الشامي، حتى آخر أيامه، نشر بعضاً من زجله في مجلة «العرائس». فيلسوف في ثياب فلاّح عمّار؛ ثوري بطبعه، علماني مدني؛ قويم (أرثوذكسي) وقومي (سوري، ثم عربي وعروبي حتى النهاية). عين النّاقد لا تفارقُ، عندَه، عينَ المُبدع. قال عنه أستاذه ريتشارد سكوت أنّه «لم يقع على تلميذٍ فهم **كانط**، كما فهمه خليل». نقلَ

الفلسفة إلى الشعر، وطوَّر الحداثة الشعرية العربية، تحت مظلّة عمالقتها الجدد: السيّاب*، أدونيس*، صلاح عبد الصبور*، الخ. ومن الدُّنيا ـ أو الأدنى ـ نهض خليل إلى الكون، عبر مطلّ بلدته الذي لا يضاهيه «مُنَاخ» آخر:

«دون مَطلي ترتمي مدينةُ العناكبْ

وترتمي المناصبْ».

انقطع عن العلم والدراسة حيْناً طويلاً من عمره، ليسدّ بالعمل مسدَّ الوالد الراحل، وليقوم أباً على أم وأخوة. . . وفي سياق تلك الحياة الكدحيّة كان الحاوي جبرانياً رومانسياً ـ ثورياً، يرغب في اكتشاف جذور كل شيء من (كانَ) إلى (الآن). بدلاً من «حفّار القبور» الجبراني، ابتدع حاوي شخصية (العازر) بوصفه حفّار قرار:

«عَمِّقْ الحُفْرَةَ يا حفَّار

عمّقها لقاعٍ، لا قرارْ

يرتمي خلفَ مدار الشمس

ليلاً من رمادْ

وبقايا نجمة مدفونة خلفَ المدّار».

II ـ رحلة في أربعة اتجاهات:

■ حياة حاوي، شيمة شعره، تكتظّ بالرموز ومغاليقها، وغياهبها. ولكنَّ أربع محطّات في حياته تختصر اتجاهاتها التي لا تحتويها دائرة واحدة، ضيقة، بين الشّوير وبيروت ولندن.

1 ـ المرأة:

■ لم يتزوج خليل حاوي، ولكنّه أحبَّ المرأةَ، شَخْصاً ساحراً، باهراً، من الأُم إلى الصديقة والرفيقة، الصاحبة والحبيبة. اتخذت المرأة في حياته صورةَ (المستحيل) الذي لا يُنال إلاَّ بقدْر التحوُّل إليه ـ التحوّل معه وفيه ـ وهذا ما كان خارج إرادته. عرف الأولى في بيروت (البسطة)، وربما اصطدم مع (عفاف بيضون) بما اصطدم به زعيمُه انطون سعادة* (1904 ـ 1949) مع إدڤيك جريديني، حيث تحول الطائفية دون العلمانية، ويحول ذلك دون زواج مسيحي ومسلمة. وفي ما وراء ذلك، رفيفٌ على امرأة أخرى، الأديبة العراقية (ديزي الأمير). (را: رسائل حب، من انطون سعادة إلى ادڤيك، بيروت 1998).

2 ـ الحزب:

■ سنة 1934، مراهقاً رومانسياً، ثائراً، انتمى خليل حاوي إلى انطون سعادة، إبن الشوير الذي يكبره بخمس عشرة سنة، والذي قدّم نفسه، بعد انهيار الأمبراطورية العثمانية مؤسساً نهضوياً لأُمَّة سورية، قومية ـ اجتماعية، علمانية، روحانية، عريقة في التاريخ عراقة بلاد الشام (أو سورية الكبرى). لكنَّ الشاعر الذي رافق الحزب السوري القومي الاجتماعي حتى إعدام زعيمه سنة 1949، في بيروت، «تركَ الحزبَ وبقي فيه سعادة»، كما هو حال أدونيس (**قالت الأرض**، سعادة، 1954). هنا تحوّل الزعيم في أناشيد حاوي الشعرية إلى بطل قومي، فارس نهضوي ـ حضاري، منقذ؛ هاجسه الأكبر **الوحدة العربية**، وعنده أن «معنى الخلود من معنى الحياة» «ومعنى المذاهب والأديان من معنى القومية». المسألة كلها مسألة وجود قومي، لا مسألة حدود بين ثقافات او ديانات.

3 ـ الجامعة:

■ درس خليل حاوي في الجامعة الأميركية، حيث استأنف علومه الدراسية سنة 1946، بعد الحرب العالمية الثانية، وفي عزّ الصراع العربي ـ الصهيوني، وانطلاق الحركات القومية، السورية والعربية، من قلب بيروت وجامعاتها ومدارسها. سنة 1947، تواصل مع الزعيم سعادة، هو وجيلٌ من مثقفي القومية؛ وتابع الاستماع إلى «محاضراته العشر». وبعد ذلك كانت له منحة للدكتوراه في جامعة كمبريدج، حيث وضع بالانكليزية أطروحة مهمّة عن جبران (سيرته، شخصيّته وآثاره، 1972). وعاد إلى الجامعة الأميركية أستاذاً هذه المرة، وظلَّ فيها حتى النهاية.

4 ـ الشعر (والانتحار):

■ هل يقترن الشّعْر بالانتحار في سيرة خليل حاوي؟ هو شاعرُ العزّ القومي، شهد هزائم، نكباتٍ ونكسات، للأُمَّة التي صارت أُمَّه وحلمه وهمَّه الأخير. وتصوّر أنه بجسده وكدحه وعلمه وشعره هو «جسر» عبور لهذه الأُمَّة المتجدّدة في جذورها. ظنَّ أنَّه «جسر وطيد» «للشرق الجديد»، فإذا به يصطدم بكارثة فلسطين القومية سنة 1948، ثم بإعدام الزعيم (1949) وحرب السويس (1956) والانفصال (1961) وفشل الانقلاب القومي في بيروت (1/ 1/ 1962)، ثم هزيمة 1967، وعدوان اسرائيل 1978 و 1982. إنَّ شاعراً له أعماله (النّاي والريح، 1960؛ **نهر الرّماد**، 1961؛ **بيادر الجوع**، 1965؛ **الرَّعد الجريح**، **ومن جحيم الكوميديا** سنة 1979، وقصيدة **مناخ** التي ألقاها سنة 1978 في مربد

العراق) حمل في داخله بذرة موته او انتحاره كوسيلة لإنبعاثه: «طوَّفَ مع «يوليس» في المجهول، ومع «فاوست» ضحَّى بروحه ليفتدي المعرفة، ثم انتهى إلى اليأس من العلم في هذا العصر» (**النّاي والريح**، ط 3، دار الطليعة، 1962، ص 9). فمن إعدام سعادة إلى موت الشاعر بدر شاكر السيّاب الذي عرفه خليل في بيروت سنة 1962، وتعاطف معه كثيراً، وصولاً إلى **اتحاد الكتّاب اللبنانيين** الذي شارك فيه بادىء الأمر عضواً، ثم مسؤولاً في الهيئة الإدارية وانقطع عن متابعة نشاطه فيه «حتى يتفرّغ للشعر» كما قال لنا يوم ذهبنا وفداً أدبياً لزيارته في بيته (شارع المكحول ـ بيروت)، كان خليل حاوي يحلم بانتقاله من جسده الهازل، فحاول بالحبوب انتحاراً سنة 1981، ولكنَّه أفشل. ثم امتشق بندقيّة صيده وأعلن موته برصاصة واحدة غداة الهجوم الاسرائيلي على لبنان تحت أنظار الأُمَّة وشاعرها... فأعلن بموته الانتحاري «**هزيمة شاعر وأُمَّة**».

III ـ نماذج من شعره:

خليل حاوي لا يُحتوى شعره الفلسفي، ولا يختصر، فكلّه ذرى، وأعلاها «**نهر الرّماد**». هنا ألوان من أناشيده المسكونة بأحلامه العميقة:

توأمان

ـ قابعٌ في مطرحي من ألفِ ألفِ
قابعٌ في ضفّة «الكنج» العريقْ
طُرُقاتُ الأرضِ مهما تتناءَى
عند بابي تنتهي كلُّ طريقْ
وبكوخي يستريحُ التوأمانِ
الله، والدَّهْرُ السحيق»

(نهرُ الرّماد، ص 14 ـ 15)

خَلّني

خلّني أمضي إلى ما لستُ أدري
لن تغاويني المواني النائياتْ
بعضها طينٌ محمّى، بعضها طينٌ موَاتْ
آهِ كم أُحرقتُ في الطينِ المُحَمَّى

آهِ كم مُتُّ مع الطين المُوَات!

(م. ن. ص 18)

يدي ووجهي

... ويدي تمسكُ في خذلانها

خنجرَ الغدْر وسُمَّ الانتحار،

رُدَّ لي يا صُبْحُ وجهي المُستعار

رُدَّ لي، لا، أي وجهٍ

وجحيمي في دمي، كيف الفرار؟

(م. ن. ص 27)

آخر ليلة

... ليلة تمضي، وماذا بعدَها قُلْ لي؟

جبانٌ أنتَ، قُلْ: «آخرُ ليله»

لا تُهدهدْ وجعي، كفَّاكَ من صَخْرٍ

وفي عينيكَ أعيادٌ ذليله

... آهِ لا! «الحبُّ يمحو البُعْدَ...»

(م. ن. ص 53)

السجن الواحد

مرارةٌ وعارْ

تفلٌ بلا طعمٍ... بقايا الحب، تفلُ الحقد في القرار.

وكيف أصبحنا عدوّين، وجسم واحد يضمّنا، نفاق

كلٌ يعاني سجنَه، جحيمَهُ، في غمرة العناق

(م. ن. ص 60)

كيف؟

كيفَ تخضرُّ خيوطُ العنكبوتْ

تتشهّى عودةً للموتِ في دُنيا تموت؟

(م. ن. ص 76)

الشّاعر

مُهرِّجٌ حزينْ

وساحرٌ يموِّه الأشياءَ في العيون

(النّاي والريح، ص 16)

الورق العتيق

أيصحُ عبْرَ البَحْرِ تفسيخ المياه؟

(النّاي والريح، ص 34)

. . . بيني وبين الباب صحراء من الورق العتيق وخلفها

وادٍ من الورق العتيق وخلفها عمرٌ من الورق العتيق

(م.ن. ص 39 ـ 40)

شاعرُ العزّ تخطّى موتنا اليومي بموته الأفجع، لعلَّ الفاجعة التي عاشها جيلنا في القرن العشرين تكون مدخلاً الى صورة جديدة للأُمَّة الكبرى.

محمّد عزيز الحبابي (1922 ـ 1993)
فلسفة «جيل الظمأ» والشخصانية...

حياته وجوائزه وتقديراته:

وُلِدَ محمد عزيز الحبابي سنة 1922 في فاس (المغرب)، ودرس في مصر حتى نال شهادة الماجستير؛ ثم تابع في فرنسا حيث نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة. كتب بالعربية وبالفرنسية على السّواء، مؤسساً للأدب وللفلسفة في المغرب العربي، فلسفة «**جيل الظمأ**» والشخصانية الواقعية/ والإسلامية. مارس التدريس الجامعيّ، فتولّى عمادة كلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة الرّباط، كما كان عضواً ناشطاً في عدَّة آكاديميّات (آكاديمية المملكة المغربية، آكاديمية البحر المتوسط، والآكاديمية الدولية لفلسفة الفنون)؛ وكان عضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية (القاهرة).

■ على الصعيد الأدبي، لقِّب سنة 1982 بلقب «**أمير القصّة**»؛ ونال على أعماله الأدبية والفلسفية (البالغ عددها 29 عملاً)، جوائز«منها: الجائزة الدولية/ باريس (1955)، وجائزة المغرب الأولى في الآداب (1959)، والفلسفة (1966)؛ ونال، فوق ذلك، وسام العرش (رتبة ضابط) ووسام النّخل الآكاديمي (باريس) والميدالية الذهبية الايطالية (1969) وجائزة البحر المتوسط.

■ حظيت أعماله الأدبية والفلسفية بعدّة دراسات، بالعربية والانكليزية والفرنسية، نذكرُ منها للمثال:

ـ لجنة الترشيح لجائزة نوبل: **محمد عزيز الحبابي** الانسان والأعمال (جزءان، 1990).

ـ مجموعة من الباحثين: **محمد عزيز الحبابي** (كلية الآداب/ فاس 1990).

ـ مجموعة من المؤلفين: **مدخل إلى أعمال الحبابي الأدبية والفلسفية**، (مطبعة النجاح ـ الدار البيضاء 1986).

ـ ريتشارد ماكارثي: **ظمأ الأجيال الصاعدة** (اكسفورد/ انكلترا).

ـ سيجريد هونكه: **محمد عزيز الحبابي**، فيلسوف وشاعر وطني (بون/ ألمانيا).

ـ اسماعيل حقي حكيم: **الشخصانية الإسلامية** لمحمد ع. الحبابي (أنقرة/ تركيا).

ـ آني سيرسيسنين: محمد عزيز الحبابي **الأمل الشارد** (زغرب/ يوغسلافيا).

تُوفي الحبابي سنة 1933، مخلِّفاً وراءه الأعمال التالية.

أعمال محمّد عزيز الحبابي

■ بلغت أعماله 29 كتاباً، منها 17 بالفرنسية و 12 بالعربية، وهي موزعة على الأنواع التعبيرية التالية:

دراسات	13
شعر	09
رواية	03
قصص	01
معجم (المعين)	01
اختيارات	01
سيناريو	01

I ـ الدارس:

■ تقوم شهرة الدكتور محمد عزيز الحبابي، العربية والعالمية، على دراساته الفلسفية والأدبية في المقام الأول، والمؤسف هو ان الدراسات عنه بالفرنسية نادرة إن لم تكن منعدمة، وذلك على الرغم من كتابته الأساسية والأكثرية بالفرنسية. فدراسته الأولى بالعربية ولكنَّ أكثر دراساته وأشعاره بالفرنسية.

1 ـ **مفكّرو الإسلام**، دراسته الأولى، نشرها سنة 1945.

2 ـ **من الكائن إلى الشخص**، بحث فلسفي، نشره الحبابي سنة 1962.

3 ـ **الشخصانية الإسلامية**، دراسة بالعربية نشرها سنة 1966، ثم بالفرنسية سنة 1967؛ شكّلت مرجعاً ثميناً لفهم العمق الفلسفي للإسلام، المُعقلن عبر الانتقال المستمر من فكرة (**الكائن**) أو الوجود إلى فكرة (**الشخص**) أو الإنسان/ الفرد.

4 ـ **من المنغلق إلى المنفتح**، دراسة فلسفية/ أدبية، وضعها بالفرنسية سنة 1971، وظهرت بالعربية سنة 1987 (تعريب د. محمد برادة).

5 ـ **مستقبل شبيبتنا المغربيّة في أفق الثمانينات**، دراسة بالفرنسية، (عرّبها د. محمد برادة ـ وهو ناقد ومعرّب مغربي، رئيس اتحاد الكتّاب في المغرب، قصاص وروائي).

6 ـ **إفلاس الحضارة**، (بالعربية).

7 ـ **أحريّات أم تحرُّر؟** (بالفرنسية).

8 ـ **من الحريات إلى التحرُّر** (بالعربية).

9 ـ **ابن خلدون معاصراً** (بالفرنسية؛ تعريب فاطمة الحبابي).

10 ـ **أزمة القيم** (بالفرنسية، 1987).

11 ـ **في الشخصيات الواقعية** (بالفرنسية، 1988).

12 ـ **ورقات عن فلسفات إسلامية** (بالعربية، 1988).

13 ـ **إبن خلدون** (بالفرنسية).

II ـ الشاعر:

المفكّر، الفيلسوف، الأستاذ الجامعي، الإسلامي، العربي... يبحث عن شخصه في الشاعر. فيولي للشعر الأهمية الثانية في عدد أعماله، والمرتبة الزمانية الثانية من حيث نشر أعماله:

1 ـ **بؤس وضياء**، مجموعته الشعرية الأولى، سنة 1962 (بالعربية).

2 ـ **أغاني الأمل**، (بالفرنسية).

3 ـ **الأعمال الشعرية** (بالفرنسية، 1987).

4 ـ **عادل**، (بالفرنسية).

5 ـ **الأول رغم الموت** (بالفرنسية، 1988).

6 ـ **يتيم تحت الصفر** (بالعربية، 1989).

7 ـ **صوتي يبحث عن طريقة** (بالفرنسية).

8 ـ **آلام بإيقاع، ديوان للشعر العربي والبربري،** (بالفرنسية).

9 ـ **ثمل بالبراءة،** (بالفرنسية).

III ـ الروائي والقاصّ:

■ في الستينات، نشر **مطاع صفدي** (دمشق ـ 1929) في بيروت رواية (جيل القدر، 1961)؛ ثم رواية **ثائر محترف**، 1961، واكتفى!)، غير ان الحبابي تابع الفلسفة والشعر، والرواية والقصة، على النحو التالي:

1967: رواية «**جيل الظمأ**».

1969: قصص «**العضّ على الحديد**».

1974: رواية «**إكسير الحياة**».

1984: ورواية «**الأمل الشارد**»، بالفرنسية.

IV ـ المتنوّع:

■ وضع الدكتور محمد عزيز الحبابي عملاً وحيداً يمتُّ مباشرةً إلى اختصاصه الفلسفي الآكاديمي، بعنوان: «**المعين في المصطلحات الفلسفية والعلوم الإنسانية**»، وذلك بالعربية والفرنسية والانكليزية.

كما جمع بالعربية «**مختارات من الشعر العربي**» و«**البربري**»، (بالبربرية او الأمازيغيّة طبعاً)، وانطلق منها للديوان المذكور آنفاً (بالفرنسية). ولم ينس أن يخاطر بوضع سيناريو، بالفرنسية، عنوانه «الضائعون».

نموذج من كتابته الفلسفية:

■ «الشخصانية».

«نسق فلسفي يتمحور حول الشخص، ينزع الى التأنسن، فالجنس البشري وحده يصنع التاريخ، لأنه يسهم ويشعر انه يسهم في حياة مجتمعية ويصارع مجاهيل الطبيعة وظاهراتها ليسيطر عليها، فينتزع منها الألفاظ [. . .].

«فهناك جملة مفاهيم ثلاثة، منها، وحولها يُنْسَجُ النَّسَقُ الشخصاني:

ـ **كائن**: إنَّه المعطى الخام الذي يحلُّ بالعالم، فيلتقطه المجتمع.

ـ يبدأ **التشخصن**، أي الانتقال من الكينونة إلى الشخص، ويستمر كل الحياة.

ـ الهدف الأعلى **للتشخصن** هو تحقيق الانسان.

■ «فالتشخيص تأطير تاريخي ومجتمعي للكائن، وهو يتطور من شخصية إلى أخرى، ويجمع بين شخصيتين او أكثر حيناً؛ ويُعارض بشخصيةٍ، أو أكثر، حيناً؛ ومجموع شخصيات أيِّ فردٍ تُكوِّنُ شخصَهُ أو ذاته». (محمد عزيز الحبابي، **الشخصانية**، مادة فلسفية في **الموسوعة الفلسفية العربية**، م 2، معهد الانماء العربي، ط 1، 1988، صص 793 ـ 805).

أمَّا أعلام هذه الفلسفة وروّادها، فيذكر منهم الحبابي: عمانوئيل مونييه، وبالانديه، (مع سقراط وأفلاطون) وبويس؛ لايبنيتز؛ فالقرءآن وبعض فلاسفة الإسلام (ابن رشد) وصولاً إلى فلاسفة الحاضر: رينيه لوسين، **بردیائیف، جان لاكروا، رنوڤييه** (الشخصانية هي الانتقادية الحديثة).

رهان الحبابي هو على «**اكتشاف شخص بلا قناع**»، وعلى جعل الواقعية معبراً للوصل والتعارف بين الشخصانية الإسلامية (الحضارية) والشخصانية المسيحية (الفلسفية): «**إنَّ مشكلة التواصل هذه هي أساس في كل فلسفة شخصانية. فمذهب رونوڤييه اتجاه تعدّدي، لا شخصاني، إذ لا يكفي أنْ نقرّ بأنَّ الأشخاص، وبصفة عامة ما في الكون من موجودات يختلفون أصلاً، وانهم لا ينحدرون من جوهر أوحد ليتضح لنا كيف يحصل التواصل بين الذوات الشاعرة، في عالم تتواجد فيه الكائنات المختلفة...**». (م.ن. ص 803).

إميل حبيبي (1919 ـ 1997)
عُنفُ الخَيالِ المُقاوِم

■ وُلِدَ إميل حبيبي في حيفا سنة 1919، ولم يغادرها عندما قامت «دولة» الكيان الصهيوني سنة 1948. فشاركَ في تأسيس الحزب الشيوعي الإسرائيلي، (راكاح) المكوَّن من عرب ويهود، ورأسَ تحرير جريدة «الإتحاد»؛ كما فاز بالنيابة عن حزبه لثلاث دورات. تُوفي سنة 1997 في حيفا، بعدما مارس مهنة الكتابة والسياسة. صدرتْ معظم أعماله عن دار الاتحاد في حيفا، وبعضها صدر في بيروت ـ السبعينات. وعنه كتبَ سعيد علّوش دراسةً بعنوان: «**عُنف المخيَّل في أعمال إميل حبيبي**» (المغرب، 1986). وإذا كان ثمة خلاف ايديولوجي حول شخصه ودوره السياسي (عربي ـ اسرائيلي)، فإنَّ شخصيَّته الأدبيّة الفذَّة وموقعه في الأدب العربي الفلسطيني لا يرقى إليهما شكٌّ. فقد جمع في أعماله من قصص وروايات ومسرحيَّات: «عُنْف الخيال المُقَاوِم».

☐ أعماله:

يمتاز أدبُه بالنقد والطرافة والسخرية، الضاحكة من الواقع القاهر. وهو يقعُ في ثلاثة أنواع أو ألوان تعبيرية:

I ـ أدبه القصصي:

له ثلاثة أعمال قصصية، متفاوتة الأهمية ومتباعدة نسبياً في الزَّمان، لكنها مشتركة من حيث المكان. فقد نشر سنة 1954 مجموعته القصصية الأولى بعنوان: «**بوّابة مندلباوم**»؛ وفي سنة 1963، أصدر المجموعة الثانية «**النُّورية**»؛ وختمها سنة

1967 بمجموعة: «مرثيَّة السلطعون» (أو السرطان).

بهذه المجموعات الثلاثة، شكَّل إميل حبيبي ظاهرةً جديدة في الأدب العربي الفلسطيني الملتزم بحقوق الإنسان وبقيم التحرّر الوطني والتقدّم الإنساني في السلم والمساواة بين الأفراد، وبين الشعوف كافَّة.

II ـ أدبه المسرحي:

يقوم نتاجه المسرحي على مسرحيّتين: الأولى، «**قدر الدنيا**»، صدرت سنة 1962؛ والثانية، صدرت سنة 1980، واشتهرت في بيروت وسواها: «الكع بن لكع».

III ـ أدبُه الروائي:

عليه تنطوي شهرةُ الكاتب إميل حبيبي، إذْ ذاعتْ رواياته خارج فلسطين المحتلة، بعد نكسة 1967 العسكرية، فبدَتْ الثقافةُ العربية طريقاً للمقاومة حتى السياسة.

ما بين 1969 و 1991 صدرت رواياته الأربع:

1969: **سداسيّة الأيّام الستة.**

1974: **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النَّحس المتشائل.**

1985: **أخطيّة.**

1991: **سرايا بنت الغول.**

■ يتوزع إميل حبيبي بين سلوك سياسي، سقفه حقوق الانسان العربي الفلسطيني في دولة تحتله وتقهره، وبين صنعةٍ أدبية قوامها الإلتزام بهذه الحقوق، والسعي من وراء التناقض لإبقاء الهوية الفلسطينية ممكنةً ومميَّزة داخل إسرائيل وفي الأراضي المحتلة، ناهيك عن الشتات الفلسطيني. حين قرأناه في السبعينات إكتشفنا هذا الإزدواج في شخص الفلسطيني العربي (الإسرائيلي) وهذا التناقض الكبير بين واقعه والخيال الذي به يقاوم خصومَه وأعداءَه. وفي بوخارست، سنة 1985، كان يعلن إميل حبيبي في (**الجديد**): أنَّ قضايا الشعوب، وفي رأسها قضيّة الشعب العربي الفلسطيني، تستلزم نظرة إنسانية وسلمية جديدة، تستلزم سياسة أكثر إنسانية وأكثر ديمقراطية واشتراكية تتيح للشعوب وللأقليّات فرص تعايش أفضل.

حاول إميل حبيبي، قدرَ المستطاع، إقامة توازنات في شخصه بين الأديب

والسياسي. وعنده ان قضية الانسان الفلسطيني كقضية تحرّر وطني، هي نقطة التوازن التي ينطلق منها، ويقيس بها. فالسياسي (الاسرائيلي) العربي (الفلسطيني) الشيوعي إلخ. الذي يمثّل نفسّه وسواه عبر (راكاح)، يحمل كثيراً من الأقنعة المفروضة، لمواجهة الذئب الصهيوني الذي يتمطّى - بنظره - عبر المجتمع الإسرائيلي اليهودي، ويسيطر على السلطة من خلال الجيش. من هذه الأقنعة ربما، القبول بموقع تمثيلي لـ (عرب إسرائيل) في الكنيست، مع نوّاب آخرين بالطبع. وما يراه البعض مثلبةً، قد يراه آخرون، من الداخل، علامة تحوّل وبداية تطوير ديمقراطي واستقواء في الخطاب السياسي الفلسطيني.

إميل حبيبي وجد في السياسة التي مارسها وسيلة واعدة بحل نهائي للمشكلة الفلسطينية. وسيلة مقاومة للحؤول دون تذويب ما تبقى من بلاد فلسطين، ومن شعبها، كما أشار إلى ذلك، مثلاً، إبراهيم طوقان* في ديوانه.

كما وجد في التعبير الأدبي وسيلة فكرية، واقعيّة، رمزية غالباً، لتحريض الشخصية الفلسطينية، وحفظ ملامحها؛ ولإجراء التواصلات الضرورية بينها وبين عالمها العربي... هذا فضلاً عن أهمية نمو الأدب العربي الفلسطيني داخل (إسرائيل) بمواجهة الأدب العبري (الإسرائيلي - أو الصهيوني).

بعد عامين من نكسة 1967 التي أدخلت فلسطينيي 1948 وانكسارات أخرى (1956 و 1967)، وضع إميل حبيبي رواية «سداسيّة الأيام الستة». حيث نلاحظ كيف ان «السداسية» تذكّرنا مباشرة برمزية «نجمة داوود» المكوَّنة من مثلثين، أي من ست زوايا، وكيف ان الكاتب تقصَّد توصيف آلام «الأيام الستة» التي عاشها العرب مرَّتين: مرَّة في مصر وسورية وغزة والضفة والقدس، ومرَّة داخل فلسطين المحتلة، حيث كان عربُها يعلقون الآمال العريضة على الحرب، وعلى حسم الصراع بين العرب واسرائيل. والخيبة الكبرى التي أذهلت العالم العربي واصدقاءه سنة 1967، أصابت الشعب الفلسطيني في صميمه، وفي ضميره، وجعلته أخيراً يعتمد على نفسه بالدرجة الأولى. فتلازمت حركتان فلسطينيتان لمقاومة الذئب الصهيوني: مقاومة سياسية - عسكرية في الشتات (إلى الداخل) ومقاومة أدبية - سياسية من الداخل (إلى الشتات).

هذه المقاومة الثانية، الأدبية - السياسية خاض غمارها شعراء المقاومة وأدباؤها المعروفون: محمود درويش*، سميح القاسم*، راشد حسين*، توفيق زياد* وإميل حبيبي... الخ.

شدّد إميل حبيبي في أدبه على إبراز الشخصية الوطنية للشعب العربي

الفلسطيني من خلال نماذج واقعيَّة ـ خيالية، صنعها في قالب روائي، قصصي ـ حواري (مسرحي). فهذه أم الروبابيكا مثلاً، لا تخفي غبطتها وابتهاجها بموت ابنها، المتزوّج؛ على الرغم من كون «موت الابن» مثيراً للأحزان والدّموع. وحجّتها أنّه عاد إلى تراب وطنه الفلسطيني، ولم يهجِّر إلى خارجه؛ وأنّ زوجته، المترمّلة، لا يهمّ ما تفعله من بعده، فهي لم تعد «على حسابه». الأرض والعِرْض مفهومان متلازمان في الفلسفة الشعبية العربية. والفلسطيني المُصابُ بأرضه، أساس وطنه وكيانه وكرامته، يُقاوم بالحفاظ على شرفه و عرضه، لكي يسترجع أرضه بموته.

من هنا، كانتْ التركيبة التناقضية في عنوان إحدى روايات إميل حبيبي: تركيبة العربي الفلسطيني، **المتشائل** (المتشائم) و(المتفائل) في آن؛ المُحْتلّ/ المقاوِم؛ المحارب/ المسالم.

سنة 1974، (أي بعد حرب أكتوبر 1973)، نشر إميل حبيبي رواية «الوقائع الغريبة في اختفاء **سعيد أبي النحس** المتشائل»، مشيراً إلى ان الفلسطيني، حتى حين يُطلق عليه اسم (سعيد)، إنّما يُلقَّب أو يكنَّى باسم واقعه، فيكون (أبا النحس)، على الرغم من إعلان سعادته الاسمية.

المتشائل، الواقعي ـ المثالي، المثالي ـ الثوري، هو التشخيص الدقيق الذي اكتشفه الكاتب في تجاربه السياسية والأدبية، التي اختصرها بمقاومة دائمة لسرايا (بنت الغول). فالغول الإسرائيلي الذي اغتال فلسطين وشعبها أثارَ موجة من الأدب المقاوم. فهل انتهت هذه الموجة بعد حبيبي ورفاقه في الداخل؟

را: مجلة الطريق، ع 3، 95 ـ 96، ص 116 وما بعدها.

فيليب حتّي (1886 ـ 1978)
التورخة العربية الحديثة

ولادةُ مُؤرِّخ:

■ وُلِدَ فيليب حتّي، سنة 1886 في بلدة **شملان** (محافظة جبل لبنان)، درس في بلدة سوق الغرب (قضاء عاليه) في مدرسة الأميركان؛ ثم أكمل دراسته في الكلية السورية البروتستانتية (الجامعة الأميركية لاحقاً) في بيروت، حيث أحرز سنة 1908 شهادة البكالوريوس، ومارس مهنة تدريس التاريخ في الجامعة نفسها حتى العام 1912، ثم غادر بيروت إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث تابع اختصاصه العالي، ونال درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا سنة 1915. ثم عمل في الجامعة نفسها حتى العام 1920، تاريخ عودته إلى بيروت، لتدريس مادة **تاريخ العرب**، بالعربية، للمرَّة الأولى في جامعة بيروت الأميركيَّة.

■ سنة 1925، سافر إلى جامعة برنستون الأميركية، لتدريس المادة عينها في الولايات المتحدة الأميركية. وهناك سعى الدكتور فيليب حتّي إلى تأسيس أول دائرة للشؤون العربية في الجامعات الأميركيّة. وتدرّج في إدارة هذه الدائرة، حتى تمكّن من إقناع جامعة برنستون الاعتناء بتدريس: **اللغة العربية، الأدب العربي، الدين الإسلامي والتاريخ العربي**، على التوالي.

■ عمل نصف قرن في التدريس، وفي التأليف العلمي التاريخي العربي. فهو أوّل مؤرّخ لبناني حديث، ورائد المدرسة الحديثة في التورخة العربية، وأستاذ «التاريخ العربي والإسلامي» في الجامعات الأميركية. عمل استاذاً زائراً في جامعة هارڤرد، واستمرَّ في عضوية «مجلس أمناء جامعة بيروت الأميركية». على يديه،

تخرَّج عدد من المؤرخين العرب الكبار، منهم: **قسطنطين زريق***، **نبيه أمين فارس**، وجبرائيل جبّور (الذي شاركه في تاريخ العرب).

■ مؤلفات البروفسور فيليب حتّي التاريخية عن الأقطار العربية بعامة، وعن لبنان وفلسطين وسورية بخاصّة، من أهم المراجع المعتمدة. مؤلفاته شاملة وجامعة لمراحل طويلة من التاريخ. قال فيها: «كتبي جامعة لستة آلاف سنة من التاريخ، وهي لا تجمع إلاّ الإطارات العامة. هناك تفاصيل متروكة لجيل الشبّان من مؤرخينا الجدد» (را: **موسوعة السياسة**، ج 4، ط 3 سنة 1995، المؤسسة العربية، بيروت، ص 690).

أشهر مؤلفاته:

I ـ **تاريخ العرب**، طبعة مطوّلة (بالانكليزية) ومعرَّبة (دار غندور، ط 9، بيروت سنة 1994).

II ـ **تاريخ لبنان** (المطول) و(الموجز) بالانكليزية وبالعربية.

III ـ **تاريخ سورية ولبنان وفلسطين**.

IV ـ **تاريخ الشرق الأدنى**.

V ـ **لبنان في التاريخ، وصانعو التاريخ العربي**.

حين أُحيل إلى التقاعد سنة 1954، واصل العمل زائراً وباحثاً ورئيساً للجنة التربية في مجلس أُمناء جامعة بيروت الأميركية (في الولايات المتحدة) إلى أن تُوفي هناك سنة 1978، عن 92 عاماً.

□ من الأدب إلى التأريخ:

■ سنة 1908، نال فيليب حتّي شهادة بكالوريوس في العلوم، وفي العام 1915، نال درجة الدكتوراه في **اللغات الشرقية وآدابها** (من جامعة كولومبيا). فكيف تأتّى له الانتقال من العلوم واللغات إلى التورخة أو علم التاريخ؟ يقول فيليب حتّي في مقدمة الطبعة الأولى (بالعربية، سنة 1949): «لقد وُضع كتاب تاريخ العرب في الأصل باللغة الانكليزية، وطُبع أول مرة في مطبعة مكملان في لندن عام 1937. ثم توالت طبعاته منذ ذلك العهد حتى بلغت أربعاً، آخرها سنة 1949. ونُقل في خلال هذه السنوات إلى اللغات الألمانية والفرنسية والأوردية والتركية، والمخابرة جارية بشأن نقله إلى غيرها من اللغات الأوروبية والآسيوية». (**تاريخ العرب**، ص 13).

أمّا بشأن الترجمة العربية لتاريخ العرب، فهي ذات ميزة خاصة: «سيظهر فيها للمرّة الأولى قسم جديد، ترجمه الدكتور جبرائيل جبّور، لم يظهر بعد في الطبعة الانكليزية أو في أيّ من الطبعات الأخرى، وهو القسم الذي يبحث **تاريخ العرب** منذ أول العهد العثماني حتى زمننا الحاضر». (م.ن). ويزيد الدكتور فيليب حتّي موضحاً: «ولعل القارىء يلذّ له أن يعرف ان للكتاب **موجزاً** صدر عام 1943 عن مطبعة جامعة برنستون بعنوان: (The Arabs: A short history) وقد أصدر منه المجلس الحربي الأميركي طبعةً خاصة للجيش، عدد نسخها خمسون ألفاً». والجدير ذكره ان المؤلّف ومساعديه (جبرائيل جبّور وادوارد جرجي) بذلوا أقصى ما استطاعوا من جهد بحيث لم تكد تخلو صفحة من الكتاب كلّه من أثر التغيير فيها حَذْفاً او زيادة أو تصحيحاً ـ سواء أكان ذلك في المتن أو في الهوامش أو في الخرائط أو الشواهد وغيرها. أمّا عن قيمة **تاريخ العرب** العلمية والمصدرية، فيذكر تلميذه وشريكه الدكتور جبرائيل جبّور: «... ولا يزال كتابه هذا حتى الآن من أهم المراجع لتاريخ العرب في عصورهم المختلفة. ولا أُغالي إذا قلت: قليلون هم المؤرّخون الذين استطاعوا ان يُجملوا، بمثل هذه الدقة والشمول، تاريخ أُمّة كان لها مثل دور الأُمّة العربية في الاتساع والحضارة، وامتدّت عهودها إلى ما لا يقلُّ عن ثلاثين قرناً. وقد استقى مادة كتابه من نحو **ألف مصدر** من مصادر التاريخ، في لغات مختلفة، ذكرها كلها في الهوامش» (مقدمة الطبعة السابعة لتاريخ العرب، ص 7). وجاء في ترجمة الدكتور جبرائيل جبّور (غلاف الكتاب الأخير): «وترجم كتاب **عواصم الإسلام العربي**، تأليف الدكتور حتّي إلى العربية... تحت الطبع». وحتى الآن لم نتمكن من العثور عليه مطبوعاً. (راجع: **جرجي زيدان***: تاريخ التمدّن الإسلامي).

■ يقع كتاب **تاريخ العرب** في 920 صفحة، ويغطّي:

1 ـ عصر ما قبل الإسلام: العرب ساميون/ جزيرة العرب/ حياة البدو، العلاقات الدولية الأولى/ الدولة السبئية وغيرها من بلاد العرب الجنوبية/ دولة الأنباط/ الحجاز عشية ظهور الإسلام.

2 ـ ظهور الإسلام ودولة الخلافة: محمّد رسول الله/ القرءآن كتاب الله/ الإسلام دين الخضوع لإرادة الله/ عصر الفتوح والتوسع والاستعمار/ فتح الشام/ فتح العراق وفارس/ الاستيلاء على مصر وطرابلس وبرقة/ ادارة الممتلكات الجديدة/ النزاع بين علي ومعاوية على الخلافة.

3 ـ الدولتان الأموية والعباسية:

■ الخلافة الأموية: معاوية يؤسّس دولة/ التخلص من طالبي الخلافة/ **معاوية مثال الملك العربي**/ العلاقات العدائية بين العرب والروم/ المردة/ الدولة الأموية في أوج عزّها/ السياسة والاجتماع في العصر الأموي/ مناحي الحياة الفكرية في العصر الأموي.

إنحطاط الدولة الأموية وسقوطها.

■ قيام الدولة العباسية: أبو جعفر مؤسّس الدولة الحقيقي/ مدينة السلام/ البرامكة.

● العباسيّون في عصرهم الذهبي.

● دولة العباسيين.

● الحياة الاجتماعية في العصر العباسي.

● التقدم العلمي والأدبي/ التربية والتعليم/ الفنون الجميلة.

● الفِرق الإسلامية.

● تجزؤ الخلافة ونشوء دويلات في الغرب.

● إمارات مختلفة في الشرق.

● انحلال الخلافة العباسية/ هولاكو في بغداد/ آخر حُماة الإسلام.

4 ـ العرب في أوروبا (اسبانيا وصقلية):

■ فتح الأندلس/ الإمارة الأموية في الأندلس/ اضطرابات أهلية.

■ الخلافة الأموية في قرطبة/ المنشآت السياسية والاقتصادية والعلمية.

■ **ملوك الطوائف**: سقوط غرناطة.

■ المآثر الفكرية، الفن وهندسة البناء.

■ العرب في صقلية.

5 ـ آخر الدول الإسلامية في العصور الوسطى:

■ خلافة شيعية في مصر: الفاطميّون.

■ الحياة في مصر الفاطميّة.

■ علاقات حربية بين الشرق والغرب: الحروب الصليبية.

■ العلاقات الثقافية.

■ المماليك: آخر دول العالم العربي في العصور الوسطى.

■ الحركة الفكرية والفنيّة.

■ انتهاء دور المماليك.

6 ـ تحت الحكم العثماني... وبعده:

■ البلاد العربية تصبح إيالات تركية.

■ مصر والهلال العربي.

■ المشهد المتغيّر: تأثير الغرب.

بهذا المخطَّط العلمي المطوّل تصدَّى فيليب حتِّي لمهمة تاريخية، طالما وقف المتأدّبون العرب أمامها، هيّابين وغير موضوعيين: هي مهمة **تبيان مكانة العرب في تاريخ العالم**: «وليس من شعب آخر، قام في القرون الوسطى بما قام به العرب في سبيل تقدّم البشرية. (ونحن هنا لا نطلق كلمة عرب على أبناء الجزيرة فحسب، بل على سائر الشعوب التي اتّخذت العربية لساناً). فبينما كان فلاسفة العرب منكبّين على دراسة تآليف أرسطو، كان شرلمان ورجال بطانته يحاولون إتقان كتابة أسمائهم. وبينما كان علماء العرب في قرطبة يتردّدون على خزائن كتبها الـ 17 (ومنها خزانة حَوَتْ 400 ألف مجلد) ويعودون إلى بيوتهم فينعمون بالاستحمام في حمّاماتٍ بلغت الغاية في النظافة والأناقة، كان الأساتذة والتلامذة في جامعة اكسفورد يستنكرون الاستحمام ويحسبونه من ملذات العيش الشهوانية التي يجب الترفّع عنها» (العرب، تاريخ موجز، صص 11 ـ 12).

فماذا عن عرب القرن العشرين؟

■ يلاحظ الدكتور حتِّي (**تاريخ العرب**، ص 843 وما بعدها) أنَّ المشهد العربي أخذ يتغيّر بتأثير الغرب، اذ نفذت الثقافة الأوروبية، ثم العالمية، إلى صميم الحياة العربية عبر المدارس والجامعات، والكتب والصحف والإعلام (والمعلوماتية، أخيراً). وخلف النفوذ الغربي، كان يتقدّم النفوذان الاقتصادي والسياسي، على إيقاع ثقافي ـ إعلامي عربي خافت. فكان القرن العشرون عصْرَ التحرر العربي، بتحرير الأرض وإقامة دول فوقها. وأبرز ما في ثقافة عرب القرن العشرين: **القومية**. «لقد قامت **القومية العربية** على قاعدة واسعة، هي أنَّ جميع الشعوب التي تتكلم العربية **أُمَّة** واحدة. وقد بدأت حركة القومية العربية أول الأمر كحركة فكرية صرفة، وكان دُعاتَها الأُوَل، بالأكثر، **المفكّرون السوريون**، وبنوع

خاص اللبنانيون المسيحيّون الذين تعلموا في جامعة بيروت الأميركية، وعملوا في مصر». (ص 855). ولا يزال الشرق العربي في طور التحوّل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، مواصلاً اقتباس مبادىء القومية العربية «في سبيل التجديد، وإطرّاح التقليد، والأخذ بالعلمانيّة، والاتجاه نحو أهداف الحضارة الغربية». (**العرب**، تاريخ موجز، ص 275). طبعاً لم يقف تاريخ العرب، عند جامعة الدول العربية سنة 1945؛ ولا تكفي ملاحظات الهوامش، ولا تعفي أصلاً من كتابة **تاريخ الحاضر**، منذ 1945 حتى آخر القرن العشرين.

أحمد عبد المعطي حجازي:
بِلال الشّعر الثّوري

□ ثائر الأربعينات... حتى التسعينات

ثائراً، يأتي أحمد عبد المعطي حجازي من أربعينات القرن العشرين، مخلّفاً وراءه معالم النهضة الثقافية العربية الثانية، البادئة مع طه حسين* وعلي عبد الرازق*، والمندملة على جراح الإحباطات التي طردتهما، هذا من الجامعة وذاك من الجامع والقضاء؛ يأتي من الريف إلى قلب المدينة، وحين يجدها «بلا قلب» يسعى إلى قلبها وتثويرها، بالشعر، فيما (ثورة 1952) تُقام من حوله، في القاهرة، وهو يرنو إلى «المارد العربي» حالماً بقيامة الأُمَّة، مشاركاً بالشعر وبالنقد في نهضتها الثقافية الثالثة، المستمرة حتى اليوم. غنّى لكل عواصم الثورات ولكل الثّوار والشهداء، من العالم العربي إلى كل العالم، فكأنَّه **بلال الشعر الثوري**، مؤذِّن الثورات المعاصرة. انتمى دوماً إلى الجماعة، وحين أحبَّ فرداً كجمال عبد الناصر، أحبَّ فيه، مصر، والأُمَّة، وزعامة الأُمَّة المجتمعة في شخص. لكنَّه حين انحرفت السياسة بالفرد، ما بعد عبد الناصر، نفى نفسه إلى باريس، حيث درَّس، وتابع إبداعه الشعري كما يحلو له. هو مرحلة مهمّة في الشعر العربي المعاصر، وهو شاهد كبير على عمق التحوّل الذي أصاب الكتابة العربية في القرن العشرين، مبدع بالكلمة، وبالصمت، وبالضمير. ملتزم، حر، متحرِّر، وكل كلمة يكتبها دعوة إلى حرية على قمّة أوراسيّة جديدة من قمم الوطن العربي، الذي أسكنَه قلبَه باستمرار. صدر ديوانه عن دار العودة، سنة 1982 في طبعة ثالثة، وهذا لا

يعني انه لم يكتب جديداً بعد ذلك. في مقدمة «ديوان بلا قلب» الذي صدر عن دار الآداب في الستينات (بيروت)، يصوّره الناقد رجاء النقاش: «لقد جاء أحمد حجازي إلى القاهرة وحيداً لا يملك إلاّ موهبته. لم يكن يملك عملاً بعد ان رفض عمله المحدود الضيّق كمدرّس في قريته، ولم يكنْ يملك مسكناً مستقراً يأوي إليه عندما يأوي الناس إلى عوالمهم الخاصة؛ ولم يكنْ له في المدينة الكبيرة أصدقاء يعرفهم ويعرفونه. كل شيء تركه في قريته الصغيرة وراءه» (ديوان حجازي، ص 23). وفي المصدر نفسه (ص 75)، يحدّد النقاش موقع الشاعر: «إنَّ أحمد حجازي واحد من أبناء المدرسة الحديثة في الشعر. إنَّه ليس مبتكر هذه الطريقة الفنيّة الجديدة؛ فهذه الطريقة في حقيقتها هي أسلوب صنعه كفاحُ أكثر من جيل واحد، . . . هي ثمرة محاولات متعدّدة اشترك فيها: لويس عوض وبدر شاكر السيّاب ونازك الملائكة وعلي باكثير وعبد الوهاب البياتي، الخ».

□حجازي والعقاد:

■ إن ثائر الأربعينات واصل إبداعه الشعري، والالتزام بموقفه الثوري حتى التسعينات (إقامة ندوة شعرية له في بلدة العباسية، قضاء صور، على مرمى المدفعية الإسرائيلية، تضامناً مع شعب لبنان). وحين اعترض عباس محمود العقاد* على اشتراك بعض الشعراء المجددين في مهرجان الشعر (دمشق) متهماً إيَّاهم بأنَّهم لا يعرفون أصول الشعر العربي، ثار عليه حجازي بحماسة، متطاولاً على «مكانة العقاد» (ديوان حجازي، صص 433 ـ 438). وقال فيه (وفي الشعر):

مِن أيّ بحرٍ عصيّ الريح تطلبه ... إنْ كنتَ تبكي عليه، نحن نكتبُهُ
يا مَنْ يحدّث في كل الأمور، ولا ... يكاد يُحْسِنُ أمراً، أو يقرّبُهُ
أقولُ فيكَ هجائي، وهو أوله ... وأنتَ آخر مهجوٍ وأنسبُهُ
تعيشُ في عصرنا ضَيْفاً، وتشتمُنا ... . . . وفيكَ ضاعَ من التاريخِ مطلبُهُ

هذه هفوة، نقيصة، لا خصيصة لشاعر كبير مثل أحمد عبد المعطي حجازي، فرضتها، ربما، طريقة العقاد في التهديد بالانسحاب من «المجلس الأعلى لرعاية الفنون»، اعتراضاً على التجديد الشعري الذي يشارك فيه حجازي وأبناء عصر «الثوري» العربي! فيما إبداع الشاعر تتكاثر نماذجه. وهنا بعض منها.

I ـ عامي السادس عشر:

■ أصدقائي، نحن قد نغفو قليلاً،
بينما الساعة في الميدان تمضي، ثم نصحو
فإذا الرَّكبُ يمرّ
وإذا نحنُ تغيَّرنا كثيراً، وتركنا الأقبية
وخرجنا، نقطع الميدانَ في كل اتجاه
حيث تسري نشوةُ الدفء بأكتاف العراة
وعدَونا، نحضنُ الأطفالَ في كل طريق، ونناغي كل حلوة
كسكارى، أخذتهم بعضُ نشوة
وبأنشودةِ نَصْر
وبلحنٍ مشرقِ النّبرةِ عانقنا الحياة
وبلغنا عامنا التاسع عَشَرْ. (يناير 1956، **ديوان**، صص 104 ـ 105)

II ـ الطريق إلى السيدة:

■ . . . لكنني أخشى الترام (القطار)
كل غريب ههنا يخشى الترام!
. . . والناس حولي ساهمون، لا يعرفون بعضَهم:
هذا الكئيب: لعلّه مثلي غريب
أليس يعرف الكلام؟
يقول لي حتى سلام! يا للصديق
يكاد يلعنُ الطريق!
ما وجهته؟ ما قصّته؟ لو كان في جيبي نقود!
لا. لن أعود. لا لن أعودَ ثانياً بلا نقود. . . يا قاهرة!
يا قباباً متخمات قاعدة. . . يا مئذناتٍ مُلْحِدة
يا كافرة
أنا هنا شيء، كالموتى، كرؤيا عابرة
أجرُّ ساقي المجهَدة

للسيِّدة! للسيِّدة! **(ديوان حجازي، صص 116 ـ 118)**

III ـ سلَّة ليمون:

سلَّة ليمون، غادرت القريةَ في الفجر
والولد ينادي بالصوت المحزون:
«عشرون بقرش؛ بالقرشِ الواحدِ عشرون»!
سلَّة ليمون، غادرت القريةَ في الفجر
كانت حتى هذا الوقت الملعونْ
خضراءَ، مندّاةٌ بالطلّ
سابحةً في أمواج الظلّ
كانتْ في غفوتها الخضراءِ عروسَ الطّيْر
أوّاه! مَنْ روَّعها؟ أي يدٍ جاءَتْ، قطفتها هذا الفجر!
حملتْها في غَبَشِ الإصباح، لشوارعَ مختنقاتٍ، مزدحمات
أقدامٌ لا تتوقَّف، سيّارات!
تمشي بحريق البنزين! مسكين! لا أحد يشمّك يا ليمون!

(ديوان حجازي، صص 125 ـ 126)

IV ـ مطلب صغير:

يقولُ للمساء: «يا أيُّها الحزن الأثيريّ الرحيب!
يا صاحبَ الغريبْ
أنا كلامُ الأرض، هل أنصتَّ لي؟
أنا ملايين العيون، هل نظرتَ لي؟
لي مطلبٌ صغير: أن تصبح الحياةُ عشَّ حبّ
به رغيفٌ واحد، وطفلةٌ ضحوك!» **(ديوان حجازي،** ص 137).

V ـ مقتلُ صبيّ:

الموتُ في الميدانِ طنّ/ الصَّمْتُ حطَّ كالكفَنْ
واقبلتْ ذُبابة خضراء/ جاءتْ من المقابر الريفيَّة الحزينة

ولولبَتْ جناحَها على صبيٍ ماتَ في المدينة
فما بكَتْ عليه عين!
الموتُ في الميدانِ طنَّ/ العجلاتُ صفّرتْ، توقّفتْ،
قالوا: ابنُ مَنْ؟ ولم يجبْ أحد
فليس يعرفُ اسمَهُ هنا سواه! يا ولداه!
قِيلَتْ، وغابَ القائلُ الحزينُ/ والتقت العيونُ بالعيون،
ولم يُجبْ أحدْ
فالنَّاسُ في المدائنِ الكُبرى عَدَد
جاء ولد/ ماتَ ولد. (**ديوان حجازي،** صص 143 ـ 144).

VI ـ بغداد والموت:

من قاع حفرتي أُغنِّي يا أوائلَ النَّهار
أحلمُ كالبذور في الثَّرى بُعيد الاخضرار
وكلّما يئستُ من بَعْثي، ومن صدْقِ المدارْ
نَدَّى ثرايَ دمعُ بغدادَ، فعاد الانتظار
. . . بغداد! طفلك القتيلُ، فعاد الانتظار
منتظرٌ أن تكتبي بالفأسِ تاريخ المعاد!
الموتُ ليسَ أنْ توارى في الثَّرى
ولا الحياةُ أن تسير فوقَهُ
الزَّرْعُ يبدأُ الحياةَ في الثَّرى/
ويبدأُ الموتَ إذا ما شقَّهُ
فامنحْ هواكَ للذي يحيا/ واعطِ للتراب ما استباحوا خَنْقَهُ
فلنْ تموتَ يا مسيحُ! إنَّما على الصليب ينتهي من دَقَّهُ!

(ديوان حجازي، صص 183 ـ 185)

VII ـ الانتظار:

أنا هنا على الطريق يا حبيبي أنتظر   وفي فمي ابتسامةٌ، تموتُ ثم تزدهرْ

العاشقون في الدجى الصافي ذراع في ذراع   وكلمةٌ لكلمةٍ، وبسمة بلا انقطاع
إلاّ ذراعي لم يزلْ يهتزُّ، في ليل الضياع   وكلمتي أخافُ أن يمضي الصِّبا ولا تُذاع

(ديوان حجازي، ص 195)

VIII ـ صبيّ من بيروت:

في العاشرة، وقلبُهُ تفّاحةٌ خضراء
تنفّستْ على رُبى بيروت
لكنّها اشتاقت لريح القاهرة، وهي تموت!
مَنْ يا تُراه شدَّه من مرقده؟
أيّ خيالٍ جامحٍ، قادَ الصبيّ من يده؟
أعطاهُ للطريق ثائراً وراء الثائرين
أعطاهُ عشراً فوق عشر، صار في العشرين
يملك قلبَ شاعرٍ حزين...
وعندما تأخذهُ الصّدورُ أو تمسحُ العيونُ وجهَه المقرور
يرونه لم يبلغ العشرين/ يرونه في العاشرة!

(ديوان حجازي، صص 213 ـ > 21)

IX ـ موت الهواء:

يا أصدقائي ما لكم لا تسمعون! وما لها شفاهكم تمضغُ قولاً لا يبين
هل مات بيننا الهواءُ؟ أم غاضت الألفاظُ من فمي؟...
يا أصدقائي، حوّلوا عيونكم، إن قلتُ ما لا تفهمون!
عيونكم قيدُ فمي (...) عيونكم يا آخرون!
لو أنّني أفصحتُ عمّا في العيون/ عرّيتُ قوْماً من ثيابهم!
لو أنّني جسّدتُها قولاً سحاباتِ الظّنون
لأغلقَ النّاس العيون/ لهول ما يشهدون!

(ديوان حجازي، صص 236 ـ 237

X ـ مجنون وعاقل:

لمن قضى الفنّانُ أمسياته، يُبدي يُعيد

يسقي الدقيقَ بالحليب/ يرمي على النهد الزبيب

... إن لم يكنْ لي عطرها وكفّها البضّ النّدي

أنا الوحيدُ الطيّب الوفيّ

إن لم يكنْ لي، فلماذا يا تُرى مرت عليّ؟

لتسكبَ الزيتَ على اللهيب! لتوقظ الأسى وتنكأ الجراح!

لو أنّني سوّاحْ: تبعتُها!

لو أنّني ساحر: أوقفتها!

لو أنّني مجنون: قبّلتُها!

لكنني عاقل/ يا ويلتا/ لكنّني عاقل!

(ديوان حجازي، صص 240 ـ 241)

والسجنُ ليس دائماً سوراً وباباً من حديد،

فقد يكون واسعاً بلا حدود! ويواصل الشاعر حجازي إخراجنا من هذا السجن الشاسع، فنقع معه في الشعر، السجن الآخر.

قاسم حَدَّاد (1948 ـ البحرين)
مغامرات التحرُّر بالكتابة

أدب البشارة:

■ من **البحرين**، جاءنا صوتٌ في السبعينات، وطغى عليه موجُ الحروب والآلام، حتى خلناه شاعراً خالياً. هو قاسم حدّاد الذي أطلَّ على لبنان والمشرق العربي بمجموعته الأولى (**البشارة**)، وكأنَّه يقتنص من **خليل حاوي*** نايَهُ الأول (جئتُ إليكم حاملاً بشارة)، أين منهما بشارة الملك إلى مريم، (L'Annonce)؟ لا ريب أنَّ البشارة هي من البِشر، بل هي دعوة صريحة إلى الفرح والاستبشار بالآتي، كما كان حال (الانجيل) باليونانيّة، قبل أن يعطى اسماً لبشائر التلامذة من حواريي السيد المسيح. وحدَه قاسم حدّاد، استطاع من أعماق الخليج، أن يوصلَ صوتاً فريداً، ولوناً جديداً إلى الكتابة العربية المعاصرة، نثراً وشعراً. وبعد كتاب «البشارة» أخرج مع أمين صالح كتاب «**الجواشن**»، وأخيراً، صدر له «**قبر قاسم**»، مقابل «كفرقاسم». فما هي دعوى هذا الكاتب العربي البحريني، المعترض حتى على بشارته، بألم؟

مكابدات الشَّخْص:

■ تطغى على أدب قاسم حدَّاد المعاناة او المكابدة الذاتية. فهو من جيل ثقافي عربي مقهور؛ انطلق من «**لَنْ**» أُنسي الحاج*، وهو يظن ان المستقبل القريب سيلبِّي إرادة النهوض التي راح يحلم بها جيل عربي كامل، عشية الستينات، المرفوعة بالوحدة، والمخفوضة بالنكسة او بالهزيمة.

كان الأمل بالثقافة العربية وبقدرة مبدعيها على تحويل الوقائع العربية من الخليج إلى المحيط، كبيراً، لا يوازيه سوى كبر الألم الذي كان يعانيه العربُ المعاصرون وهم يخوضون أشدَّ معارك التجدّد والبقاء. وكان قاسم حدّاد، كما عرفتْهُ بيروت الثقافية، واحداً من كبار الواعدين إبداعاً... وبين انقطاعٍ وانقطاع، كان يعود إلينا من وراء قضبان مكابدته ـ كأنَّما الحرية في مكان آخر، أو كأنَّه هو مقيم جبرياً عند ذاته الحبيسة ـ وكان يسعفنا بواحدٍ من آلامه الجديدة. لم يكن آخرها وأخطرها كتابه «**نقد الأمل**» الذي صدر سنة 1995 عن (دار الكنوز الأدبية ـ بيروت) في 150 صفحة.

وقت للكتابة:

هو وقت لحياة حرّة، يختزنه قاسم حدّاد في عيون أصدقائه من الكتّاب الأدباء، تحايا لكلمات لمّا تكتبْ حتى الغد!

«آه... هذه هي الكتابة إذن! الخندقُ الأخير قبل القبر! ما إن يفرغ الجميع من أشغالهم حتى يلتفت الكاتب إلى الشيء المنسي، المُغْفَل، المسكوت عنه، المسكوت عليه، الشيء الأخير، بعد ان يفرغ الجميع من أشغالهم:

القتيلُ من موته
القاتلُ من ضميره
الحربُ من طُهاتها
الجندي من عبثه
الصديقُ من غدره
العدو من صداقته
الشعبُ من ضحاياه
الوطنُ من منفاه

يلتفت الكاتبُ الى الكتابة، ليراها تقترح عليه لا جدواها الفاتنة ومجانيتها القصوى...» (**نقد الأمل**، ص 7).

بهذه النكهة الفريدة يبشّرنا قاسم حدّاد بألمه العميق، أنَّ في الخليج العربي لصوتاً آخر، يطلُّ «تحت شهوة موجٍ مكبوت من سواد القلب، حيث زيت الجسد يتفصّد مثل شمعة الناسك، مستغرقاً في وهم المعبد بوصفه لا نهائيّة الكون: **ماذا يمكنُ أنْ يقولَ شخصٌ خارج توّاً من موتٍ ناجز؟**» (م. ن. صص 7 ـ 8).

يتدفّق بوجدانية حادّة من «جسد عربي مغدور»: «جسد تكسَّرت عليه أسلحة الأصدقاء والأعداء معاً، بلا هوادة ولا رأفة... **فيما نتمرَّغ في هذيان روحنا**، الآن، انظروا إلى الهذيان يغوينا بلا جدواه الفاتنة، حيث يزيّن لنا الخروج من الهامش إلى النص، من القراءة إلى الكتابة» (م.ن. ص 10).

«الكتابة هي أنت في لحظة لا يطالها الواقع، ليتنا نخلع الحياة السائبة عن الكتابة، لكي يتسنّى لنا تحقيق أكبر قَدر من البهجة باكتشاف المخيّلة، في حياة محرومة أو فقيرة من الحب والحرية». (**نقد الأمل**، ص 14).

في تفسير البحر... والدّول:

ليس لأدب البحرين أن يُقمرَ بعيداً من مبحره (أو حبره): هذا هو البحر... بحر لا حرية له في السّفر ولا في الإقامة، لا يسعف السفن لا يحمل الرسائل، وتغرقُ فيه الأسماك... ربّما طاب لنا ان نرى البحر امرأةً تعمل على تأثيث غرفة عرسها وتنتخب لها زوجاً على مَهْل. ولا نكاد نعرف أيُّنا سيكون هذا الشخص صاحب الحظّ الساحر. وعندما نقف كيفما اتفق، في البيت (أو في الحياة) ونطلّ من النافذة (أو من الذاكرة) فسوف يتسنّى لنا ان نرى البحرْ كما يحلو. فالأمرُ لا يتّصل بالبحر لكنّه يتوقّفُ علينا. فربّما كان لنا في البحر أكثرُ مما لنا في اليابسة!» (**نقد الأمل**، ص 25). ومن أسطورة الجبل والريح، إلى الرياح والبحار، إلى الحروف اللاعبة مع بعضها، يولد «**العبء**»، أي **الجسد**، ويتمدّد في المكان، كأنّه هو اللامكان او إمكان الزّمان الوحيد. وينتفضُ الشاعر بمحاولة تحديده على شَفْرةِ الرّوح، في زماننا، المتصل ـ المنفصل، حدّاً حدّاً، لكنّه يصرخ مع سابقيه: ظللت أربع عشرة سنة أُحدّدُ نفسي، فما استطعت تحديدها. فماذا تحدِّدُ يا قاسم؟ يقول عن نفسه في جسده (**نقد الأمل**، ص 30):

ـ «ألهثُ به لكي لا يقع؛ لكنَّه يقع، فيستلمه المدرّبون، يتناوبون عليه، وأنا جالس أنظر إليه، وأرثي لهم، يمعنون في تعذيب الجسد النحيل النافر. في نهاية النهار يتعبون، وهو متهالك هناك. يؤلمني عذابه. لكنَّه يرمقني بغضب (لا تعبأ بهم)، فلا أعبأ». إنَّه جسده، جسد كل المعذّبين والمقهورين في عالمنا حيث صار الحزن «طويل القامة»، وصارت حبّة الأرز ملكةً في أحلام الجوعى الفقراء». منذ البداية حلمت أن أكتب هذا التاريخ. ربّما منذ الطفولة التي كنتُ أجرجرها في قدميّ المغلولتين مثل رقبة الماعز المأخوذ للذّبح... **الموتُ** هو الذي يستحوذ على علاقتي بأشياء التاريخ. **الموتُ** هو الذي يستحوذ على علاقتي بأشياء التاريخ.

الموت الذي كان يأخذ كل تلك الآلاف والملايين من البشر دون أنْ يمنحنا فرصة معرفة الأسماء. الموت ذاته الذي سيأخذ الدول ايضاً وبلا هوادة». (**نقد الأمل**، صص 40 ـ 41).

بيروت 1993:

■ «مثلما يذهب الشخص إلى أحلامه المغدورة، ذهبتُ إلى بيروت في نيسان 1993. فبيروت ليست مدينة عابرة، إنَّها الكيان المتصل بتجربة الإنسان العربي المعاصر، من حيث هو **توقٌ مكبوت** لشتى أنواع الحريّات التي يصادرها الواقع العربي. ولذلك فإنَّ الأحلام التي كان العربي يغامر بالتعلق بها، ويعاني العسف في بلاده عقاباً على تداولها، غالباً ما يجدُ نفسه مشرّداً، مطارداً على أطراف العواصم في خريطة العرب، ولا يُصادف مكاناً يرأف به سوى بيروت، وبيروت ليست مكاناً عابراً». (**نقد الأمل**، ص 51). انها التجربة العابرة للأجيال، ففي كل وقت، إذا لم تذهب إلى بيروت، كأنَّك لم تذهب إلى مكان. (م.ن ص 53).

النّقد إبداع مضاعف:

عنده «النقد فعل إبداع مضاعف»؛ والإبداع الحدَّادي متّصل في الشاغل الأدبي بالحالم الشعري. هو شاعر وحالم شعر آخر في آن. يخرج دوماً من قوقعة جسده إلى لحم شعره، منتقداً حتى ما كان وما سيكون فيه أقلّ حرية مما يحبّ: «النقد نزوع نحو تجاوز العقلاني لمحاورة القلب في الكائن». «ما نذهبُ إليه إذن هو ذلك البعد الشعري الذي ظلَّ نقدُنا الأدبي يفرِّط فيه ويتردّد في التعامل مع جمالياته». (**نقد الأمل**، ص 67).

كلمات الليل اليافع:

يقول قاسم حداد بأملٍ في جزيرة الوجع:

■ لسنا جزيرةً، إلاَّ لمن يرى إلينا من البحر.

■ الخمرة في نصف القدح، نصفه الآخر لم يكن فارغاً، كان في النشوة.

■ أن تكتبَ هو أنْ تتنفَّسَ هواءً غيرَ مستعمل.

■ كان يحصي الأصدقاء على أصابع يده، فيما بعد، رأيتُ كفَّهُ بلا أصابع.

■ صليلُ قيودي يملأ المكان. أنا الذي أزعم الحرية.

استعدّوا: الماضي قادم (م.ن صص 134 ـ 141).

أملُ الناقد؟

يتساءل قاسم حدّاد:

«لكن، كيف اترجم نفسي. مثل ذئب يمدح اليأسَ

ويهجو الأمل؟

مسألة ترتجف ازاءها فرائص الغريب!

■ مرَّة قال الذئب الغريب، كمن ينتحب أمام جثّته:

«ثمّة شمْسٌ ليست لنا مرصودة للشّرْق»

ومرَّة قال الذئب الغريب، كمن يرى نعشه رأيَ العين:

«أتذكّر المستقبلَ قَبْراً قَبْراً»

ومرَّة قال:

«المتفائل يفقد الأمل،

لكنْ ما الذي يفقده اليائس؟» (م.ن. ص 147).

وهنا في فضاء مسحور، يتحاجز فيه الحبّ والنحيب، يطوف قاسم حدَّاد، بمكابداته الشخصية، حراً في ألمه، أكثر من أي حرّ آخر. إنَّها مغامرة التحرُّر بالكتابة.

له:

1970: البشارة

1980: القيامة

1991: عزلة الملكات

1996: أخبار مجنون ليلى

1999: قبر قاسم

أنتِ،

نارٌ تُمسِكُ بالنّار

خضراءُ، تنقلك الموسيقى لجنّةِ المنتهى

بين نشاط اليقظة وريبة الشخص...

وأنتِ في نيزكِ الشك
جليدٌ يتبلّرُ ويتقصّفُ ويذوب
نمورٌ تصحو وأجنحةٌ تتناسل
وشَجَرٌ يذهبُ في النّوم.
خضراءُ، خضراءُ ومفعمة باللهب
ترتعشينَ مثل ناسك يلهَجُ
وتنفصلُ منكِ الأطرافُ
يضيق بك المقعد والبهو
تضيق بكِ الغرفة والبيتُ والمكانُ
يصيرُ الفضاءُ قميصاً يتهتّكُ
وأنتِ في جسدٍ يُجَنُّ
وليس لكِ سلطانٌ عليه
يثجُّ في أحداقكِ الجَمْرُ [. . .]
نارٌ تُمسكُ بالنّار
تطيشُ بكِ الأخلاطُ والعناصرُ ذاهبةً،
تصرخ منكِ امرأةٌ في ذروتها.

علي حرب (1941 ـ البابليّة)
النّقد والكتابة النّاقدة

☐ فيلسوف «الانتقاء»:

■ سنة 1941، وُلِدَ علي حرب في بلدة البابليّة (جنوب لبنان)، درسَ الفلسفة، ودرّسها في التعليم الثانوي، حتى ضاق عنهُ «صفُّ الفلسفة»، فتذمّر من مهنة الأستاذ، فضاعفها بمهنة الكاتب. لكأنَّه وجد نفسه بين أساتذة وتلامذة، في مدينة بيروت التي عشقها، فصمّم على نقل «الفلسفة» من الصف المُغلق (الآكادموس الحديث) إلى صفحات الصحف والمجلاّت، التي تناول من خلالها أفكاراً ونصوصاً ورجالاً، في كل مجال، تشدُّهم ـ برأيه ـ الأمّ الفلسفيّة، التي راحت تأكل أولادها (أو نصوصها) من شتى الآفاق. يوصف علي حرب بأنّه فيلسوف «الانتقاء»، على الرغم من تصريحه بأنّه كاتب/ مفكر/ مثقف/ ، ناقد/ فيلسوف/ متفلسف. ويصفه آخرون بأنّه «نبيّ مثقّفين»، تعامل مع بعضهم كأنّهم تلاميذه، ومع نصوصهم كأنّها مسابقات تبحث عن علامات (قيم ورموز)، وتعامل مع أقلّهم أو أجلّهم كأنّهم أساتذة استفاد منهم، وتعلَّم. وفي كل حال، تعلّم الدّقة والوضوح من مهنة التدريس، وهو إنْ شابَ شِعْرُه، وبُحَّ صوتُه، لم ينخفضْ قلمُه أو يتوانَ فكرُه. لم يتمكن ان يتعامل مع الآخرين من كتّاب عصره، بموضوعية علمية، كزملاء إبداع؛ فتحاشى بعضهم، لاسيما من المقلب الفلسفي الماركسي، والايديولوجي العربي او الديني، وآثر الغوص في مفردات المفاهيم وفي تدوير زوايا معانيها، والتفلسف بانتقاء في فضاءٍ حربيّ، متعالٍ. على هذا تشهد المقالاتُ التي دبّجها، مدى العقدين الأخيرين، وسعى على غرار آخرين ـ أبرزهم وضّاح

شرارة*، فيما يراها آخرون بأنَّها مجموعة خواطر وآراء، عيبها الأكبر أنَّها لا تقف على أرض نظرية، صلبة، واحدة، ومرسلة إلى آخرين في مواقع أخرى. ما حدثَ لعليّ حرب في معركة الكتب جعله ناقداً فلسفياً وأدبياً وابستمولوجياً من الطراز الأول، الجدير بكل احترام العقل للعقل؛ وعادَ عليه بصداقات معرفيّة، وسجالات عقلانية، هي أيضاً من أسباب إثراءِ النهضة الثقافية العربية الراهنة. إلاَّ أنَّ علي حرب وهو ينسحب، يومياً، من الانتماء للجماعات العائلية او الطائفية، الطبقية او القومية، كان يستعيد أناهُ المفكّر (الكوجيتو) على إيقاع (أداة التحويل: **إذَن**، وهي من إذ (إذن/ إذاً)، إذٍ (يومَئِذٍ) التي تربط الأنا بالوجود، حَيّاً ومفكّراً، فيما يلهو آخرون بهذه (الإذن) كأنَّها أداة نصب، أو أداة صوتيّة). فالتحويل الذي عناه علي حرب هو الانتقال من صورة إلى صورة. ومن هنا كان تجاهله لكثيرين من معاصريه، رافعاً بينهم وبينه «حجاب الموارية» و«الانتقائية»، وكان تمجيده للأجلّ منهم (مع انتقاد)، وقسوة أستاذية على أساتذة آخرين، وتحويلهم إلى «تلامذة»، كما فعل مع الدكتور طه عبد الرحمن***، بصدد كتابه الخاص بفقه الفلسفة/ باب الترجمة. وفاتَ علي حرب ان الفلسفة التي يمجّدها في مغامراته الانتقائية (أو الحرّة)، تسمَّى في بلاد الحجاز (فقهاً) لا غير، وفي بلاد (الجماهيرية) فقهاً وشريعة؛ وأنَّ طه عبد الرحمن رغب، دون ان يدري ربما، في زواج جديد بين فعل (فقهَ) القرءآني وفعل (فلسفَ) اليوناني، على قاعدة النص اللاتيني لديكارت، الذي تجاهله حرب وهو يحاكم تلميذه (عبد الرحمن)، على قاعدة الترجمة الفرنسية لكوجيتو ديكارت، فأساء لنفسه وللفلسفة ولعبد الرحمن معاً. هذا وجه من وجوه فيلسوف الانتقاء العربي المعاصر، الذي «ينطنط» بين «غُرَف» المدرسة الثقافية في الصحف والمجلاَّت، متباهياً بأنَّ هويّته الجديدة هي «اللاهوية» أو «نخبة الأوهام»!

□ المعرِّب والكاتب:

لم يذهب علي حرب بعيداً في لعبة التعريب. قام بتمرينين في هذا المجال: **أصل العنف والدولة** (لبيار كلاستر ومارسيل غوشيه، بيروت/ دار الحداثة، 1985)؛ و**منطق العالم الحيّ** (لفرانسوا جاكوب، بيروت/ مركز الإنماء القومي، 1989؛ وخاض في محاولاتٍ أخرى ولم يتابعها، عنوةً. إلاَّ ان التعريب يملأ معظم مقالاته، مباشرة او مداورة، من الفرنسية بنحو خاص، وباعجاب لا يخفيه، ولا يمنعه من أن يكون في الكتابة استاذاً وتلميذاً في آن، حتى وإنْ تعامل مع

موضوعه بنقدٍ جارحٍ، قلّماً يعرف مَدْحاً. هو حقاً، **مفكّر**، الصفة الأرفع للكاتب والمتفلسف. فليس كل كتابة تُحيل إلى التفكّر، أو **التفاكر**. علي حرب محاور فكري من الطراز الرفيع، ولو في مرآة ذاته أو عقله، غالباً، كما يتجلّى لنا ذلك من منهجه الثنوي او الثنائي، حيث يسعى في كل تحويل إلى إحلال **منطق التفاكر** أو التعارف الدلالي، محلَّ **منطق التناكر** او التجاهل (أو نهب فكر الآخر باجتيافه) الذي يراه سبباً من أسباب سقوط الفكر العربي المعاصر في لعبة مقارعة أوهام بأوهام! حرية الإنسان في وجوده هي جوهر خياره الفلسفي الانساني الأخير، ومنها حريته في عقله وفي جسده وفي متعته، الخ. وما الأشكال التفكيكية سوى طرائق ذكيّة **لإضفاء المعنى على اللامعني** أينما وجد. ويُخطىء مَن يظنّ أنَّ علي حرب من فلاسفة الحيلة (او الميكانيك) الذين يفكّكون الآلة (أو السيّارة الفكرية) ولا يُحسنون تركيبها بنحو آخر، أفضل أو أجدى، في منظوره، على الأقل.

هو مفكِّرٌ غوّاصٌ «يُعنى بالاشتغال على النصوص ونقدها»، وفي النصوص أعلام وأفكار؛ ونقد النصوص يعني الإضافة إليها. هذا ما شغله بالذات منذ مجموعة مقالاته الأولى (**التأويل والحقيقة** (دار التنوير، 1985) حيث يستخلص القارىء الساذج ان الكاتب يضع الحقيقة هَدَفاً للتأويل، وإنْ كان التأويل بذاته هو من حِيَل العقل الذي يلعب بالشيء، او يهمس من وراء ظهره لنقضه او للقيام مقامه... فهل هذه هي الحقيقة التي عناها هذا الكاتب المحارب بلا هوادة؟ في العام نفسه، أصدر كتاباً عن دار الحداثة (بيروت/ 1985) لا يدلّ عنوانه على شيء (**مداخلات**)، كأنَّك تقول (بيوت) ولا تزعم انها (البابلية) او (شيء من بابل، مثلاً)؟ وواصل ثنائيّاته: **الحب والفناء** (دار المناهل، 1990)، **لعبة المعنى** (المركز الثقافي العربي، 1991)؛ **النص والحقيقة**، في جزئين (**نقد النص**؛ **نقد الحقيقة** (م.ت.ع. 1991)، وفيه: «... نحن نكوّن **سلطة** عبر نصوصنا وخطاباتنا. وهذه السلطة تُمارس في النهاية على مَنْ يوجَّه إليه الخطاب، أي على **القارىء**(...) والمعارك الأدبية او الفكرية إنَّما هي صراع على السيطرة او النفوذ او من أجل انتزاع المرجعية...» (**نقد النص**، ص 268). وفي المصدر نفسه (ص 191) ينتقد «رسولية المثقف»، معلم الحقيقة...» هذه الرسولية هي تعبير عن مركزية الانسان عموماً، وتجسيد لنرجسية المثقّف خصوصاً». أما **نقد الحقيقة** فهو، بنظره، يجعل الحقيقة: «أقل حقيقةً»، لأنَّه يزعزع الثقة بالمفهوم اللاهوتي **للحقيقة**، لصالح **الحقائق المفردة**. فلا توجد حقيقة مع أل التعريف وبالخط العريض او الحرف الكبير. وإنَّما توجد أحداث ووقائع تقابلها خطابات ونصوص.

وأمَّا الحقيقة فهي في منزلةٍ بين المنزلتين. **إنَّها فجوة يتعذّر ردمها**، ومسافة يصعب اجتيازها، أياً كانت المجازات والاستعارات» (**نقد الحقيقة، ص 3**).

■ سنة 1994، نشر علي حرب (عن دار الطليعة)، مجموعة **«مقاربات نقدية وسجالية»**، تحت عنوان: **«أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر»**، ركّبها في أبواب لاحقة (أنطولوجيا النص، الفلسفة وإشكالاتها، أسئلة الحقيقة والواقع؛ لبنانيات، سجالات، قضايا الحوار). فهو، بخلاف مؤلفي الكتب الكلاسيكية، يضع المقالات، ثم يجمعها في (كتاب)، كما رأينا نموذجه أعلاه، ومثاله، نقده للغزالي على طعنه في الفلاسفة لأنَّهم كانوا روحانيين أكثر من اللازم، فلامهم على زندقتهم (أي على علمهم ومعرفتهم): «والحال، فإنَّ **الغزالي**، أبرز متكلم ظهر في الملّة الإسلامية، كفَّر الفلاسفة، لأنَّهم تأوّلوا بعث الأجساد وعلى نحوٍ يؤدي إلى إنكار اللذات الجسمانيّة، مستنداً إلى النص القرءآني حيث العالم الآخر هو عالم حسِّي في المقام الأول» (**أسئلة الحقيقة**، ص 38 وما بعدها).

■ عن المركز الثقافي العربي، نشر **«نقد المثقف» أو أوهام النخبة** (بيروت، 1996) (وذلك بعد صدور **الممنوع والممتنع**، عن المركز نفسه، سنة 1995)، وعن دار الكنوز الأدبية نشر **«خطاب الهوية»** (سيرة فكرية، بيروت 1996). ويبقى **أوهام النخبة هو كتابه الأبرز الذي استثار اهتماماً وسجالاً، طالما كان يسعى** حرب وراءهما، من خلال **«استفزازته» المتواصلة للأفكار المتداولة: «هذا النَّقد للمثقّف يدور، في مجمله، على العوائق الأساسية التي تُمسك بخناق المثقفين، وتمنع المفكّرين من تجديد عالم المفهوم، بأداةٍ من أدواته الفعَّالة (. . .) والعوائق. . . تتجسّد في أوهام خمسة: الأول هو الوهم الثقافي** (ويرتبط بمفهوم النخبة)، والثاني هو **الوهم الأيديولوجي** (ويرتبط بمفهوم **الحرية**)، والثالث هو **الوهم الإناسيّ** (ويرتبط بمفهوم **الهويّة**)، والرابع هو **الماورائي** (ويرتبط بمفهوم المطابقة)، والخامس هو **الوهم الحداثي** (ويرتبط بمفهوم التنوير)» (**أوهام النخبة**، ص 9). **أمَّا المثقّف** فهو «مَنْ تشغله قضيّة الحقوق والحريّات، أو **تهمّه سياسة الحقيقة** (. . .). بهذا المعنى، **فالمثقّف هو الوجه الآخر للسياسي**، والمشروع البديل عنه». (م.ن. ص 20).

■ في مواجهة مسألتي **روجيه غارودي** القادم من الاسلام إلى (الاستلاب)، **ونصر حامد ابو زيد*** الذي حاربه البعض باسم مفهوم ملتبس للإسلام، وتابع معركة التكفير ضد التفكير، البادئة، مطلع القرن، ضد طه حسين وعلي عبد الرازق وآخرين، وضع علي حرب مجموعة مقالاته في كتاب جديد، بعنوان: « **الاستلاب**

والارتداد» (م.ت.ع. بيروت، 1997)، ويكشف القناع عن حقيقة عدم التسامح الذي تمارسه «الحركات الإسلامية» في مصر والجزائر وفي كل مكان: «فالإسلام الفقهي والعقائدي لا يُمارس إلاً على نحو ما نشهده ونرفضه، ما لم يجر إلغاء قاعدة الارتداد ومبدأ الحِسبة، لكي تطبّق قاعدة: لا إكراه في الدين، ولا رقابة على حرية البحث والتفكير...». (**الاستلاب**، ص 56).

■ سنة 1997، نشر علي حرب (دار الكنوز الأدبية، بيروت)، كتاباً بعنوان: «**الفكر والحَدَث**»، أتبعه سنة 1998 (م.ت.ع.) بكتاب ضخم، هو الأضخم بين كتبه، حتى الآن: **الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي**. وهذه «عبارة مستحدثة ومقولة جديدة»، كما يقول: «**هو خبرة بالوجود** واندراج في العالم أو علاقة مع الواقع، بقدر ما هو علاقة باللغة وصناعة للذات وإنتاج للحقيقة (...). من هنا يتغذّى المفهوم مما يحاول ان يفهمه، أي مما هو غير مفهوم، او مما ينبغي تصييره قابلاً للفهم، وذلك بالانفتاح المستمر للفكر على **أحدية الذات وفرادة اللغة**، او كثافة **التجربة** وطيّات **الحس**، أو على **كيمياء المخيَّلة** وتقلّبات **المعنى**، أو على سيلان الأفكار وسديم الأشياء». (**الماهية** والعلاقة، ص 7). لكن إلى أين؟ إلى النشاط الفلسفي، وهو «نشاط عقلي، مفهومي، يرمي إلى التحرّر، من عبادة الأصول، وإلى تخليص الخطاب البشري من أبعاده السحرية أو الأسطورية او القدسية» (م.ن. ص 155). ولو تابعنا التفلسف، ثم إلى أين؟ لكان علينا انتظار كتب جديدة من علي حرب، الذي ما زال في ذروة تفكيره! سنة 1999 صدر له كتاب «**حديث النهايات**» (المركز الثقافي العربي).

راشد حسين (1936 ـ 1980)
الواقعي الغنائي الثّوري

■ سنة 1936، وُلِدَ راشد حسين في قرية مصمص (الجليل ـ فلسطين)؛ عمل في التدريس إلى أنْ طردته سلطاتُ الإحتلال الصهيوني؛ ثم عمل محرّراً في صحيفة «الفجر» التي أُوقفت عن الصدور سنة 1962. شارك في تأسيس «منظمة الأرض» داخل فلسطين المحتلة. غادر فلسطين إلى نيويورك حيث عمل في مكتب منظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف.)؛ ثم انتقل منها إلى دمشق حيث شارك في تأسيس «مؤسسة الأرض للدراسات الفلسطينية»، وفي نشرتها (الأرض)، كما عمل مشرفاً على القسم العِبْري في الإذاعة السورية (خلال حرب أكتوبر 1973). غادرها إلى نيويورك ثانية حيث استشهد في حريق مُريب سنة 1980. ترجم عدة كتب من العبرية إلى العربية، وبالعكس. له:

■ مع الفجر، منشورات دار العودة (1982، ضمن ديوان راشد حسين). هي مجموعة أشعار قدَّم لنشرها للمرة الأولى في 28/ 4/ 1957، بوصفها قصائد هادفة: «لعلها توقظهم»!

■ أنا الأرض، لا تحرميني المطر، وضع عنوانها وقدَّم لها عز الدين المناصرة (دار العودة، 1983).

■ قصائد فلسطينية، دار العودة، بيروت 1982.

■ صواريخ، وضعها الشاعر في مصمص/ أُم الفحم (سنة 1958) وصدرت عن دار العودة (1982).

هنا نماذج من شعره الواقعي «الغنائي/ الثّوري، لعلّها تُحَفِّز على درسه، بعد

ما جعل الصواريخ خضراء «تصنع الحب» وبيضاء (تنبت الأمل) وحمراء (تمجّد الكفاح من أجل الحياة)!

❀ ❀ ❀

I ـ أزهارٌ من جهنّم:

فـي الـخـيـامِ الـسّـود، فـي الأغـلال، فـي ظـلّ جـهـنّـمْ
سـجـنـوا شـعـبـي وأوصـوه بـألاّ يـتـكـلّـم
هـدّدوه بـسـيـاط الـجُـنْـدِ، بـالـمـوتِ الـمـحـتَّـم
أو بـقـطـع الـلـقـمـة الـنـتـنـةِ، إنْ يَـوْمـاً تـألّـمْ
ومـضـوا عـنـه وقـالـوا: عِـشْ سـعـيـداً فـي جـهـنَّـم

(ديوان راشد حسين، مع الفجر، ص 11)

II ـ في الخيمة الصفراء:

وأظـلُّ أسـهـرُ مـع خـيـالات الـشـقـاءِ إلـى الـصـبـاحْ
ويـهـمـهـمُ الـشـيـخ الـكـئـيـبُ يـقـولُ: حـيّ عـلـى الـفـلاح
فـأقـول مـيـؤوسـاً: لـقـد ضـحـكَ الـفـلاحُ عـلـى الـصـلاحْ!

(م.ن. ص 17 ـ 18)

III ـ إلى ابن عمّي في الأردن:

الـقـريـةُ الـعـزلاءُ، يـا ابـنَ الـعـمِ، تُـقـرئُـكَ الـسَّـلام
وبـيـوتُـهـا الـوسـنـى تُـحـيِّـي بـنـتَ عـمّـتـهـا، الـخـيـام
والـحـقـلَ والـلـيـمـونـةَ الـخـضـراءَ فـي كَـنَـفِ الـظَّـلام
يـتـحـدَّثـان عـن الـمـحـبّـةِ والأخـوّة والـسَّـلام
ويـثـرثـرانِ كـأخـرسـيـن، ويـصـرخـانِ بـلا كـلام [...]
وجـمـاعـةُ الـعـمَّـاتِ والـخـالاتِ يـذْرفـنَ الـدّمـوع
ويـخـفـنَ أنْ تـعـرى وأن يَـبْـلـى حـذاؤكَ أو تـجـوع
وأخـوكَ أحـمـدُ لـم يـزلْ مـا بـيـن آلافِ الـجـمـوع
يـمـشـي، يـفـتّـشُ عـن رغـيـفِ الـخـبـزِ فـي سـوق الـدّمـوع

وأبـوكَ، لا تـحـزَنْ، أبـوك مـضـى وغـابَ، لا رجـوع

(م.ن. ص 21 ـ 23)

IV ـ نبيُّ الحبِّ:

هـبـي أنِّـي نَـبـيُّ الـحـبّ، فـي حـبّـك لا أُشـرِكُ
وأنِّـي كـنـتُ فـي مـكّـةَ أروي الـسـحـرَ عـنْ سـحـرِكِ
وأنَّ الـمـسـجـدَ الأقـصـى أُقـيـمَ عـلـى ربـى صـدرِكِ
فـمـا لـعـجـيـبـةِ الاسـراءِ لا تـأتـي عـلـى فـكـرِكِ؟

V ـ عكّا والبحر:

حـلـمُ الـرّعـاةِ ورقـصـة الـريـحـان والأرض الـنـديّـه
وسـنـابـل الـقـمـح الـخـجـولـة فـي مـلاءتـهـا الـبـهـيَّـه
ورحـيـقُ أزهـاري، وأحـلام الـشـبـاب الـعـسـجـديَّـه
هـي كـلُّ مـا عـنـدي، فـهـل تـرضـى بـهـا عـكّـا هـديَّـه؟

VI ـ رثاء:

صدِّقْ، تعبتُ من الرّثاء
ماذا تريدُ، الآنَ، أرثي
الخيولَ أم الشياهَ أم الرثاء؟
صدّق تعبتُ من الرّثاء

(ديوان: أنا الأرض، ص 27)

VII ـ بدون جواز سفر:

بدون جواز سفر
ولدتُ/ كبرتُ/ رأيت بلادي تصيرُ سجونا

(م.ن. ص 30)

VIII ـ الدرس قبل الأخير:

بعد يومٍ دخل الصفَّ المعلم
جاءَ فرحانَ وسرياً كعطر البرتقال

كان في سبعينه طفلاً، فحيَّاها وقالْ:
«وضعوا عدنانَ في السجن».
أعربيها يا صبايا
واعربوها يا رجال!
ففرحنا.. وبكينا... وهتفنا...
عدنان... فاعل
السجن... مفعول به
وحرقنا النَّحْوَ والصَّرْفَ وأغلالَ القواعد
وتحوّلنا نضالْ.

(م.ن. صص 42 ـ 43)

IX ـ ساعة القدس:

كانت الساعةُ في القدس: قتيلاً وجريحاً ودقيقه
كانت الساعة طفلاً، سرق النابالمُ رجليه
ولما ظلَّ يمشي، سرقوا حتى طريقه
كانت الساعةُ صِفْراً عربياً،
كانت الساعة ميلادَ الحقيقة!

(م.ن. ص 44)

X ـ الطفل:

ليتَ أهلي يلدون الطفلَ طفلا
ثم لا يرمون في عينيهِ وحلا
علَّه يزهرُ في أرضٍ بلادي
جيلُ فرسانٍ، جديدٌ في بلادي
يلدُ الأطفالُ أطفالاً صغارا
ثم يغدون رجالاً، يملأونَ الليلَ نارا
علّني ألمح من حولي نسورا

لا عصافيرَ يقلِّدن النسورا

(م. ن. قصائد فلسطينيَّة، ص 60)

XI ـ لومومبا:

ساعي بريدٍ، كان يتركُ ثورةً أنّى ذَهَبْ
نسخَ التمرّد من جبين الشمس، من جرح الغَضَبْ
وضع الرسالة في يمين بلاده، ثم انسحبْ
وبلادُه أُميّةٌ... ما عُلِّمتْ في السجن.. إلاَّ أنْ تطيع أوامرا
فتحَتْ، ولم تقرأ، خطابَ رسولها وإذا الفواصلِ يستحلنَ خناجرا
حرية الإنسان تقرأ نفسَها وتعلّمُ الأُمّيُّ أنْ يتآمّرا...

(ديوان راشد، قصائد فلسطينية، ص 88)

XII ـ السجن:

قالتْ: «أخافُ عليكَ السجنُ» قلتُ لها:
«من أجل شعبي، ظلام السجن يُلْتَحَفُ
لو يقصرونَ الذي في السجنِ منْ غُرَفٍ
على اللصوصِ، لهدَّتْ نَفْسَها الغُرَفُ
لكنْ لها أملٌ أنْ يُستضافَ بها...
حُرٌّ، فيعبِقُ في أنحائها الشَّرَفُ
... قالتْ: «حلمتُ بطفلٍ لا أريدُ له
أباً سجيناً، فقلتُ: الحلمُ يعتكفُ
أتحملين بطفلٍ قلبُ والدهِ...
عَبْدٌ؟ أعيذُكِ من عبْدٍ لهُ خَلَفُ!»

(ديوان، قصائد فلسطينية، صص 148 ـ149)

XIII ـ مُدُنٌ...

هنا مُدُنٌ تعربِد بالملاهي وفوق صدورنا الرقصُ العجابْ
تنعَّمْ سيِّدي واشربْ وعربِدْ فمن دمنا طعامُك والشَّرابْ
ومنْ يأتيك بالسفهاءِ جندٌ ومَنْ نُقْتَل فتبتسمُ الحرابْ
وشاْ دَرْباً فتفرشه قلوباً وسرْ تُحنى لمقدمِكَ الرِّقابْ

. . . «خيامُ اللاجئين قصورُ أهلي سيرسلُ من هناك لكَ الحسابْ»

(ديوان راشد، صواريخ، ص 12)

XIV ـ اللاجيء:

الله أصبحَ لاجئاً يا سيِّدي
صادرْ، إذنْ، حتى فراشَ المسجدِ
وبعْ الكنيسةَ فهي من أملاكهِ
وبع المؤذنَ في المزادِ الأسودِ
واطفىء ذبالاتِ النّجوم فإنَّها
ستضيءُ دربَ التائهِ المتشرِّدِ
حتى يتامانا أبوهم «غائبٌ»
صادرْ يتامانا، إذنْ، يا سيِّدي
لا تعتذِرْ مَنْ قالَ إنَّكَ ظالم!
لا تنفعل! مَنْ قالَ إنَّكَ معتدي
حرَّرت حتى السائماتِ غداةَ أنْ
أعطيتَ «ابراهامَ» حقلَ «مُحَمَّدِ»
فالخيلُ في قممِ الجبالِ طليقةٌ...
والثّورُ يستشفي أمام المذودِ
فالعدلُ أنتَ، وكلُ طاغٍ يشتهي
لصباحِ عَدْلِكَ، أن يكونَ بلا غدِ...
ولكم نُفيتُ! فقيلَ: أشرفُ حاكمٍ
ولكم سُجِنْتُ! فقيلَ: أعدلُ سيِّدُ
... لا تنفعلْ هذا الكلامُ بلا فم!
لا تنذعرْ! هذا الكلامُ بلا يدِ

من أينَ هذي الأرض؟ إنَّ ترابها نارٌ، فكيف حملتَ نارَ الموقدِ؟
من أينَ هذا القمح؟ كيف سرقته وبذوره من دمعنا المتجمِّدِ؟
أنا لو عصرتُ رغيفَ خبزِكَ في يدي لرأيتُ منه دمي يسيلُ على يدي!

(ديوان راشد حسين، صواريخ، صص 128 ـ 132)

طه حسين (1889 ـ 1973): ذوقُنا الأدبيّ لم يتجدّد

☐ مؤسِّس نهضات ثقافية:

■ ينهضُ وحيداً من مغاغة، في مصر العليا أو الصعيد المصري، ويفقد بصرَه طفلاً كما يروي في «الأيام». قرءآني الاسم، والتنشئة، أزهري التربية، حداثويّ التوجه. طه حسين، عالم فكري قائم بذاته، مثل كل حياة حقيقية. هو غاية ذاته، ولا يموتُ في الحياة، إلاَّ لعطاءٍ وفير، كانت تُشفقُ منه أمّه، وأبوه يعاصره ويصابيه، فتيّ أديباً ناقداً، يرى بعينيه المطفأتينِ روحَ عصره، ويقود هؤلاء الموسومين بأنَّهم «عميانُ القلوب، مفتّحو العيون»، على نحو لم يسبقه إليه، لا **الجاحظ**، ولا **أبو العلاء المعرِّي**. هذا الأزهري الجامعي الأوروبي، الحداثوي، هو **مؤسِّس نهضات ثقافية**، وهيئات جامعية وآكاديمية وحامل مسؤوليات جسام: سنة 1942، أسَّس **جامعة الاسكندرية** وأدارها بنفسه؛ وفي سنة 1950 **تولّى وزارة المعارف**: وما لبث ان أسَّس أيضاً **جامعة عين شمس** وسعى مجاهداً **لإقرار مجانية التعليم** في مصر، حتى تنهض، عروساً على متوسط العلم والعالم. وحين قام الظلاميّون ضده، وتناولوه من زاوية وجعه البَصَري، كاد يضعفُ ويستقيل من وزارة المعارف، وكان يومذاك وفد أدبي برئاسة أمين رشيد نخلة* (1904 ـ 1976) في زيارة للقاهرة، فعلم بحالة عميد الأدب العربي، وسعى لسؤال خاطره، وهناكَ في ديوان الوزير وقف أحدهم خاطباً بلسان الوفد:

«وحياتك يا طهَ حسينْ   الله أعطاني عينَيْن

عَيْن وحدي بتكفيني   خذْلكْ عينْ، وخلّي عينْ!»

عندها عزم طه حسين، وهو يطفح بِشْراً، على عدم الاستقالة، والمثابرة حتى النهاية في مشروعه التربوي والأدبي والثقافي. فهذا الرّجل الكبير، المصري العربي العالمي، مقرؤ ومفهوم، حتى إنّ كتابه **«الأيام»** صار من أُمّات المصادر الأدبية العالمية في عصرنا، وفيه سجل حياته، مقابل سجلّ معاصره توفيق الحكيم* **(يوميّات نائب في الأرياف)**. أي وكيل نيابة (Intendant).

■ له من المؤلفات والمعرَّبات ما يضيق عنه الكلامُ في هذا المجال الضيّق. عاش 84 عاماً مع «المرأة التي أبصر بعينيها»، كما يقول في «الأيام»، وإلى جانبه مؤنس طه حسين. توفي سنة 1973.

1 ـ الأيام:

هو أجمل كتبه الأدبية، لغة وأسلوباً ومضموناً. يقع في ثلاثة أجزاء: وقد صدر في مجلد واحد، ضمن **أعماله الكاملة** (16 مجلداً عن دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ومنها قوله (ص 598):

«ولم يُنفقِ الفتى وصاحبتُه صيفَهما ذاك فيما تعوَّدَ الفتيان المحبّونَ ان ينفقوا فيه أيام حبّهم الأولى من تلك الحياة الهائمة الناعمة التي تخلص من المشقّة وتتخفّفُ من الجهد، وتفرغ لرضى النفوس وغبطة القلوب والذهاب مع الخيال الهائم في كل مذهب... وما أكثر ما ذكر الفتى أشهُرَ الصيفِ تلك في أقصى الجنوب الفرنسي، وما جاء بعدها من الشهور في باريس، فرضيَ عن صاحبته وعن نفسه رضىً لا تشوبُه شائبةٌ من سُخْطٍ أو إنكارٍ.

وانظرْ إلى فتاةٍ وفتىً في أوّل عهدهما بالخطبة ينفقان أكثر النهار في درس اللاتينية حين يصبحان، وفي قراءة الترجمة الفرنسية لمقدّمة **ابن خلدون** حين يرتفع الضحى... لا ينصرفانِ عن القراءة إلاً ريثما يخرجان للتروّضِ خارج القرية التي يعيشان فيها». (ص 599). هكذا يروي قصة **سوزان**، المرأة الفرنسية التي أحبّها وأحبّته، فأبصر بعينيها كل شيء، وأنجب أولاداً وكتباً، وأذاع شهرةً وصيْتاً لا يضاهيهما إشهارٌ معاصِر آخر.

2 ـ حديث الأربعاء:

صدر سنة 1980 في مجلد واحد، وهو أصلاً يقع في ثلاثة أجزاء (قوامها 813 صفحة) تناول فيه الدكتور طه حسين وجوهَ الأدب التي قرأها، من شاعر جاهلي حتى إيليا أبي ماضي: إلى موضوعات نقدية أدبية، أمتعها موضوعة «نزاهة

الأدب» (م.ن. ص 804)؛ قضية **«نزاهة الأدب»** لا يدري المؤلِّفُ لمَن يرفعها، مقابل المطالبة بنزاهة الحكم السياسي في مصر، فيقول: «وقد يجوز أن ترفع القضيّة إلى الفن، إن كان الفنُّ قاضياً، برغم إلحاحي أنا في أنَّ الفنَّ لا يصلح للقضاءِ، ولا يقدر عليه، لأنَّ القاضي يجب أن يعقل، وليس للفنّ عقل؛ ولأنَّ القاضي يجب ان يريد، وليس للفنّ إرادة؛ ولأنَّ القاضي يجب ان ينطق، وليس للفنّ لسان».

3 ـ على هامش السّيرة:

صدر سنة 1985 في مجلد واحد (وهو أصلاً ثلاثة أجزاء، 565 صفحة)، وفيه استدراكات لأحداث في حياة النبيّ العربي (ﷺ)، وتبريز لمواقف ومواقع تجعل من الإسلام ما يحبُّ الكاتب أن يكون عليه، صراطيّاً، قويماً، **دين القيّمة**، بلا شوائب، ولكن بألوان متنوعة ذات غاية واحدة: «**تحدَّث ابن سعد** عن الواقدي في إسناده، قال: لما أُصيبَ زيد بن حارثة، أتاهم النبيّ (ﷺ). قال: فجهشتْ بنتُ زيد في وجه رسول الله (ﷺ)، فبكى رسول الله (ﷺ) حتى انتحب. فقال له سعد بن عُبادة: يا رسول الله، ما هذا؟ قال: «**هذا شوق الحبيب إلى الحبيب**». (ص 552).

4 ـ الخلفاء الراشدون:

هو تجميع، صدر سنة 1986 في بيروت، ويحتوي على كتبه السابقة: **الشيخان** (أبو بكر الصدّيق وعمر بن الخطاب)، **والفتنة الكبرى** (عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب وبنوه). يقع هذا المجلّد في 758 صفحة؛ وهو بين الأدب والتورخة، ولقد تجاوزه في نقد مصادره الباحث التونسي **هشام جعيط*** في كتابه (La Grande discorde) الذي عرّبناه له بعنوان **الفتنة**: «... **الفتنة** لم تنقضِ بموت يزيد، وإنَّما قطعتْ مرحلةً من مراحلها، ثم استأنفت عنفها وشدّتها بعد موت يزيد، فعرضت المسلمين ودولتهم لخطوب ليست أقل جسامةً ولا نكراً من الخطوب التي صوّرنا بعضها فيما قرأتَ من هذا الكتاب». (ص677).

5 ـ الأدب والنّقد:

جُمعت كتاباته الأدبية ـ النقدية في مجلدين (حوالى 1500 صفحة).

ـ في الأدب الجاهلي،

- **فصول في الأدب والنقد،**
- **من حديث الشعر والنثر،**
- **مع المتنبِّي،**
- **ألوان.**

وطبعاً قامت القيامة ضده في العشرينات من هذا القرن حين نشر للمرَّة الأولى كتاب «**في الأدب الجاهلي**»، بدعوى أنَّه يُنكر بعض ما تواضع عليه مؤرّخو الأدب العربي فيما قبل الإسلام، ومنه كلامه على «**الشعوبيّة** ونحل الشعر» (ص 162) و«الرواة ونحل الشعر» (ص 170، المجلد الخامس): «ولعل أهمّ هذه المؤثّرات التي عَبَثَتْ بالأدب العربي وجعلت حظَّه من الهزل عظيماً: مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث، وإنصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يأباه الدين وتنكره الأخلاق».

6 ـ إسلاميات:

هو عنوان المجلد السابع من أعمال طه حسين الكاملة، وفيه عنوانان: **الوعد الحق، ومرآة الإسلام**؛ وهو يقع في 362 صفحة: «وبعد خُلو **المدينة** من اليهود وفتح **خيبر ووادي القرى**، خفَّ الجدال بين النبيّ واليهود، وقلَّ ذكرهم في القرآن لإنقطاع الحاجة إليه، ولأنَّ الله قد ذكّرهم بما أخزاهم في الدين، وبيَّن أنَّه سيخزي الظالمين منهم في الآخرة». (م.ن. ص 196).

علم الاجتماع؟

نطوي المجلد الثامن من أعماله، على عنوان مُريب (علم الاجتماع)، لكأن الأديب طه حسين من علماء الاجتماع، فيما هو أديب ومثقّف يقرأ الأدب بعين المجتمع، ومنه (**فلسفة ابن خلدون الاجتماعية؛ قادة الفكر؛ نظام الأثينيّين**). وهو يقع في 468 صفحة.

علم التربية؟

عنوان المجلد التاسع (507 صفحات) وينطوي على أبرز أعماله السجالية في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، نعني كتابه: «**مستقبل الثقافة**» (بيروت 1982)، ولا ندري لماذا جرى هذا التحوير للعنوان الأساس، ما دام هذا المجلد لا ينطوي على عناوين أخرى؟ إنَّها مراوغة تجارية، لا أكثر. وجوهره سؤال؛ (ص 490):

«أتوجدُ ثقافة مصرية، وما عسى أن تكون»؟ وجوابه قوله:

«فأمَّا أنا فأُجيب على هذه المسألة بأنَّ الثقافة المصرية مهما تكنْ ضعيفةً ومهما تكن ناقصة، ومهما تكن محتاجة إلى التقوية والتنمية والإصلاح، فهي موجودةٌ، ما في ذلك وما ينبغي أن يكون في ذلك شكّ...»،

أبو العلاء المعرِّي:

يحافظ المجلدُ العاشر على عنوان الكتاب الأصلي (يقع في 560 صفحة). ولا ندري ما هي الغاية التشويهية التي جعلت الناشر يضعه بعنوان داخلي هكذا (المجلد العاشر: أبي العلاء؛ ثم المجلد العاشر: أبو العلاء المعرِّي)؟ ومن تفاصيله:

- تجديد ذكرى أبي العلاء،
- مع أبي العلاء في سجنه،
- صوت أبي العلاء.

علم الآداب؟

عنوان مشترك بين المجلدين الحادي والثاني عشر؛ قوامهما 1617 صفحة، كان يمكن جمعهما تحت عنوان: **الأدب أو فنون الأدب** مثلاً. **أمّا علم الأدب**، فما معناه؟ لا ندري، فمن عناوينهما:

- نفوس للبيع.
- لحظات (ج 1 و 2).
- جنّة الشوك.
- **خصام ونقد.**
- من بعيد.
- من أدبنا المعاصر.
- حافظ وشوقي.
- أحاديث.
- **المعذبون في الأرض.**

القصص والروايات:

في المجلدين 13 و 14، حشد الناشرُ **قصص طه حسين ورواياته (في 1414 صفحة)** وهي: **الضائع، دعاء الكروان، شجرة البؤس، القصر المسحور**؛ رحلة الرّبيع والصيْف.

الأدب التمثيلي وأشياء أخرى:

المجلدان الأخيران، 15 و 16 يقعان في 1244 صفحة، ومن العناوين: من **الأدب التمثيلي اليوناني، أندروماك، القدر، أوديب، ثيسيوس؛ قصص تمثيلية؛ وفي المجلد 16: كتب ومؤلفون؛ مقالات عرض ونقد؛ أدبنا الحديث ما له وما عليه**؛ التجديد والتقليد.

ألم يتجدّد الشعر العربي؟

سؤال كبير تُختم به أعماله المتمادية على أكثر من 10500 صفحة من القطع الكبير. وكيف نُحيط بها، بل بعناوينها الكبرى في هذه العُجالة؟ يقول (ص 487، م 16): «مهما يكن من شيء فإنّنا نبحث بعد وفاة أولئك الشعراء هل نستطيع أن نقول إنّه أضاف شيئاً جديداً إلى شعرهم فلا نجد [...]. مصدر هذا القول فيما أظنّ هو أنَّ الشعرَ ليس كغيره من الفنون والعلوم التي تتأثر بالعقلِ أكثر مما تتأثر بالذوق والشعور [...] ذلك لأنَّ الشعر يحتاج لأنْ يكون بينه وبين الذوق صلة أي صلة؛ وهذه الصلة اذا وُجدت بين الشعر والذّوق، كان لها الأثر الخطير في جودة الشعر نفسه وفي ارتفاعه او انحطاطه؛ وذوقنا في الكثير الأغلب لم يتغيّر، وإنَّما ظلَّ متأثراً بحياتنا القديمة لأنَّ الحضارة لم تنفعلْ في نفسه هو...».

سليم أحمد الحص (1929 - بيروت)
الاقتصادي/ السياسي

□ **الدكتور - الرئيس:**

يأتي من الاقتصاد إلى السياسة والأدب السياسي، تخاله سادراً في أفكاره. ساهٍ عن أفكارك ومعاصرتك. سليم أحمد الحص، الآدمي العصامي، الآتي من يُتْم الأدب إلى فرادة العلم، درس الاقتصاد ودرَّسه في غير جامعة، ولطالما كان يُستشار فيشير من وراء ستار الدكتوراه، دون مطمح مباشر إلى السياسي واليومي. ظلَّ هكذا حتى العام 1976، حين شكَّل أول حكومة له في عهد الرئيس الراحل الياس سركيس (1976 - 1982)، ثم تولَّى الحكومة والحكم مثنى وثلاث ورُباع وخُماس، إلى أن خاض الانتخابات النيابية عن بيروت سنة 1992 وفاز بلائحة، ثم خاضها سنة 1996 بشبه لائحة (فاز منها هو وزميله محمد يوسف بيضون)، ومع ذلك جرى تكليفه برئاسة أول حكومة في عهد الرئيس العماد إميل لحّود (بعد اعتذار الرئيس رفيق الحريري عن التكليف والتأليف).

وُلِدَ في بيروت سنة 1929، وبنى نفسه علميّاً، وتزوَّج زواجاً مدنياً من السيِّدة ليلى (مارونية) ورزق منها إبنة وحيدة (لها حفيده، سليم).

هادىء، متواضع، مَدَنيّ بطبعه وذوقه وقبوله لبلده. «رمز الأوادم في زمن المظالم»، مسلم حنيف، لكنَّه فوق المذاهب والطوائف؛ يُعمل العقلَ حيث يستخدم سواه الكيدَ والتآمر، تعرَّض لعدّة محاولات اغتيال، وكُتبت له السلامة. رأس **«ندوة العمل الوطني»**؛ له حضور كبير في الوسط الفكري السياسي اللبناني والعربي المعاصر.

رجل علم ورجل دولة؛ من رؤساء الحكومات القلائل في لبنان الذين تميّزوا بميزة المعرفة والنشاط الفكري؛ فوضع علمه وثقافته ومعرفته في خدمة السياسة الوطنية، لعقلنتها وبرمجتها على إيقاع العصر الجديد. إصلاحيّ، برنامجيّ، لكنَّ ظروف لبنان والمنطقة، لم تساعد الرئيس سليم الحصّ على خوض تجاربه السياسية الوطنيّة بنجاح كافٍ. هو مع ذلك «ضمير لبنان» وضمانة «الأكثرية الصامتة» في زمن الحرب وزمن السلم. لم يؤلّف كتاباً؛ لكنَّ مواقفه وندواته ومحاضراته ومقالاته وتصريحاته، الخ، جُمعت على مراحل. نستعرضُ هنا بعضاً منها.

I ـ لبنان على المفترق:

■ هو عنوان مجموعة مقالات ودراسات ومواقف، وضعها الرئيس سليم الحص ما بين 1982 و 1984، و(نشرها المركز الإسلامي للإعلام والإنماء، بيروت 1984). موضوعه مواجهة بيروت ـ كلّ لبنان ـ للاجتياح الاسرائيلي صيف 1982: «كنتُ وعائلتي في منزلنا في الدوحة عندما اقتحم الغزاة بلدة الدامور وقرية الناعمة في أسفل الوادي الأخضر... ثم اجتاحوا منطقة الدوحة التي نقطنها، فدخلوها بدباباتهم الثقيلة يقصفون ويرشقون ويرشّون بأسلحتهم المدمّرة الفتّاكة... وكان نصيبُ دارتنا على أعلى التلّة الوادعة وابلاً من رصاص الرشاشات الثقيلة، خرقت جدرانه وبعض أثاثه. سلمنا والحمد لله من شرور يد العدوان تلك. فانتقلنا إلى العاصمة. عشتُ وعائلتي في بيروت أيّام الشدّة الرهيبة في ظل الحصار الاسرائيلي الخانق وجحيم القذائف المنهمرة بلا هوادة من البر والبحر والجو (...). فحُصِد البشر أفراداً وجماعات، وأُبيدت عائلات، وتقوَّضت بناياتٌ على مَنْ فيها، بشحِّ الماءُ وعزَّ الغذاءُ والدّواء. عشتُ مع عائلتي، مع مَنْ عاش من أبناء بيروت الصامدين، تلك الظروف القاسية، ننتقلُ من منزل صديق إلى منزل رفيق. وخرجت بيروتُ من المعركة الطاحنة مثخنةً بالجراح، وإنّما مرفوعة الرأس، موفورة الكرامة. فقد ردَّتْ عاصمةُ الكرامةِ الوطنية المعتديَ الغاشمَ بصمودٍ أسطوري كان هو المنطلق للمقاومة الشعبية اللبنانية التي سطّرت في الجنوب والبقاع الغربي وراشيا صفحاتٍ مشرقةً في تاريخ العرب، قلَّ نظيرُها». (**لبنان على المفترق**، ص 9 ـ 10).

ثم يضيف الرئيس الحص في مقدمة كتابه (م.ن.):

«كانت فترة ذل وهوان بلغت أسفلَ دركاتها بتوقيع إتفاق مع اسرائيل في 17 أيار (مايو) 1983.

«ومن حيث كان توقيع الاتفاق منتهى التقهقر، كان هو بداية التحول... التحول نحو استعادة الكرامة والثقة بالنفس، وسلامة الرؤية وتجديد الالتزام بالعروبة إنتماءً وهويّةً. وقد تحقّق ذلك التحوّل فعلياً بإلغاء اتفاق 17 أيار».

في مقال بعنوان **«لو كنا أصحاب قضية»** (ص 17 ـ 21) يلفتنا الدكتور الحص إلى أننا «فقدنا القضيّة عندما أصبحنا نقتني الكثير، وأضحى همّنا المحافظة على ما نملك». ويضيف: «لو كنا نحن العرب أصحاب قضيّة، لقالَ كل رئيس عربي ما قاله مسؤول لبناني يوماً، عندما خاطب الصحافة بالقول: إنَّ اللبنانيين يؤثرونَ بقاءَ الحال كما هي، على حلٍ ينتقص من سيادة وطنهم أو كرامته، لا، بل لقالوا أكثر». ثم يختم مقاله المؤرخ في 3/ 5/ 1983: «**لم تكنْ وحدة المشاعر والطموحات والتطلعات، لا بل وحدة القضيّة في الجوهر، بين العرب لتغيب، لولا غياب الديمقراطية**».

II ـ نقاط على الحروف:

عنوان الكتاب الثاني للرئيس الدكتور سليم الحص (صدر عن المركز الإسلامي للإعلام والإنماء ـ بيروت، 1987)، الذي جمع فيه جملة آرائه وانتقاداته لطبيعة النظام السياسي اللبناني وانعكاساته على تجارب الحكّام والمحكومين، ما بين 1985 و 1987. ومن أبرز النقاط التي وضعها الرئيس الحص على حروف الأزمة اللبنانية والعربية:

■ «التسوية في لبنان لن تكونَ بين راضٍ وغير راضٍ، ولكنْ بين لا راضين، وإنَّما بالعدل. فما دام في لبنان متحيزٌ وغيرُ قانع، فإنَّ عدم الاستقرار يبقى سيّد الموقف ويبقى الصراع في ظلّه عُرْضَةً للانفجار في أية لحظة بين مُدافع عن امتيازات ومُطالب بالمساواة. وهذا غير القول بمبدأ اللاغالب واللامغلوب. فالحربُ تنتهي يوم يخرج الجميع مغلوبين، لاراضين، فيخرج لبنانُ الوطنُ والمجتمعُ والانسان غالباً، وتخرج الديمقراطية صحيحة معافاة». (**نقاط على الحروف**، ص 6). ويوضح (م.ن. ص 7):

«كان أول دروس التجربة في ظل ما سُمّي حكومة الوحدة الوطنيّة، أن **توازن اللارضى هو توازن غير مستقر**. فإذا كان أي طرف من أطراف الحكم غير راضٍ عن موقعه فيه، فإنّه لا بد ان يتحيّن أول فرصة تُسنح لتحسين موقعه، ولو على حساب الآخرين، فيقتنصها؛ واذا فعل فالنتيجة لا بد أن تنجلي في اختلال التوازن، وبالتالي في عودة الصراع إلى التفجّر، هذا، إذا كان أحد أطراف الحكم

غير قانع بموقعه، **فكيف إذا كان الحكمُ يقومُ على توازن اللارضى؟** أي على مضض من جميع أطراف الحكم، كما في ظل حكومة الوحدة الوطنيّة [. . .]. «بقي ان نعرف أنّ العلّة ليست في الوزارة ولا في الوزراء، وإنّما في **النظام**. ولعل فضل الحكومة هو أنّها فضحتْ عللَ النظام ألفَ مرّة ومرّة. فطائفية الرئاسة الأولى جعلت في نهاية المطاف للحكم رأسين، بل جعلت لإزدواجية الرأسين حكمَه [. . .] ويلغ تبعثرالسلطة منتهاة عندما أضحت الرؤوس الحاكمة أكثر من رؤوس الحكم، أي عندما أضحى المتسلّطون من خارج الحكم أكثر من المشاركين في السلطة من داخل الحكم. هذا ما جناهُ على لبنان نظامُه!» (م. ن. ص 11).

■ أمّا على الصعيد العربي، فيرى الرئيس الحص ان طريق العروبة تمر في الديمقراطية (م. ن. ص 83 وما بعدها): «لذا حق لنا القول: **إنّ نارَ القوميّة العربية اتقدّت مع حركات التحرير وأخذت تخبو مع حركات التطوير**. فهل هذا قدرٌ لا مردّ له؟ [. . .]. لا نريد ان نسلّم بأنّ العروبة تتألق مع حركات التحرير، وتتمزّق مع حركات التطوير، لأنّ في هذه المقولة تسليماً بأنّ العروبة ليست طريقاً للتوحيد. فإذا كانت العروبة، بصفتها تيّاراً دافعاً جامعاً، استطاعت أن تواكبَ حركة التحرير ولم تستطع مواكبة حركة التطوير فذلك ليس لعلّة في جوهر العروبة، وإنّما لعلّة في سياسات التطوير ولكونها مبنية على منطلقات مشتّتة. فالواقع أنّ العرب لم يتفقوا على المضمون التطويري لعروبتهم، أي محتواها الاجتماعي والاقتصادي، ومن ثمّ السياسي. [. . .]. إنّ طريق الوحدة تمرّ في الديمقراطية. الوحدة قد تكون قراراً بالحرب بالنسبة لإسرائيل، ولكن الديمقراطية بالنسبة للعرب هي التي تجعل الوحدة في حصن حصين. . .» (م. ن. ص 90).

III ـ مواقف ووثائق على طريق «الجمهورية الجديدة»:

■ هل في لبنان جمهورية جديدة ـ بعد جمهورية الطوائف والطائفية السياسية؟ هذه المسألة المركزية، يتخذها الرئيس الحص موضوعاً لمقالاته، المجموعة في هذا الكتاب (بيروت، 1991، المركز الإسلامي) بعد اتفاق الطائف: «رحلة الألف ميل إلى **الجمهورية الثانية** استغرقت نحو خمسة عشر عاماً. ولقد كان على الشعب اللبناني ان يجتاز خلالها محطات من الشدائد والمآسي والتحديات (. . .). كان لي شخصياً من رحلة الآلام هذه نصيبٌ كبير. كان لي من الخمسة عشر عاماً نصفها تقريباً في سدّة رئاسة الحكومة [. . .]. كنتُ طوال تمرّسي بالحكم في سدّة رئاسة مجلس الوزراء أمقتُ العنفَ، مؤمناً بقوّةِ الموقف.

وما الموقف إلاّ كلمة، رأيت فيها دوماً السلاح الأمضى في مواجهة الصاروخ والمدفع وسائر أدوات التدمير والإبادة. كنتُ أقدِّسُ الكلمة، فازددتُ مع تطور الأحداث تقديساً لها. [...] وأخيراً يأتي اتفاقُ الطائف، ليكون هذا الموقف الذي تستطيع الشرعيّة امتشاقه في وجه أعدائها. ففيه سرّ السلاح الماضي: فهو موحِّد، وهو عادل، وهو واضح». **(على طريق الجمهورية الجديدة**، مقدّمة، صص 7 ـ 14).

IV ـ زمن الأمل والخيبة:

■ عن تجاربه في الحكم ما بين 1976 و 1980، وضع الرئيس الحص خلاصةً واضحة وضوح المرحلة السياسية التي عاناها: الأمل والخيبة. كتاب دقيق، فريد من نوعه في الأدب السياسي العربي المعاصر (صدر عن دار العلم للملايين، ط أولى 1992 وثانية، 1996). فيه يروي الحص قصّته مع السياسة، وكيف دخلها مواطناً عالماً، لا محترفاً، من بابها الفوقي، ومن خارج النادي التقليدي للسياسيين اللبنانيين: «دخلتُ معتركَ المسؤولية من خارج حلبة الاحتراف السياسي. وأنا أزعم أنني مارستُ السياسة من موقع المسؤولية في الحكم من غير أن أحترفها.. أمّا **المحترف السياسي**، في قاموسي، فهو ذاك الذي يعمل للوصول إلى الحكم إذا كان خارجه، وللبقاء فيه إذا كان داخله، وللعودة إليه إذا خرج أو أُخرج منه». (**زمن الأمل**، مقدمة، ص 7).

لقد انتقل الحص من الاقتصاد إلى السياسة، أي من المعرفة إلى الممارسة، فجاء إلى السياسة من خلال صديقه وزميله الياس سركيس في حاكمية مصرف لبنان، الذي صار رئيساً للجمهورية سنة 1976، وكلّف الحص بتشكيل الحكومة الأولى في عهده. فكان بين الرجلين ما كان في نهاية صاخبة: «رافقته إلى مؤتمر القاهرة في 25/ 10/ 1976 قبل ان أتولّى رئاسة الحكومة الأولى في عهده. وفارقته في 25/ 10/ 1980، أي بعد أربع سنوات، يوماً بيوم، عند قيام الحكومة الأخيرة في عهده. شاركته المسؤولية في أدق الظروف وأخطرها عبر ثلثي عهده. زمنه كان زمن العواصف والزلازل والشدّة. كان زمن الأمل والخيبة. **بدأنا معاً والأمل يجمع بيننا، وانتهينا والخيبة تفصل بيننا**» (م.ن. ص 412).

V ـ ذكرياتٌ وعِبَر:

■ نشر الرئيس الحص كتاب «**عهد القرار والهوى**»، بعد زمن الأمل

والخيبة، مسجّلاً فيه أبرز مزايا تجربته في الحكم ما بين 1987 و 1989، «حقبة انقسام السلطة، حقبة الحكومتين، آخر أيام أمين الجميل (1982 ـ 1988). ثم نشر «**ذكريات وعبر**» سنة 1994 (دار العلم للملايين ـ بيروت)، ضمّنه تجاربَه في العمل العام، خارج الحكم، وبصفته وزيراً، إلى جانب خواطر وتأملات في مرحلة الانتخابات النيابية سنة 1992 (بعد انقطاع دام عشرين عاماً). في مقال بعنوان: «على طريق الجمهورية الثالثة» (**ذكريات وعبر**، ص 1972 وما بعدها) يستخلص الرئيس الحص: «لم ندرك أنَّ **من خصائص الديمقراطية أنَّها تقرن الحرية والسلطة بالمسؤولية**. فقد بقيت الديمقراطية في لبنان فاقدةً أهم مقوّماتها إذ غاب عنها عنصر **المحاسبة السياسية الفاعلة. هكذا بقي رجالُ الأزمات هم أبطال الحلول، وبقي رجالُ الماضي هم أمل المستقبل**»! أمَّا صورة مستقبل النظام السياسي اللبناني فيرسمها الحص بلونين ثابتين: **حقوق الانسان والديمقراطية**. إنَّ الجمهورية الثالثة، المنشودة، هي **جمهورية ديمقراطية**، دولة قانون وحقوق، تُمارس بقوّة المؤسسات وتحت رقابة الرأي العام. وها قد عاد الرئيس الحص، مع الرئيس لحود، في تجربة جديدة. فهل بدأت في لبنان سياسة جديدة؟ أم تراجعت الديمقراطية إلى الفوضى، والحرية إلى الاستبداد اللامرئي؟ «اللعبة السياسية في لبنان وحدها، كما يصرّ على ممارستها بعض اللاعبين، تكاد تكون لعبة بلا قواعد، لعبة بلا ضوابط، تكاد تجوز فيها كل الممارسات مهما نَبَتْ، مهما قَسَتْ، مهما انحرفت، مهما عنفت»! (م.ن. ص 212). **فماذا تغيّر؟**

ساطع الحُصَري (1879 ـ 1968): مَنْ نَحنُ؟

سيرة فيلسوف العروبة:

■ وُلِدَ ساطع الحصري سنة 1879 في صنعاء، من أبوين عربيين سوريين؛ وكان والدُه ـ محمد هلال بن السيد مصطفى الحصري ـ قاضياً ـ على مدى عواصم عربية وإسلامية ستترك في ولده من ألوان العروبة أسطعها، نعني: صنعاء، استانبول، طرابلس الغرب، أنقرة، أضنة. وحين قابلته آخر أيامه، سنة 1968، في بحمدون (لبنان) كانت قشرة اللهجة التركية لا تزال تلفُّ نسغَ لسانه العربي. فقد عرف أبو خلدون، ساطع محمد الحصري، استقراراً في الآستانة، قبل استقراره النهائي في حدود العالم العربي؛ فتلازم عنده وعيُ الإسلام السياسي والعروبةُ واللغةُ العربية. سنة 1901، عَمِلَ مدرِّساً في ثانوية يانيا على حدود اليونان وألبانيا؛ وظلَّ موظَّفاً في الإدارة العثمانية حتى العام 1918. فمن أين تأتَّت له فلسفته بعنوان «**العروبة أولاً**»؟ وما هي هذه العروبة التي أعلنها هذا المُخضرم السياسي والثقافي؟

لم يعمل والدُه في دمشق، ولا في أي من مدن سورية والعراق اللتين ستشكلان المجال الحضاري لتفتح الفكر القومي عند ساطع الحُصَري. فمن دمشق جاءته الدّعوة الخفية إلى إحياء العروبة بالعرب وثقافتهم الخالدة. إلتحق سنة 1918 بالأمير فيصل وبمشروع «الحكم العربي» هناك، في أفق «**ثورة عربية**» أو **مقاومة** للإحتلال الكولونيالي، ثم الصهيوني، ستظل مفتوحة على مدى القرن العشرين! بعد عامين، صار الأستاذ ساطع وزيراً للمعارف، بعد إعلان الاستقلال،

ورافق الملك فيصل إلى أوروبا احتجاجاً على تكريس التجزئة (اللاوحدة) العربية، كما رسمتها اتفاقيات سايكس ـ بيكو وسان ريمو، ووعد بلفور. وبين سورية والعراق، تنقَّل الحصري مناضلاً بفكره وبحنكته السياسية، حالماً بعروبة جديدة فوق أرضٍ مفكَّكة بالحدود وبالجيوش الاستعمارية. سنة 1933، جرى إعلان فيصل ملكاً على العراق؛ وكظلّه، صار الحصري مستشاراً ملكياً لشؤون المعارف (أو التربية العربية). ثم تسنَّم عدَّة مناصب تربوية ـ إذ كان يعتقد ان فلسفة العروبة تبدأ من اللسان المبين، وتنمو في النظام التربوي الوطني او القومي القويم.

في سياق حركة رشيد عالي الكيلاني، سنة 1941، طُرِدَ ساطع الحصري من بغداد؛ وسُحِبَ منه جواز سفره، فجاء إلى ربوع لبنان حيث عاش 4 سنوات، شهد في خلالها إعلان استقلاله عن الانتداب الفرنسي. ومن لبنان، انتقل سنة 1944 إلى دمشق، حيث عمل لدى الحكومة السورية حتى العام 1947؛ ومنها أيضاً تابع سيرته كمواطن عربي، قومي بلا حدود وبلا جنسيّة «محليّة»، فغادر سنة 1948 إلى مصر، حيث عمل في جامعة الدول العربية. وبرز الأهم في مشروع فيلسوف العروبة (اللاحزبي) حين أنشأ: «**متحف الثقافة العربية**»، الذي لم نعد نسمع بنشاطاته آخر القرن العشرين. لماذا؟

في مسيرة هذا المفكّر العربي التأسيسي، يحتكم الفكرُ إلى الممارسة، وتبقى الأسئلة، فارغة، خارج اعتقاده.

ما بين 1953 و 1954، أسَّس الحصري **معهد الدراسات العربية**، فكان مديره، وأستاذاً لمادة «القومية العربية» فيه؛ وظلَّ على رأسه حتى استقالته سنة 1958. عامذاك تفرَّغ «الفيلسوف» للبحث والتأليف وعاد إلى العراق، مع جنسيّته ـ هذه المرّة ـ المستعادة سنة 1965. قضى آخر أيامه في لبنان، حيث غادر سنة 1968، تاركاً من الأعمال الفكرية ما يكفي للتنظير القومي، الذي كان له بالمرصاد التنظيران الماركسي، واللاقومي.

سنة 1968 صدر للماركسي العربي السوري، الياس مرقص* كتاب ضخم عن دار الطليعة: (**نقد الفكر القومي**) ساطع الحصري أولاً. وبالطبع لم يكن الحصري الوحيد في إنشاء الفلسفة القومية العربية الحديثة والمعاصرة. كان هناك آخرون: ميشيل عفلق*، زكي الأرسوزي*، منيف الرزاز* (الذين تناولناهم في مواضع أخرى من هذه البانوراما الثقافية العربية... وكان في وهم مرقص أن يتابع نقد الآخرين، لكنَّه أحجم، وظهر له حديثاً كتاب آخر (**نقد العقلانية العربية**) سنتناوله في موضع آخر. والحال، **هل ظُلم أبو خلدون الحصري في النقد عليه؟**

أم كُوفيء بممارسة عربية، ثقافية او سياسية، تفوق التكريم على الورق؟ لم يبخل «مركز دراسات الوحدة العربية» في بيروت بإعادة نشر كل أعماله، بعد وفاته. لكنْ كم دُرِس بجديّة هذا المفكّر القومي، الذي ظنَّ بأنَّ فكره السياسي حيّ، وان «نظرياته» العروبية قابلة للتحقّق! فهل هي كذلك؟

أشرنا إلى ان الحصري اعتبر ان التربية هي وسيلة الفلسفة العربية إلى التحقق، فيما ذهب سواهُ إلى الحزب، والحزبية. وبين بنية التعليم والثقافة وبنية الحزب والسياسة، جرت تجارب للعروبة، وعليها. وقلَّما يذكر الدارسون والمثقفون هذا الخلدوني العربي المتألّق في نضاله المرير من أجل عروبة «خالدة» في أعماقه، لكنها لا تجد على الأرض الوسائل الموصلة إلى عقل الدولة ونظامها الإتحادي!

أعماله الفكرية الأساسية:

لا أحد يصدّق ان فيلسوف العروبة، مارسها قبل ان يفلسفها وينظّر لها، أو يرثيها، كما فعل اللبناني ـ الفلسطيني وديع الحدّاد، بعد نكبة العروبة عام 1948:

أبـوكِ بَـلَّ ثـراهـا... دَمْـعـاً، دَمـاً، لا مـيـاهـا
غـنَّـى الـعـروبـةَ دهـراً... وعـاشَ، حـتـى رثـاهـا

بل كان على ما يبدو من أنصار الشاعر ندرة الحداد الذي أصرَّ في مهجره الأميركي على ان تسكنه العروبة، هو والحصري وآخرين، في آن:

لا زار جـفـنـي الـكـرى... لا هـزَّنـي الـطَّـرَبُ
إن كـنـتُ يـومـاً... لـغـيـر الـعـربِ أنـتـسـبُ

وهكذا، في عامه الثالث والستين، أي سنة 1943، أخرج أبو خلدون الحصري للنّور، كتابه الأول: «**ابن خلدون**». فهذا المثقّف العربي، المؤرخ والسياسي المغربي من القرن الرابع عشر، كان يؤجّج فيه مشاعر عروبيته منافية لبداواتٍ طالما انتقدها مؤرخ العصر العربي الحديث، ومؤسس علم الاجتماع العربي، لو أدرك ذلك العروبيّون. وفي العام التالي، نحى ساطع الحصري منحىً مغايراً لدرس الشخصيّات، فراح منذ العام 1944 يركِّزُ أبحاثَهُ على موضوعات، خالها تحيل إلى فكر تحويلي وتغييري. فوضع كتابه: «**آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**»، عشية البحث في سورية ولبنان عن توجهات فكرية حزبية (البعث، التقدمي الاشتراكي)؛ ولكنَّ أحداً من المعنيّين آنذاك، لا نجده يشير من قريب أو

من بعيد إلى أفكاره. ذلك هو دأب الكثيرين من العرب المعاصرين، الذين يتّخذون «المعاصرة» حجاباً لأفكارهم، فلا يتحاورون ولا يتناصتون، بل يتبادلون الصمت في أحسن الأحوال. لكن هذا لا يعني - كما لاحظ **مجيد خدوري*** في كتابه **عرب معاصرون**، المتحدة، سنة 1974، بيروت - انهم لا يتعارفون، بل يعني أنهم يتناكرون أو ينكرون المثاقفة بأفكار آخرين. فهل هذه خصيصته أم نقيصته؟

عام 1948، أصدر ساطع الحصري كتابين متباعدين في الشكل، متقاربين في الغاية الفكرية السياسية:

■ يوم ميسلون: أي معركة سورية ضد الانتداب الفرنسي، وما تبعها من مجازر جعلت **بدوي الجبل*** يسأل باريس: «سمعت باريس تشكو زهوَ فاتحها هلاّ تذكّرتِ يا باريسُ شكوانا»؟

■ تدريس اللغة العربية: أي التأسيس اللساني للإنسان العربي قبل ان تبتلعه ألسنة المستعمرين وثقافاتهم المصاحبة لمدافعهم ورساميلهم وبضائعهم... ثم كان العام 1951 عام التدفّق الفكري الكبير عند ساطع الحصري، إذْ ظهر له عامئذاك أربعة كتب متكاملة (بعضها تجميع لمقالات سابقة، وأقلّها موضوع):

■ آراء وأحاديث في **القومية العربية** (للمرّة الأولى يظهر عنده مصطلح **القومية العربية**).

■ محاضرات في **نشوء القومية العربية** (راجع: **نشوء الأمم**، لأنطون سعادة؛ وقارن بـ **يقظة الأمّة العربية**، لنجيب عازوري، **ويقظة العرب**، لجورج انطونيوس).

■ العروبة بين دعاتها ومعارضيها:

■ آراء وأحاديث في **التاريخ والاجتماع**.

■ آراء وأحاديث في **العلم والأخلاق والثقافة**.

■ آراء وأحاديث في **اللغة والأدب**.

ومما يستحق الذكر في هذا السياق أنَّ ساطع الحصري أصدر «**حوليّة الثقافة العربية**» ما بين 1945 و 1963 بمساندة من جامعة الدول العربية، وانها مجلة تربوية، فلسفية، لعبت دوراً مهمّاً في تنوير الدُّعاة العرب على قضاياهم الملحّة.

ويمكن الزّعم ان ساطع الحصري سار بعد العام 1955 وحتى آخر مؤلفاته عام 1963، في مسرى ثقافي عربي أكثر تماسكاً، وأدعى إلى العقلنة الايديولوجية، مما كان يحيط بالفكرة القوميّة من التباسات معاصرة له.

سنة 1955 أخرج كتابه الشعائري: «**العروبة أولاً**»، وكأنَّه يختصرُ فكر الرومانسيين العرب، الشعراء والسياسيين، الحالمين مجدداً بـ «بلاد العرب» اوطاني (وبلاد العرب للعرب. . . فليخرج منها أعداء العرب). ويقدّم شعاراً لمعركة قومية متجددة، بعد معركة 1948 (هزيمة بعض العسكريتارية العربية)، مبشراً بعروبة مكافحة، مجاهدة في كل مكان. . . ولكنَّ المكان الأول كان الجزائر، فمصر، حيث لم يتوقعها الحصري يوماً. كان رهانه مشرقياً، ولم يتخطَّ مصر في نظرته إلى العروبة الجامعة/ المانعة. سنة 1956، عشية العدوان الثلاثي الإسرائيلي ـ الفرنسي ـ البريطاني على مصر، وضع كتابه النضالي الأبرز: «**دفاع عن العروبة**»، وفي العام نفسه أبرز ما بين **البلاد العربية والدولة العثمانية**، من نقاط التقاء وافتراق، بعدما خرج «نهائياً» من جلد العثمانية إلى الدعوة العربية. هذه أيضاً سياسة في ثقافته.

في مرحلة الوحدة المصرية ـ السورية، يختفي قلمه، ليعاود الحبرُ سطوعه بلا حَصْر: سنة 1961، يكتب أبو خلدون شيئاً «**حول القومية العربية**»، بعدما تساءل عام 1959: **ما هي القومية**؟ وفي ختامه التأليفي: **الإقليمية جذورها وبذورها**، سنة **1963. ربما بدافع مشاريع الوحدة التي كانت تنهض من الورق الى التاريخ، ثم تحول دونها معوقات، وعقَبات، يعرف الكثير منها.**

سنة 1996، كتب عنه **محمد ناجي عمايرة: ساطع الحصري وفلسفة القومية العربية** (دار الشروق، عمّان/ رام الله/ فلسطين)، جاء فيه (ص 191).

«نمضي مع فيلسوف العروبة من الحلم إلى الحلم. . . فقد بدأ حالماً، وانتهى حالماً، ودون أن يتحقق الحلم، كان الكثير الكثير من «خرط القتاد» كما يقول النّحاة وأهل البلاغة القديمة. فأين الخطأ أهو في حلم الحصري أم في واقع الأُمَّة التي ناشدها لكي تنهض؟»".

فكر الحصري مثالي، لا واقعي ولا تاريخي: يدَّعي مناوئوه. وفكر الجماعة اسطوري، لم تتوحّد حول أسطورته القومية المتأصلة، ما يكفي من القوى لجعل هذه الأُمَّة الكبرى تعبرُ من «وقف التنفيذ» إلى التنفيذ التاريخي. ولا يكاد يخلو خطاب عربي، فلسفي، مسرحي، شعري، سياسي، من حلم اتحادي ـ لاحظوا: «**أوبرا الحلم العربي**»، مؤخراً.

لكنْ، لماذا يُطلب من الفكر ان يحقّق نفسه؟

وهل معطيات العروبة مطلع القرن لا تزال صالحة لقرنٍ آخر؟

لا شك ان عرب القرن العشرين نشروا لغتهم التي صارت متداولة بين 225 مليون نسمة، وأنتجوا في الثقافة ما يمهّد لبقاءٍ حضاري. ساطع الحصري في ممارساته وكتاباته حاول في هذا الاتجاه، بمثالية، وهو يعلم ان المُثُل لا تتحقق فوراً، ولكن المهم بقاء أساساتها المعرفية والجغرافية والتاريخية. ولئن كان عرب القرن العشرين قد حرّروا معظم أراضيهم وفُوِّتَتْ عليهم فُرَصُ توحيدها، فإنَّ أشكالاً من التقارب والتضامن العربي ظهرت على الأفق. ألم تكن **جامعة الدول العربية**[*] **التي أعطاها الحصري الكثير من تعبه، المدار الحقيقي لوحدة الأُمَّة في إنتاج قطبيّة عربية ـ وسط عالم متعدد الأقطاب والثقافات ـ والدول.**

(*) مَنْ أنا ومَنْ أنت؟ بل مَن نحن؟

أسئلة تدور حولها حتى اليوم، إشكالية العروبة.

أولاً، أي الانتماء قبل كل شيء.

تَوْفيقُ الحَكِيم (1898 ـ 1987)

■ توفيق الحكيم المولود في الاسكندرية يوم 8 تشرين الأول (أكتوبر) 1898، عاش القرن العشرين إلاَّ قليلاً، موظّفاً، أديباً مكلّلاً بكل جوائز الدولة المصرية على اختلاف عهودها (جائزة فاروق ـ سنة 1951؛ جائزة عبد الناصر، 1958؛ جائزة السادات، 1979، وجائزة حسني مبارك 1983). هو أديب/ كاتب/ صحافي/ قاص وروائي، مسرحي الخ. في القاهرة درس الحقوق، وسافر إلى باريس لإعداد دكتوراه في الحقوق.

■ سنة 1919، في سياق الثورة، أُلقي القبض على توفيق الحكيم، وقضى وقتاً في السجن. وفي سنة 1929 عُيِّن وكيلاً للنيابة (محقق: يوميّات نائب في الأرياف)، ثم مديراً للتحقيقات في وزارة المعارف، فمديراً للإرشاد الاجتماعي في وزارة الشؤون الاجتماعية.

■ ما بين 1943 و 1951، اشتغل في الصحافة. وفي العام 1954 جرى انتخابه عضواً في مجمع اللغة العربية (القاهرة). تُوفي في القاهرة يوم 26 تموز (يوليو) 1987.

كُتِب عنه ما ينوف عن 11 عملاً؛ وأشهر نقّاده: **محمد مندور** (مسرح الحكيم) **علي الرَّاعي** (توفيق الحكيم: فنّان الفرجة وفنّان الفكر)؛ **غالي شكري*** (ثورة المعتزل)؛ **جورج طرابيشي*** (**لعبة الحلم والواقع**، دراسة في أدب توفيق الحكيم) **محمود أمين العالم*** (توفيق الحكيم، المفكّر والفنَّان) الخ.

عاش الحكيم 89 عاماً وخلَّفَ 94 أثراً بالعربية وبالفرنسية، يمكن تصنيفها على أربعة أبواب: الكتابة الصحافية؛ القصة؛ المسرح؛ الرواية. بدأ الحكيم سنة 1922 مسرحياً (مسرحية: **الضّيف الثقيل**) وختم سنة 1974 وما بعدَه صحافياً

(**عودة الوعي**) ودارساً (التعادلية مع الإسلام، سنة 1983). هنا **تصنيف نموذجي**، للتمثيل، لا للحصر.

I ـ الكتابة الصحافية والدراسات:

خلافاً لمهنته في الإدارة ولإختصاصه في الحقوق، لم يكتب توفيق الحكيم في السياسة والدولة والحقوق، إلاّ عَرَضاً، وناقداً في بعض مراحل حياته. فقد تعالى بأعماله فوق الاختلاف في الدولة وفي النّقد، وأجمع عليه يمينُ الثقافة العربية ويسارُها، كاتباً كبيراً.

1936: **محمّد.**

1938: أشعب أمير الطفيليين (دراسة).

□ عهد الشيطان.

1940: نشيد الإنشاد.

1941: من البرج العاجي/ مقالات؛ سلطان الظلام.

1942: تحت المصباح.

1943: سليمان الحكيم.

1945: حماري قال لي (مقالات).

1950: (بالفرنسية): بيت النمل ـ المخرج ـ الزّمار ـ نهر الجنون ـ عرف كيف يموت.

1952: فن الأدب (دراسة).

1953: عصا الحكيم (مقالات) ـ من ذكريات **الفن والقضاء** (مقالات)؛ عدالة وفنّ.

1954: **تأمّلات في السياسة:**

■ الساحرة.

■ بين يوم وليلة (بالفرنسية).

■ الكنز ـ دقّت الساعة ـ لو عرف الشباب.

■ السياسة والسلام.

■ أنشودة الموت.

■ الشيطان في خطر.

1957: لعبة الموت ـ أشواك السلام ـ رحلة الغد.

1959: **أدب الحياة.**

1963: الطعام لكل فم ـ أُريد ان أقتل (بالفرنسية).

1964: رحلة الربيع والخريف؛ سجن العمر.

1965: شمس النهار.

1966: مصير صرصار ـ بنك القلق.

1967: قالبنا المسرحي (دراسة).

1969: توفيق الحكيم الساخر (مقالات).

1970: توفيق الحكيم الفنان/ مقالات.

□ توفيق الحكيم المفكر/ مقالات.

قلتُ ذات يوم (ـ).

1971: أحاديث مع توفيق الحكيم.

1972: مجلس العدل ـ رحلة بين عصرين.

1974: حديث مع الكواكب ـ الدّنيا رواية هزلية ـ **عودة الوعي** (دراسة).

1975: **وثائق على طريق عودة الوعي** (دراسة) ـ ثورة الشباب ـ الحمير؛ **في طريق الوعي**؛ صفحات من التاريخ الأدبي.

1976: بين الفكر والأدب (مقالات).

1977: مختار تفسير القرطبي (اختيارات).

1980: تحدّيات سنة 2000 (دراسة).

1982: ملامح داخلية (مقالات).

1983: **مصر بين عهدين** (دراسة)؛ الأحاديث الأربعة (مقالات)؛ التعادلية مع الإسلام والتعادلية.

■ حماري وعصاي والآخرون (مقالات)؛ تاريخ حياة؛ توفيق الحكيم يتحدَّث؛ توفيق الحكيم بين الفكر والفنّ.

II ـ الكتابة القصصيّة:

■ سنة 1927 نشر مجموعته الأولى، (**العوالم**)، ثم أصدر سنة 1934

قصص (**أهل الفن**)؛ وبعد عامين أصدر بالتعاون مع **طه حسين** مجموعة «**القصر المسحور**»؛ وفي العام 1938 نشر «**عصفور من الشرق**»؛ وفي سنة 1954 مجموعة (**أرني الله**)، خاتماً سنة 1972 بمجموعة قصص «**مدرسة المغفّلين**».

III ـ الكتابة الروائية:

روايته الأولى (**عودة الروح**) تزامنت سنة 1933 مع مسرحيّته الأولى (**أهل الكهف**) فكانت شهرته الكبرى المبكّرة والمستديمة. ولكنَّ عمله الروائي الكبير، والمعتمد عالمياً كمرجع أدبي اجتماعي، فهو رواية «**يوميّات نائب في الأرياف**» التي يصوِّر فيها الحياة الاجتماعية المصرية الريفية بكل تلاوينها وتحوّلاتها عبر تجربته كمحقّق. وفي العام 1940 ختم الحكيم أعماله الروائية برواية «**حمار الحكيم**». فكانت كتاباته ممركزة على الكتابة الصحافية والمسرحية بالدرجة الأولى، حتى انه نشر سنة 1954، **عشرة كتب جديدة** بالعربية والفرنسية. فهل هذا قليل على كاتب واحد في عام واحد؟

IV ـ الكتابة المسرحية:

نال جائزة الملك فاروق سنة 1951 عن كتابه «**مسرح المجتمع**» وهو مجموعة مسرحيات؛ ثم منحه جمال عبد الناصر «**قلادة الجمهورية**» (سنة 1958) وجائزة الدولة التقديرية (1960)؛ ومنحه أنور السادات جائزة الكوكب الذهبي (1979)، وأخيراً «**درع الثقافة**» عام 1983. بعض مسرحياته صعد إلى الخشبة، وبعضها الآخر هبط من شجرة الحكيم إلى شاشات السينما والتلفزة. لكنَّ أكثرها بقي في الكتب، لأنَّ المسرحي الآخر، في مصر، النخبوي والشعبوي، كان لمسرح الحكيم بالمرصاد. فيما كُتبه بالفرنسية بقيت بلا أثر داخل الفرنكوفونية، وبلا صدى (أجنبي) في الثقافة العربية.

يذهب بعض نقّاده إلى اعتماده عميداً للمسرح العربي الحديث. هنا ثبت زمني بأبرز أعماله المسرحية:

1922: الضَّيْف الثقيل.

1933: **أهل الكهف** (وفيها تقليد لرواية النائمين السبعة).

1934: **شهرزاد** (عربي اسطوري).

1939: **راقصة المعبد**؛ **براكسا** (أو مشكلة الحكيم).

1942: **بجماليون** (يوناني اسطوري).

1943: زهرة العمر:

1944: الرباط المقدّس.

1945: شجرة الحكم.

1949: **الملك أوديب** (يوناني أسطوري).

1950: **مسرح المجتمع** (مسرحيّات).

1954: الأيدي الناعمة.

1955: إيزيس (أسطوري مصري).

☐ **التعادلية** (وفيها فلسفة الحكيم في الحياة).

1956: **الصّفقة**؛ ومسرحيات «**المسرح المنوّع**».

1960: السلطان الجائر والعشّ الهادىء.

1962: **يا طالع الشّجَرة**.

1966: **الورطة وليلة الزفاف**. آخر مسرحيَّاته.

❀ ❀ ❀

■ مما يلاحظ ان مسرحيَّاته تبلغ 19 كتاباً أي نحو 20% من مجمل أعماله، فيما تحتل أعماله القصصيّة مكانة متواضعة (6 من 94)، وأعماله الروائية مكانة أدنى، (4 من 94). وعليه تكون المكانة الأولى للكتابة في حياة الحكيم مخصَّصة للصحافة والدراسة، للمساجلة والتفاكر، الذي احتلَّ حيّزاً كبيراً في حياته واعتراكه مع نقّاده، منذ «عودة الروح» وفلسفة «التعادلية»، إلى «عودة الوعي» بعد عبد الناصر، والردود عليه، وردوده على الردود. أمام هيبته بقيت الدولة المصرية واحدة في تكريمه، كما هو الحال مع أبي الهول، أو أي رمز كبير. وبقي النَّقد متواضعاً على عظمة قلمه، وإنْ وقع اختلاف شديد حول لون محابره، ومجرى فكره السياسي.

❀ ❀ ❀

■ إنَّ توفيق الحكيم وعباس محمود العقاد*، وطه حسين*، هم جيل النهضة الثقافية العربية الثانية في مصر والعالم العربي، طبعاً مع آخرين كبار، تناولناهم في هذا العمل، فلا داعي للتكرار. وبنوع خاص أُسس الحكيم للكتابة المسرحية العربية ـ الحيّة، كتابة الفصيح والمحكي، في أداءٍ حيّ. تزول أسباب

المخالفات السياسية، وتستمر روائع الأدب الحكيمي وبدائعه. وإنَّ تأثير الحكيم في الأدب المسرحي العربي، وإسهامه في الثقافة العالمية يستحقّان، أيضاً، تقديراً عربياً ثقافياً وعالمياً مناسباً. فتوفيق الحكيم وُلِدَ مصرياً، وعاش إنسانياً، ساعياً لتقديم رؤية جديدة لعصرنا وعالمنا؛ غير مُكتفٍ بما أعطى وأبدع: «وإذا كان أحد أشخاص **«أهل الكهف»** عندي قال: «إنَّ أية حياة منحة، وأثمن منحة تُعطى لمخلوق هي الحياة»... فإنّي أنا نفسي ـ مع الأسف ـ **لم أستطع الانتفاع بهذه المنحة كما ينبغي**. لقد ضاع الكثير من قدراتي ومن موهبتي ـ إذا كان لها وجود بسبب طبيعتي المثقوبة كالغربال بمئة ثقب من القعود والتردّد والإهمال؛ بل إنَّ السبب الرئيسي في عرف الطبّ ـ لما يتهدّد اليوم صحتي ـ هو قلة نشاطي وحركتي. إنّي دائماً أحاسب نفسي على كل ذلك وأسائلها: هل كان من الممكن أن أكون أفضلَ مما انا في مجال الخلق الفنّي، مع مثل هذا الطبع؟ هذا الطبع الذي سجنني وفوَّتَ عليَّ الكثير من الفرص الفنيّة؟ [...]. لا أدري. كل الذي أدريه هو أنّي سأموتُ وأنا أتساءل: **لماذا لم أكن أفضل مما كنت؟**» (حياتي، الشركة العالمية للكتاب، ط 2، بيروت 1971، صص 287 ـ 288). هكذا لا يشبع المبدع من إبداعاته!

تُركي الحَمَد
جدليّات اليومي واللايومي

■ كاتب عربي من السعودية، يتأرجح بين الفكر اليومي، الصحافي والإذاعي، والفكر التأملي، مروراً بالأدب والسياسة والثقافة والحضارة. فهل هو في مقالاته وأعماله أسير **جدليّات اليومي واللايومي**؟ تركي الحَمَد يتدرّج في كتاباته من الثقافي إلى السياسي، وهاجسه الأكبر اندراج العرب، كمدار حضاري عربي - إسلامي، اندراجاً ثقافياً في حضارة العالم - إن كان للعالم حضارة واحدة محتملة ذات يوم، خلافاً لدعوى **العولمة**، الاسم الجديد للسيطرة الاستعمارية على العالم وثرواته وثقافاته.

I - جدليَّات الموقع والموقف:

■ تصدر أعماله عن جامع عربي مشترك: كيف تكون ثقافتنا ذات نسق معرفي مختلف، «يستوعب الجديد ولا يرفضُ القديم من دون أن يغرقَ فيه أو يسجن نفسه داخله». هذه الإشكالية تغطّي أزمة النخبة العربية، كما يعرضها تركي الحمد في كتابه: **«الثقافة العربية أمام تحدّيات التغيير» (دار الساقي، بيروت 1993)، إذ يعلن (ص 8):**

«عالم متغيّر وسريع التحوّل، هذا هو ببساطة الوصف الأمثل لعالم اليوم على كافة المستويات وفي كل الأشكال التي هي متشابكة وليست منفصلة منعزلة. السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هو موقعنا نحن (أي العرب عموماً) من هذه التغيّرات والتحولات المتسارعة؛ بل وكي يصبح السؤال صحيحاً: **ما هو موقعنا، وليس موقفنا من كل ذلك، إذْ إنَّ الموقف يعني القدرة على الاختيار الواسع، اما**

الموقع فيعني كيفيّة الإدراك والتعامل مع شيء مفروض، بمعنى أنّه موجود هنا والآن، بغض النظر عن الرفض أو القبول، أي بغض النظر عن الاختيار [. . .]. مثل هذا السؤال هو في حقيقة الأمر طرح وتحليل للثقافة العربية برمّتها، بشكلها وجوهرها وبنيتها، وعامّها وخاصّتها». ويربط النهضة بالثورة الابستمولوجية، وفقاً لجدليات التواصل والتفاصل. فالنهضة «إتصال لأنّها لا تأتي من فراغ ولا يمكن أن تقوم على فراغ او البداية من الصفر (كما حاول آباءُ الثورة الفرنسية من الراديكاليين فعله، أو ما يفعله بعض الغُلاة من الإسلامويين الذين لا يبدأ التاريخُ عندهم إلاّ بظهور الإسلام فقط) وهي انفصال وقطيعة مع الأنساق السابقة والبنى القديمة التي كانت تعمل من خلالها [. . .]. قد يقول قائلٌ عند هذا الحد إنّك ناقضتَ نفسك هنا ونسفت كلّ ما قلته سابقاً عن الثقافة العربية وخصائصها وقيودها على السلوك والتصوّر، أليس هذا هو بالضبط طرح «النهضة» العربية المعاصرة وخطابها النهضوي؟ أردّ هنا فأقول: **إنّ المسألة ليست بذلك التناقض المزعوم او المفترض بقدر ما أنّ الخطاب النهضوي العربي ليس خطاباً نهضوياً على الإطلاق،** بل إنّني أشكّ إن كان هنالك حقاً خطاب نهضوي عربي. فكل الطروحات «النهضوية» العربية تقريباً (الإسلامي منها والقومي) تدور في فلك التراث ولكنها لا تنطلق منه، بمعنى انها تدور في «النسق» التراثي ولا تبني أنساقاً جديدة. . .» (**الثقافة العربية**، م.س. صص 81 ـ 82).

II ـ الثقافي والايديولوجي:

هل سبب ما تقدّم هو إحلال الايديولوجيا محل التراث العربي والنهوض منه أو به لتشكيل نسقٍ وليدٍ، يصلح لحالات عربية ثقافية معاصرة ومحاورة لعالم الآخرين؟ هذه المسائل يسترجعها الدكتور تركي الحمد لحسابه في كتابه «**دراسات ايديولوجية في الحالة العربية**» (دار الطليعة، بيروت، 1992). من الرياض، تساءل الكاتب: «**مَنْ نحن، عرب أو مسلمون**، أم هذا وذاك، أجزاء من هذا العالم، أم نحن عنه منفصلون، غير فاعلين، وفق تصورات الإرث والتاريخ اللذين نحملهما على الأكتاف دوماً وأبداً؟ **ماذا نريد: الدين أم الدّنيا أم كلاهما**؛ ليبرالية أم شمولية، فردية أم جماعية، مجرّد انتماء إلى هذا العالم، أم سيادة عليه» (**دراسات ايديولوجية**، ص 8). وتتمادى الأجوبة في فضاء الكتاب هذا: من البحث في **جذور التبعية الايديولوجية** (ونقضها الضمني بثقافة عربية، اسلامية)، إلى توصيف **الوضع العربي الفكروي** (الأيديولوجي)، وصولاً إلى تمرين مبرمج على نقد «بعض

جوانب الواقع العربي» ـ الدولة القُطْرية، المنظار السياسي لتجربة مجلس التعاون، وجذور أزمة الخليج وآثارها: «إنَّ المطلوب لاستيعاب درس الخليج هو عقد **اجتماعي عربي جديد (مصطلح غسان سلامة)**، أي المأسسة في الداخل والخارج، ومن ثم **عقلانية القرار** كحجر الزاوية في هذا العقد. هل يحدثُ كل هذا؟ نعود ونقول: إنَّ ذلك يعتمد على **إرادةٍ واعية بمسار التاريخ، تسير معه ولا تسبح ضده**، لأنَّ التاريخ في النهاية، وكما يعلّمنا هو ذاته، سائر في طريقه لا يلتفت إلى الوراء، ولا يبقى على حاله». (**الأيديولوجية العربية**، م.س. ص 224). هذا التصوير الذئبي أو التنّيني للتاريخ غير واقعي، بل هو بمنزلة الهرب من واقع عربي إلى توهُّم يستفيد منه الحاكم، الذي يبقى أشبه بليل النابغة الذبياني، ولا يستفيد منه المحكوم الذي ضاع بين الثقافي النخبوي والأيديولوجي السلطوي.

III ـ الانسان والفعل الحضاري: الكتابة

الواقع أنَّ الدكتور تركي الحمد يرمي من وراء أعماله الفكرية النقدية، والأدبية الروائية، إلى فتح آفاق أمام العرب، لا إلى تيئيسٍ أو تحنيطٍ إضافي. وهذا ما جعله يضع كتابه الموسوم: «**عن الإنسان أتحدّث، تأمّلات في الفعل الحضاري**» (دار المنتخب العربي، بيروت، 1997). والكتاب هو مجموعة مقالات وضعها الكاتب ما بين 1992 و 1997، محورها الإنسان عموماً والإنسان العربي خصوصاً. وهنا يثير جدلاً حول مبدأ الكتابة، كسلطة معرفية إنسانية: «**لماذا نكتب؟**» نكتب لأننا نشعر بشيء داخلي يدفعنا إلى إمساك القلم بحرقة ونسطر على الصفحات بأحرف ما يعتمل في الداخل من أعاصير قد نسميها مشاعر او شيئاً من المعرفة [. . .]. نعم، إنَّ الكتابة رحلة وجودية نستقصي منها سر العالم من خلال استقصائنا لسرّ الذات التي هي في متناول اليد؛ ولكنها بعيدة عن اليد في ذات الوقت، وذلك مثل السهل الممتنع الذي توصف به بعضُ الكتابات أحياناً» (**عن الانسان أتحدث**، ص 9). بطل الكتابة واحد مثل بطل القراءة. إنَّه الإنسان، البطل الثقافي او الحضاري، الذي يكتب لنفسه عن نفسه. ولا ينسى الدكتور تركي الحمد التذكير بأنَّ الحضارة الرأسمالية هي حضارة بلا ضمير، وفيها شهوة أكل اللحم البشري بكل ألوانه (را: م.ن. ص 47 وما بعدها). وينتقد دعاة العودة إلى جذور ميتة، وترك الجذور الحية في الأُمَّة العربية (م.ن. ص 259):

«إنَّ هذا ما يريدُه بنا **الشعوبيّون الجدد** وأربابُ الانعزالية المتناثرون على شواطىء الخليج وجنبات المعابد القديمة في لبنان. يريدون العودة إلى التاريخ،

ولكن عن أي تاريخ هم يتحدّثون؟» وبعد الكشف عن أهمية تاريخ الوحدة العربية مقابل تاريخ التفكك والتشرذم، يفضح الدكتور تركي الحمد دعوة هؤلاء المنافقين الجدد في الثقافة العربية او العالمية: «**دعوة لا تختلف في فحواها عن دعوة فراعنة مصر وفينيقيي لبنان وبرابرة الشمال من إفريقيا**. عودة إلى جذور ميتة وترك لجذور حية، عودة إلى أصالة بدائية، وترك لأصالة غنية حقيقية، حيّة متطورة. بحث في التاريخ وبحث لا يهدأ عن عوامل الانقسام والفرقة، وذاتية قزمة لا يحييها إلاّ العصبية، ولا ينفخ في أوداجها إلاّ الجهالة الجهول والفتنة العمياء» (م.ن. ص 259).

IV ـ الثقافة العربية في عصر العولمة:

■ بهذا العنوان المفيد، صدر كتاب الدكتور الحمد عن دار الساقي (بيروت 1999) وأخطر ما فيه، مجدّداً سؤاله: «**هوية بلا هوية: ونحن والعولمة**»، والدفع باتجاه «إطار معرفي جديد للثقافة العربية»، وصولاً إلى «تأملات في مسألة الهويّة». «قد يقول قائل: إنَّ بإمكاننا الدخول في التقنية دون التخلّي عن ثقافتنا الذاتية، او ما يُعتقد أنّه ثقافة ذاتية، وفق مبدأ **أن نأخذ أفضل ما عندهم وأفضل ما عندنا**. وقد يبدو مثل هذا التقرير توفيقاً مناسباً وجميلاً؛ **لكنْ هل يمكنُ ذلك**؟ هذا هو السؤال. فكما سبق القول، فإنَّ المنتج الحضاري لا بد أن يخلق ثقافته الذاتية في النهاية، لأنَّه نتيجة ثقافية معيّنة قبل أن يكون مجرَّد كيان مادِّي [. . .]. نعم لن تكون هويّتنا او ثقافتنا القادمة بمثل ما كانت بالأمس القريب أو البعيد. وهل هناك ثبات مطلق في أي شيء، إذْ لا بدَّ في النهاية من الانخراط في المتغيّرات السائدة والتعايش معها بما يغيّر الكثير من المفاهيم والسلوكيّات التي كانت؛ ولكن ذلك لن يجعلنا نكف عن ان نكون عرباً أو مسلمين او خلاف ذلك من عناصر الهوية والثقافة. قد لا تكون هذه «العروبة» مثلاً متوافقةً مع النموذج المفارِق الذي يحتل بعض الأذهان والاتجاهات، وقد لا يكون الإسلام المُمارَس متوافقاً مع «تأويلات» نموذجية متعالية معيّنة لهذا التيّار أو ذاك؛ ولكنّ **الثوابت الأساسية للعروبة والإسلام**، التي هي معروفة لكل أحد، وممارسة تلقائياً من كل أحد، وليست حكْراً نخبوياً لأحد، لن تكون محل تلاش. . .» (**الثقافة العربية في عصر العولمة**، صص 102 ـ 103).

■ «خلاصة القول هي: أنَّ إشكالياتنا الثقافية، الدائرة حول هاجس الهوية والنّقاء الثقافي، هي إشكاليات مبالغ فيها، ونوع من آليات الدفاع النفسي الجماعي، المستفزّة بحالات الإحباط والفشل وعدم القدرة على التوافق مع

تحوّلات المكان والزمان. . .» (م.ن. ص 121).

V ـ أدب الرواية والثقافة:

■ أدرك الدكتور تركي الحمد بثقافته الواسعة أهمية التعبير الروائي، كنوع أدبي، عن هواجس الإنسانية العربية المشتعلة وسط أزمات ومخاضات حادّة، بعضها حربي ومعظمها وجودي. عنده تتصل المعاناة بالمعاني التحوليّة، لكأن الثقافة هي نفسها مجازُ الانسان.

فإلى الأبحاث والمقالات والدراسات، أضاف بضع روايات، بدأها بـ **«أطياف الأزقة المهجورة»**، وهو عنوان شاعري لرواية طويلة، أولها **«العدّامة»** (دار الساقي، 1997) وثانيها **«الشميسي»** (دار النشر نفسها)؛ وثالثها **«الكراديب»**، وآخرها **«شرق الوادي»** (رواية).

«العدّامة» قصة شاب سعودي ينفتح على العالم في مطلع حياته (ما بين 1967 و 1975) ويكتشف جسده في عالم منغلق ـ منفتح. إنَّه هشام، **هشام العابر** الذي «يكتشف في الرياض الجسدَ بكل لذّته وألمه، ويغوص في كل ما قيل له إنَّه محرّم أو لا يجوز. وتبدأ رحلة ألم مغموسة بلذة واهية، فقد انسلخ من حياته الماضية، وأخذ الشك يتسرب إلى نفسه بكل يقين سبق له أنْ تعلق به. وهنا تبدأ رحلة جديدة هدفها البحث عن المعنى. كل الأشياء بدأت تتكشّف عن **اللامعنى** المحيط، وقد حاصرت البرودةُ القاتلةُ هشام، رغم غرقه في نار الأشياء كلها التي حذّره الكلُّ منها، فبدَتْ لذيذةً في وقتها. لم يعد الجسد بذاته يشبعه، ولم تعد الفكرة بذاتها تقنعه. إنَّه يبحث عن شيء جديد لا يعرف ما هو، ولا بد من ألم للوصول إليه. فهل يصل؟» (من غلاف رواية الشميسي).

❀ ❀ ❀

مفكّر وأديب عربي من السعودية ينقلنا بعمقه إلى آفاق واقعنا الثقافي والحيوي العربي. تركي الحَمَد مثقّف موسوعي في عصر يزداد بحثاً عن نفسه خارج نفسه.

حَسَن حَمْدان (1936 ـ 1987)
(مهدي عامل): شاهد الكتابة الملتزمة

■ هو حسن بن عبدالله حمدان، (حاروف/ قضاء النبطية ـ الجنوب)، المولود في بيروت سنة 1936، والمشهور باسم رمزي (**مهدي عامل**)، له دلالته المزدوجة: فهو مهدي من جبل عامل، أرض الفقراء والمقاومين، ومهدي مع العمال ولهم، وليس مجرّد (مهدي) سياسي او اعتقادي ـ اسطوري. درس في مدرسة المقاصد الاسلامية (بيروت) حتى الثانوي؛ وفي ليون، درس **الفلسفة** ونال الإجازة والدكتوراه. الدكتور حسن ع. حمدان تزوّج إيفلين بران، ورُزقا كريم/ ياسمين/ رضا.

هو شاهدُ **الكتابة الملتزمة**. مناضل في التدريس وفي المجتمع. في قسنطينة الجزائرية، درَّسَ الفلسفة في دار المعلمين، ثم عاد إلى لبنان، وعمل مدرِّساً في ثانوية صيدا الرسمية للبنات؛ وبعد ذلك، درَّس في معهد العلوم الاجتماعية (الجامعة اللبنانية) الذي يُعَدُّ المختبر الأيديولوجي لصراع اليسار واليمين في لبنان. اهتم حسن حمدان بتدريس المنهجيّات والسياسة والفلسفة. مثقّف عضوي، مناضل طيلة حياته في الحزب الشيوعي اللبناني الذي انتسب اليه سنة 1960، وبلغ عضوية لجنته المركزية سنة 1987؛ كما انتسب إلى اتحاد الكتّاب اللبنانيّين، والمجلس الثقافي للبنان الجنوبي، ورابطة الأساتذة المتفرّغين في الجامعة اللبنانية. أُغتيل في شارع الجزائر (بيروت) يوم 18/ 5/ 1987، فانضم إلى قافلة شهداء لبنان التي تجاوزت المئتي ألف شهيد من كل الفئات.

مارس الكتابة الأدبية والشعرية والصحافية (اليومية) والفلسفية، بوجهيها السياسي والأيديولوجي، إلاَّ ان منتقديه رأوا فيه ايديولوجياً، لا فيلسوفاً، وكاتباً

صحافياً، يومياً، لا شاعراً ـ وكان يمكنه برأيهم «تفادي الشّعر»، والاكتفاء بالفكر السياسي والسجال الأيديولوجي. لكنه لم يدَّعِ أنَّه أكثر من شاهد وشهيد للكتابة الملتزمة، فكانَ ضحيّة التزامه وصدقه على أيدي «ظلاميّين» خلطوا الاستئصال الجسدي بالتأصيل العقائدي، وأفتوا بدمه هو وآخرين.

□ أعماله الأساسية:

سعى الدكتور حسن ع. حمدان لأن يكون «سوسلوف» الحزب الشيوعي اللبناني، حزب النخبة والمفكرين والمثقفين اليساريين، المدجّج بوسائل إعلامية قويّة في عصرها الشعبي الذهبي، عصر الصحافة الحزبية وتحديث السياسة بالشعارات والأفكار الجديدة: **النداء، الأخبار، الطريق، الصرخة، الثقافة الوطنية**، الخ، إلى دار نشر ناشطة (الفارابي) وإذاعة صوت الشعب، وتلفزيون الجديد (NTV).

في هذا الاطار يُعَدّ (مهدي عامل) من أبرز أدمغة الحزب الشيوعي اللبناني في النصف الثاني من هذا القرن، اذ انتقل الحزب من السرية واللاشرعية الى الشرعية والنضال العلني، والمساهمة في الحركة الوطنية اللبنانية بقيادة **كمال جنبلاط***.

1972: وضع عمله الأساسي، الفلسفي ـ السياسي، بعنوان: **مقدّمات نظريّة لدراسة اثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**؛ وكان في جزئين؛ أولهما: **في التناقض**، وثانيهما: **في نمط الانتاج الكولونيالي**. راج هذا العمل، وأعطى لصاحبه شهرة ومرجعيّة، فصدرت طبعته السادسة سنة 1990.

1974: نشر مهدي عامل مجموعة قصائد **(تقاسيم على الزمان)** في طبعة أولى أخيرة ـ على ما يبدو حتى الآن.

● لكنه في المضمار الفكري السياسي، أبدعَ كتابَهُ المرجعيّ الثاني:

أزمة الحضارة العربيّة أم أزمة البرجوازيات العربية، وذلك ردّاً على «مثقفين» راحوا يحتمون وراء جدران ثقافية او حضارية متداعية، لتصوير أزمة عالمية، مصدرها الصراع الأُممي بين الاشتراكية والرأسمالية، وترجومتها العربية صراع برجوازيات وإقطاعيّات، ملتحقة بالنظام الرأسمالي الأوروبي ـ الأميركي، المضاد للمصالح الوطنية والقومية العربية. شهد هذا الكتابُ رواجاً وسجالاً حوله، وصدرت منه عدّة طبعات، كان آخرها الطبعة السادسة سنة 1990. وبالطبع لا ينفي مهدي عامل وجود أزمة في الثقافة او في الحضارة العربية، لكنّه يذهب إلى الكشف عن أسبابها التاريخية وقواها المنتجة لها فعلاً.

1979: بعد مرور خمس سنوات على اندلاع الأزمة اللبنانية، وتغليب الميليشياوي على المناضل، والعسكري على السياسي، والطائفي على العلماني؛ وفي سياق العدوان الاسرائيلي الأول على لبنان، سنة 1978، نشر مهدي عامل كتابه الثالث: **النظرية في الممارسة السياسية ـ بحث في أسباب الحرب الأهلية**. صدرت منه، الطبعة الثالثة سنة 1989.

1980: تابع بحثه العلمي، فوضع كتابه: «**مدخل إلى نقض الفكر الطائفي ـ القضية الفلسطينية في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية**. وهكذا غطّى بالكشف النَّقدي المجال اللبناني ـ الفلسطيني، المتشارك شعبياً في تجربة «القوّات المشتركة» الفريدة من نوعها بين شعبين عربيّين على أرض واحدة، ضد عدو واحد. صدرت الطبعة الثالثة من الكتاب (دار الفارابي، بيروت، 1989).

1984: عاود حسن حمدان الشعر، فأصدر منه مجموعة ثانية بعنوان: **فضاء النّون**».

1985: نشر كتابين:

■ في علميّة الفكر الخلدوني (طبعة ثالثة، 1990)، وهو محاولة للحدّ من مشروع نخبوي عربي، يرمي إلى استبدال ماركس أو ماكيافيلي بابن خلدون. هنا حسن حمدان يكشف مدى علمية هذا الفكر (الذي تناوله ايضاً بالنقد، **عزيز العظمة***: ابن خلدون وتاريخيته؛ وكذلك **ناصيف نصّار*** وسواهم).

■ هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ (طبعة ثالثة 1990).

1986: أعاد طرح المسألة الطائفية من زاوية نقد الدولة، فوضع كتابه النظري «**في الدولة الطائفية**»، الذي صدر في طبعة ثانية (1989).

1988: **نقد الفكر اليومي** (طبعة ثانية 1989) (نشر بعد اغتياله).

1990: مناقشات وأحاديث في **قضايا حركة التحرّر الوطني وتميّز المفاهيم الماركسية عربيّاً**. مجموعة أفكار جرى جمعها وترتيبها تحت هذا العنوان الفضفاض، عشية تفكك وانهيار الاتحاد السوفياتي. وهناك مساهمات أخرى للكاتب يجري إعدادها للنشر ضمن أعمال كاملة (طبعة أولى 1991).

1991: **في قضايا التربية والسياسة التعليمية**، مجموعة مقالات ومواقف للشهيد مهدي عامل، جرى جمعها ونشرها بعد استشهاده.

ويبقى السؤال المعلّق: مَن قتل **حسين حمدان**، وقبله أو بعده: **كمال جنبلاط**، **كمال يوسف الحاج**، **توفيق يوسف عوّاد**، **الشاعر موسى شعيب**،

الصحافي سهيل طويلة، المفكر الكبير **حسين مروة**، **ابراهيم نعوس**، الدكتور عبد الوهاب الكيالي، الدكتور عدنان سنو، الخ؟ بكلمة **مَنْ قتل لبنان؟ ولماذا قتلوه؟ وما العبرة؟**

نماذج من أفكاره:

1 ـ التعليم والتحرر الوطني:

«وفي هذا الاطار من عملية التحرر الوطني ينطلق التحديد العلمي للمستوى التعليمي من شرط أساسي هو ضرورة تحرير الانتاج الاجتماعي من علاقة التبعيّة التي ترتبط بالامبريالية، وبالتالي من سيطرة البرجوازية على تطوّر الاقتصاد الوطني. إنَّ حاجات الإنتاج الاجتماعي المتحَرّر من هذه التبعية ومن هذه السيطرة الطبقية غير حاجات الانتاج الاجتماعي الخاضع في تطوّره لهذه التبعية ولهذه السيطرة الطبقيّة؟

«[. . .] بهذا الشكل حين تتحدّد المعارف، حجماً ونوعاً، التي عليها ان تحدّد المستوى الاقليمي، تتحدّد في حركةٍ هي بالضرورة **حركة نقض للأيديولوجيا المسيطرة**، في شتى مراحل التعليم، ومن الروضة حتى الجامعة، بل حتى ما بعد الإنتاج الاجتماعي المتحرّر من السيطرة البرجوازية، وبالتالي من التبعية البنيوية للامبريالية. وهذا يستدعي بالضرورة **تعديلاً جذرياً**. إن لم نقلْ **ثورة تربوية** في مختلف البرامج التعليمية وأنظمة الامتحانات، الخ». (**في قضايا التربية والسياسة التعليمية**، ص 98).

2 ـ نقد الأجنبية كلغة أُم:

«إنَّ اللغة الأجنبية تقوم بدور لغة الأُم في النظام التعليمي اللبناني لأسباب طبقيّة غير لغوية، فالتعليم باللغة الأجنبية ضرورة أساسية من ضرورات هذا النظام الطبقي للتعليم؛ لأنَّه في الحقيقة يتوجّه إلى فئة اجتماعية معيّنة هي الأقلية البرجوازية، فلا بد من حَصْر التعليم في هذه الأقلية الطبقية، ومنعه عن الأكثرية الساحقة من أبناء الطبقات الكادحة» (م.ن. ص 36). ويفضح قناع الازدواج اللغوي في لبنان: مساواة بين اللغة الأجنبية واللغة العربية، ثم تنقلب المساواة إلى **سيطرة اللغة الأجنبية على اللغة العربية**.

«إنَّ قضية تعليم اللغة الأجنبية وإتقانها كلغة أجنبية، إلى جانب اللغة الأُم، شيء، والإزدواج اللغوي (Bilinguisme)، شعار البرجوازية العميلة، شيء آخر». (م.ن. ص 59).

3 ـ الجامعة الوطنية والاستعمار:

«. . . لقد نشأت الجامعة اللبنانية نشأة وطنية في وجه الجامعات الاستعمارية، كمنطلقٍ لنضال وطني ضد الأيديولوجية الاستعمارية. لكنَّها بسبب بنية الانتاج الذي تخضع لتطوّره، ما لبثَ أن ظهرت كجامعةٍ إلى جانب الجامعات الأخرى، يتماثل دورُها إلى حدٍ ما مع دور هذه الجامعات [. . .]. إنَّ الجامعة اللبنانية، في واقعها الاجتماعي الطبقي الراهن، وبحكم بنية هذا الانتاج «التخلّفي»، تتحدَّد كمركز **لتحنيط التراث الثقافي، ونقل الأيديولوجية البرجوازية الاستعمارية ونشرها**. وفي كلتا العمليّتين، عملية التحنيط وعملية النقل، لا تقوم الجامعة بأي دور إنتاجي فعلي» (م.ن. ص 38).

❁ ❁ ❁

■ بهذه الأفكار الواضحة عاش حسن حمدان/ مهدي عامل، واحداً، موحَّداً في فكره وسلوكه، متناقضاً مع خصومه، لا مع نفسه. الأيدي الخفيّة، الغيلان التي تغتال الفقراء والمواطنين الأوادم الذين دافع عنهم طيلة حياته، هي نفسها التي امتدّت إليه لتضع حداً لعطائه، وهو في ذروته الأولى. مع ذلك لا تزال أعماله الفكرية تعمل في مهدها الاجتماعي الطبيعي والطليعي، والتاريخ عند العرب أيّام ومعارك وسجالات. . . وقيامات.

حسن حنفي (1935 ـ القاهرة)
الثّورة داخل الثقافة

☐ السوربوني والإسلامي:

■ وُلِدَ حَسَن حنفي في القاهرة سنة 1935، حيث درسَ الفلسفة، وأكمل درسَها في سوربون باريس. نشأ يسارياً، مراهناً بالفلسفة الثورية على إحداث ثورة داخل الثقافة العربية، تارة؛ والإسلامية تارة. يُعَدّ، اليوم، من مؤسِّسي **«يسارية إسلامية»** مقابل التوظيف السياسي اليميني للإسلام، ولسواه من الأديان أو المذاهب. متفلسف وأستاذ فلسفي؛ منظّر للثورة في التراث، ثم في الثقافة، بقصد التجديد النهضوي او الإحياء العميق لأمّة يتناوشها الأصولي الذي يحاور نفسه في ماضيها، والانعزالي المنكمش على ذاته في حاضره، ضد أي مستقبل مشترك مع الآخر. أطلقَ حسن حنفي مشروعه التثويري داخل الثقافة العربية منذ السبعينات، قاصداً المدى العربي، والصدى العالمي. سنة 1976، وضع كتابه **«في فكرنا المعاصر»**؛ وأتبعه سنة 1977 بكتاب حول **«تربية الجنس البشري»**؛ وفي الثمانينات أطلق أطروحة «اليسار الإسلامي» ومجلة «اليسار الإسلامي» سنة 1981، وتوَّج أعماله كلّها بمشروع خماسي الأجزاء: **«التراث والتجديد»**. سنة 1988، نشر **«الدين والثورة في مصر»**، و**«مقدّمة في علم الاستغراب»** (مجد، بيروت، 1992)، ثم كتاب **«من العقيدة إلى الثورة»**. (فضلاً عن **«الحركات الإسلامية في مصر»** (عن المؤ سسة الإسلامية للنشر، بيروت، 1986)، (**اليمبن واليسار في الفكر الديني** (دار علاء الدين/ دمشق 1996). فوق ذلك ساجلَ **محمد عابد الجابري*** **في مجلة «اليوم السابع» سنة 1989: حوار المشرق والمغرب** (صدر في كتاب عن دار

طوبقال ـ المغرب). وعنده ان الحوار مع الآخر ينطلق من الايمان العميق بالتنوّع العقلي، وبممارسة الجدليات، دون ادّعاء امتلاك **الحقيقة المطلقة**، كما يدَّعي آخرون من أصوليّين أو انعزاليّين ـ أوصلونا إلى ما نحن فيه من ضياع وتشرذم. في المانيا ـ حيث عمل مؤخراً في جامعة بريمن كأستاذٍ زائرٍ حاوره الباحث **زياد منى**، ونشرت جريدة **السفير** (بيروت، 19/ 10/ 1998)، الحوار بعنوان: حسن حنفي متفائلاً بحتمية الانتصار: **العجز مؤقت وأنا أعدّ نفسي لفجر نهضة عربيّة ثالثة** (لكنه لا يوضح حسب أي تقويم)، بعدما أعلن **هشام جعيط* أننا في صميمها منذ السبعينات**).

□ تعدّد الوعي التاريخي:

يشير د. حسن حنفي في حواره مع زياد منى، إلى ان الوهم السائد بوجود **مسار واحد ووعي تاريخي واحد للعالم**، غير صحيح إطلاقاً «لأنَّ مسارات العالم متعدّدة والوعي التاريخي متعدّد. لكن نظراً لبروز أوروبا على الساحة باعتبارها مركز العالم منذ القرن الخامس عشر (**الإصلاح الديني**) والسادس عشر (**عصر النهضة الأوروبي**) والسابع عشر (**العقلانية**) والثامن عشر (**التنوير**) والتاسع عشر (**الثورة الصناعية الأولى**) حتى القرن العشرين بكل تساؤلاته وحروبه ومراجعاته للحداثة وتجربتها... الخ. ظنَّ الناسُ أن هذا تاريخ العالم كله ـ وتؤيّد هذا الظنّ أجهزة الإعلام الغربية وسيطرتها ـ ومن ثم **فإنَّ ما يسمَّى التحوّل من قرن إلى قرن، من القرن العشرين إلى القرن الحادي والعشرين، ينطبق فقط على مسار الوعي الأوروبي في تاريخه الحديث، وأنا لست أوروبياً... أنا على علم بالوعي التاريخي الموازي**، وليس فقط (بالموازي) في أوروبا، بل ايضاً (بالموازي) في اليابان والصين والهند وإيران وآسيا الوسطى [...]. ومن ثم أنا لا أستطيع ان أضع نفسي في مسار تاريخي لا أعيشه»! لكأنَّه يعلن للعولمة وأهلها: «لكم تاريخكم... ولنا تواريخنا»، فإلى أين؟ إنَّه يحذّر محاورَه المغترب في المانيا منذ أمد بعيد، من الأخذ بما يُثار في أجهزة الإعلام وفي الثقافة العامة في الغرب، ويذكّره بأن «التركيز الشديد على ضرب البوسنة وكوسوفو وحصار العراق وليبيا، وتهديد إيران وضرب السودان الخ... كل ذلك يدلُّ على ان **الغرب يريد منذ 1990 أن يسيطر على العالم بطريقة أخرى يسميها العولمة أو الإدارة العليا**، [...] من أجل ان يقضي على نتائج حركات التحرّر الوطني في الخمسينات والستينات. بعدما أفلت العالم الثالث من قبضة الغرب يريد الغرب من جديد ان

يعود ويحتوي العالم الثالث. إنّما نحن فقط نخطىء في حساب إمكانات بعض هذه المناطق التي أُسمّيها **الحضارات التاريخية** التي استطاعت ان تعيش منذ سبعة آلاف عام. خذ مثلاً الثقافة العربية والعالم العربي الذي استطاع ان يصمد أمام الصليبيين والتتار والمغول والاستعمار الأوروبي الحديث. لا توجد حيوية فكرية وكمٌّ هائل من التساؤلات قدر ما يوجد في المنطقة العربية. وانا في المانيا، وأعرف الغرب، هنا **فقر فكري**، بالرغم من النشر، **في الوعي الأوروبي**...».

☐ نقد العولمة:

■ «في الظاهر يبدو **الغرب** منتصراً. عالم بقطب واحد. **عولمة**. اقتصاد وسياسة مسيطران ومقرّران. غنى. تكنولوجيا. أمَّا الباطنُ فيختلف تماماً. أنا في الجامعات الأوروبية أدور عليها. الكمُّ الكبير من عدم الرؤية، عدم المواطن الأوروبي، الألماني والفرنسي والبريطاني، يبدو أنَّه في نهاية الرحلة. هو بدأ من مارتن لوثر وجيوردانو برونو حتى دريّدا وليوتار... الخ. هو تعب بعد 500 عام من النهضة، ولا يدري إلى أين هو يسير، أحياناً ينقضُ تجربته هو، تجربة الحداثة وما بعد الحداثة، ويقطع أنفه بنفسه». فهل نحن بخير؟ وماذا في وجداننا أو باطننا العربي؟

☐ قريش والجيش:

يلاحظ الدكتور حسن حنفي انَّ «النظم الحاكمة في العالم العربي كلها **نظم لا شرعية**. فنحن محكومون بنظامين: إمَّا بنظام مَلَكي وإمَّا بنظام عسكري، وكلاهما تنقصهُ الشرعيّة. فالنظام الملكي يستمد شرعيّته من العائلة المالكة، والنظام العسكري يستمدّ شرعيته من الاعتماد على قوة الجيش. نحن نعاني من نظامين: **قريش والجيش. وكلاهما غير مُنتخب من الشعب إنتخاباً طبيعياً**. نريدُ **نظاماً سياسياً ينشأ بانتخابات**، كما هي الحال في أنظمة الحكم الديمقراطية، ويلي ذلك تشكيل حكومات إئتلافية تعبّر عن طبيعة القوى السياسية الموجودة في العالم العربي وفي الشارع العربي. **هنا يبدأ الإبداع. فأنا لا أستطيع أنْ أُفكّر في مسار العالم وأنا معذّب في السجون. أنا مُضطهد لأنّي مفكّر حرّ**. أنا أُصارع عدوين: **القهر في الداخل والفقر في الداخل والتعذيب في الداخل والسجون في الداخل؛ وأُصارع الهيمنة الغربية العالمية في الخارج...**».

بهذا الحوار الواضح والمطوّل يستأنف ويستجمع حسن حنفي خطابه الثوري

داخل الفكر العربي المعاصر، ويعيدُنا بأشكال جديدة الى تناول بعض موضوعاته الأساسية في أعماله، من كتب ودراسات ومقالات ومقابلات.

□ نقد صورة الرئيس الراحل:

في كتاب «**الحركات الإسلامية في مصر**» ينتقد د. حنفي صورة أنور السادات (ص 82): «رسم الرئيس الراحل لنفسه صورةً من هذا النوع، فأخذ لقب «الرئيس المؤمن» وألحّ على ان يظهر «محمّد» أنور السادات إسوةً باسم النبيّ، يظهر بجلباب أبيض وبيده مسبحة، جالساً على أريكته، قارئاً القرءآن! أو متوشحاً بحزام أخضر وبيده عصا، مثل **عصا موسى**، تفعل السحر، وتأتي بالأعاجيب، أو مصلياً في مسجد، ويداه على صدره؛ وعلى رأسه زبيبة، يتمتم بشفتيه، ويغلق عينيه، ويحرّك رمشيه، ويطأطيء رأسه من شدّة التقوى وفرط الإيمان! ويعتكف في الأواخر من رمضان في سيناء للتعبّد والتهجّد والابتهال، يدعو إلى بناء مجمع للأديان في سيناء للتآخي والمحبة وتناسي الصراع بين الشعوب، بين العرب واسرائيل، بين الشعوب والاستعمار».

ولا ينسى الدكتور حنفي أن يفضح هذا النظام الذي يتعاون مع «الجماعة الإسلامية» لتنشيط «جذور الطائفية» في أجواء «سيادة التخلف على مدى عشر سنوات. . هو **عمر الثورة المضادة. دخلت البلادُ في مباراة في الدين، وليس في مباراة الولاء للوطن**. وفي هذه المباراة في بناء المساجد وإظهار الشعائر بدأ الصراع ينشأ بين **صلاة الجمعة** والقدّاس، وبين المسجد والكنيسة [. . .] فوقعتْ حوادث في كل حيّ. أي الجمعة والقداس. وبين المسجد والكنيسة [. . .] فوقعتْ حوادث في كل حيّ. أيّ الطرفين أفضل؟» (م. ن. ، ص 93).

العقل والسلطة:

يرى د. حنفي أن الفكر الديني قابل للتوظيف اليميني واليساري: «نجد هنا موقفين:

الأول يجعل النقل أساساً للعقل، والعقل تابعاً للسلطة؛

والثاني يجعل النقل أساساً للعقل، والعقل تابعاً للنقل.

ويترتّب على ذلك إهدار للعقل، وهو القاسم المشترك بين النّاس وإنكار بداهته وحدسه وأوليّاته، وهي أساس العلم وبداية المعرفة، والإرتكان إلى بداية

أخرى أقل يقيناً وذلك لأنَّها نصوص مكتوبة باللغة وخاضعة في فهمها لقواعد اللغة ومناهج التفسير». (**اليمين واليسار في الفكر الديني**، ص 17).

معركة التجديد في التراث:

يقترح د. حسن حنفي معركة على ثلاث جبهات لتجديد التراث، او لتقريب الثورة من التراث:

■ جبهة الموقف من التراث القديم (العقيدة/ الثورة)، (النقل/ الإبداع)، (الانسان/ التاريخ).

■ جبهة الموقف من التراث الغربي (الوعي الأوروبي: مصادره، بدايته/ نهايته).

■ جبهة الموقف من الواقع: (المنهاج، العهد الجديد/ العهد القديم).

«وتشير هذه الجبهاتُ الثلاثة إلى جدل الأنا والآخر في واقع تاريخي» (**مقدّمة في علم الاستغراب**، صص 10 ـ 11).

□ وكالات حضارية للغير:

«كما تحوّلت مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية للغير، وامتداد لمذاهب غربية، اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، قومية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية سيريالية، تكعيبيّة، الخ. ووضعنا أنفسنا في معارك لسنا أطرافاً فيها [. . .]. وعادة ما يتحول **التغريب الثقافي** إلى موالاة سياسية للغرب مما يسبب فيما بعد ثورات الشعوب الوطنية تأكيداً للهوية والثقافة الوطنية في جدل مستمر بين الأنا والآخر [. . .]. ومما لا شك فيه ان قضية **الهوية** أو **الأصالة** تكمن وراء مشاكلنا الاجتماعية والسياسية لأنها هي المشكلة الحضارية». (**مقدمة في علم الاستغراب**، صص 20 ـ 21).

□ الحضارة: عودة من الغرب إلى الشرق:

■ يبني د. حسن حنفي امله بالنصر والتجدّد على حلم بعودة (الحضارة) من الغرب إلى الشرق، لكأنَّها شبحٌ ما أو نُوْرٌ ما، يسافر من موقع إلى موقع ـ هذا مع التشديد على ان ثمة ثورة في ثقافتنا، دون التساؤل عن وجود ذلك حقاً، ودون التفاتٍ إلى سجون الثقافة العربية، وموت الكتابة، أو قتل الكتاب. إنه يطرح الأمل بصيغة تساؤلية، وبوضع كتّاب غربيّين يبغون «حضارتهم» مقابل كتّاب من العالم

الثالث ينتقدون «حضارة الغير»، وكأن ذلك، بذاته، بناء لحضارة: «هل وصلت الحضارة الأوروبية إلى مرحلة الشيخوخة بعد ان تعبت وهرمت على ما يقول هوسرل؟ هل يمكن لحضارات الشعوب المتحررة حديثاً أخذ الريادة ووضع فلسفة جديدة للتاريخ، تكون الحضارة الأوروبية، فيها، جزءاً من الماضي، وتوضع في حجمها الطبيعي في تاريخ الانسانية العام، وتكون إحدى حلقاته، وليست ممثلاً له؟». (**مقدمة في علم الاستغراب**، ص 547).

■ هذه الأسئلة تُفسد منطق تثوير الثقافة العربية، لأنها لا تثير موضوع التقدّم العلمي والتقني، الذي يُحاصر من الخارج، ويُمْنَع من الداخل، للأسباب نفسها التي ذكرها الدكتور حنفي، وتراجع عن بعضها، حينما أرخى العنان لثيوقراطية معدَّلة، لعلّها بيساريتها الإسلامية المفترضة، تسمح بولادة ثقافة ديمقراطية عربية: «إن عوْدَة مسار الحضارات من الغرب إلى الشرق من جديد هو عودٌ إلى العمق التاريخي في الوعي الإنساني». فهل هذه مشكلتنا حقاً؟

ألبرت حَوْراني (1915 ـ 1993)

سيرة مؤرّخ العرب:

■ البرت هو ابن فضلو حوراني (من جديدة مرجعيون) الذي هاجر سنة 1891 مع زوجته سميّة الراسي (أخت سلام الراسي) إلى مانشستر. وكان والده قد اعتنق البروتستانتية، وكان جدّه، والد أُمّه أحد قسس الكنيسة البروتستانتية في لبنان الجنوبي. «كان البيت الحوراني في مانشستر يجمع بين ذكرى الوطن والتشوّق إليه وتمثيله وبين الحياة الجديدة. في هذا البيت وُلِدَ ألبرت حوراني في 31/ 3/ 1915 وفيه نشأ، وفي مانشستر تعلّم الدور الابتدائي من حياته المدرسية» (**مؤرخون أعلام من لبنان**، نقولا زيادة، م.س. ص 66).

درس ألبرت حوراني في مدرسة **مل هل اللندنية، ثم في كلية مريم المجدلية في اكسفورد سنة 1933. هناك لم يدرس التاريخ** (الذي سيشتهر به) بل درس الفلسفة والاقتصاد والسياسة (أو الدراسات الحديثة الكبرى Modern Greats). يقول نقولا زيادة (م.ن. ص 69): «وأنا الذي عاصرت ألبرت بعض الوقت (1935 ـ 1939) في جامعة لندن كنت من الذين تأثروا بكتاب كولينغوود، «**معنى التاريخ**». لم يكن كتاباً تسهل قراءته، لكن مثل هذا الكتاب لا تقرأه وأنتَ في كرسيّ مريح. يجب أن تقرأه وأنتَ يقِظ جسْماً وعَقْلاً».

في اكسفورد، اهتمَّ **ألبرت حوراني** بالمشرق العربي والشرق الأوسط، من خلال ذاكرة ابيه اللبناني، وزيارة فيليب حتي لهم (مانشستر 1936)، وشارل عيساوي القادم من القاهرة، والإضراب الفلسطيني سنة 1936، الذي دام ستة أشهر. فقام بزيارة مرجعيون في ذلك الوقت، وبيروت، وعمل سنتين مدرِّساً في جامعة بيروت الأميركية؛ وهناك تواصل مع شارل مالك وقسطنطين زريق*، ونال

قسطاً من **العربية** يمكّنه من متابعة محاضرات زريق في التاريخ الإسلامي، إلى ذلك، ما بين 1935 و 1938، قرأ ألبرت حوراني كتاب لورنس «**أعمدة الحكمة السبعة**»، وكتاب جورج أنطونيوس «**يقظة العرب**».

سنة 1939، كان البرت حوراني في لندن، عندما اندلعت ثانية الحروب العالمية، فعُرض عليه الانضمام إلى «المعهد الملكي البريطاني»، فوافق، وانغمس في العمل السياسي، إلى ان أُرسل سنة 1942 للقيام بتحقيق حول إحدى القضايا الشرق أوسطية. ثم عمل مع وزير الدولة البريطاني للشرق الأوسط في **القاهرة**، ما بين 1943 و 1945. وجاءت تقاريره الموضوعة هناك، تأسيساً لبعض أعماله الأولى:

☐ سورية ولبنان، 1946.

☐ الأقليّات في العالم العربي، 1947.

زار سورية ولبنان والعراق وشرق الأردن ما بين 1948 و 1951 حيث التقى بغلوب باشا؛ ويذكر انه كان على اتصال بالمؤرّخ أرنولد **توينبي** وبالمستشرق هـ. أ. ر. **جب**، ولدى صدور كتاب توينبي «**دراسة التاريخ**»، تناوله حوراني بالنقد العلمّي المهمّ. في القدس عمل سنةً في المكتب العربي، وعاد سنة 1948 إلى اكسفورد لدراسة تاريخ الشرق الأوسط الحديث. فزار المشرق العربي مطوّلاً، وفي العام 1951 عُيِّن محاضراً في الجامعة؛ وتزوج سنة 1955. وفي العام نفسه وضع مقاله النقدي (في 35 صفحة بالانكليزية: (A Vision of History) أو «رؤية التاريخ» الذي تناول فيه أعمال المؤرِّخ توينبي، الصادر آخرها سنة 1954.

■ سنة 1961، نشر كتاب «رؤية للتاريخ» (المقال، المذكور).

■ سنة 1962، نشر البرت حوراني كتابه الشهير «**الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939**» Arabic Thought in the Liberl age الذي نُقل إلى العربية والفرنسية، وتكرّس مرجعاً منذ ثلاثين عاماً وأكثر. (تعريب كريم عزقول، ط 4، دار النهار، بيروت 1986).

سنة 1957، عاد البرت حوراني من الجامعة الأميركية في بيروت، فكُلّف بادارة مركز الشرق الأوسط في **كلية سانت أنطوني** للدراسات العليا في الدراسات الدولية والتاريخ الحديث، وفي الخمسينات زار البرت حوراني الولايات المتحدة، لكنها فتحت أمامه مغاليقَها الجامعية في الستينات: جامعة شيكاغو وبنسلفانيا، وفي السبعينات، جامعة هارفرد.

ما بين 1965 و 1980 ركّز على القراءة والتأليف، فنشر دراساته ومقالاته في ثلاث مجموعات:

1980: أوروبا والشرق الأوسط.

1981: ظهور الشرق الأوسط.

1991: الإسلام في التفكير الأوروبي. (صدر سنة 1994 بالعربية عن دار نوفل/ بيروت، بعنوان: (**الإسلام في الفكر الأوروبي**).

تقاعد سنة 1979 مبكّراً، للتفرّغ لوضع كتابه الكبير:

تاريخ الشعوب العربية. وزار بيروت للمرة الأخيرة سنة 1992 بدعوة من الجامعة الأميركية، بعدما وضع كتاباً «مختلفاً جداً» عن تاريخ العرب يخدم لخمسين سنة مقبلة على الأقل (للعام 2041 حسب تقدير نقولا زيادة)، وفي العام 1993 غادر مكانه في تاريخنا العادي. نقله إلى العربية كمال خولي وضبط حواشيه انطوان نوفل (منشورات نوفل، ط 1، بيروت 1997).

☐ نماذج من أفكاره:

1 ـ نجاح الاسلام؟

«وعندما يصل (اللاهوتي الإنكليزي ف.د. موريس) إلى الاسلام، فإنّه، منذ البدء يأخذ في الاعتبار خمسة تفسيرات خاطئة او ناقصة لنجاح الإسلام. هذا لا يمكن تفسيره بمجرّد **قوة جيوش الإسلام**: فمن أين جاءت تلك القوّة، إذا لم [تأتِ] من صلابة إيمان المسلمين وطبيعته؟ ولم تكن نتيجة للسذاجة البشرية؛ لأنَّ هذا لا يفسّر: **لماذا بقي الإسلامُ حيّاً وازدهرَ بقوّة؟** ولا يمكن القول بأنَّ الإسلام بكامله قد أُخذ من العهدين القديم والجديد؛ فلا بد لمحمّدٍ (ﷺ) على أقل تقدير، من أن يكون قد استلهمهما و«يجب أن يكونا قد استحوذا عليه». **إنَّ شخصية النبيّ وقوّة إيمانه الراسخ وتمجيده، لا تستطيع منفردةً أن تشكّل السبب الوحيد. يجب أيضاً ان يظهر: لماذا كان لهذه الشخصية مثل هذا الأثر العظيم والدائم على البشرية**. وهذا هو الأصعب شرحه، لأنَّ الدين الذي بشَّرَ به **يشجبُ كلَّ عبادة للبشر**.

«هل هناك تفسير آخر؟

هل يمكن أن يُنظر إلى النجاح الذي حقّقه الإسلام كما لو **أنّه حكمُ الله على الشعوب الخاطئة**: الشعوب المسيحية التي فقدت الفضائل المسيحية، وغرقت في

عبادة **الصور والاحتفالات الدينية** والنظريات الفلسفية، **والوثنيين** الذين لم يعرفوا المسيحية، او أنّهم عرفوها ولكنهم رفضوها»؟ (**الإسلام في الفكر الأوروبي**، ص 31).

2 ـ جاك بيرك والعرب:

«... **وفي ما يخصّ العرب**، هو يعتقد بأنَّ هويتهم، كشعب مستقل. لها **جذران الشعر العربي والقرءآن**؛ وان حركة فكره قد أدّت به، في السنوات الأخيرة، إلى تأمل عميق في معناهما وأهميّتهما. من هذا جاء كتابُه القيّم (لغات العرب في الزمن الحاضر: التعبير الحضاري في المجتمع العربي اليوم)، وترجمته لقصائد غنائية تعود إلى ما قبل الإسلام. لا يزال مطلوباً منه أنْ يبدي لنا آراءَه حول القرءآن ومعناه للعالم الحديث. وعلى الرغم من المَثَل الذي قدَّمهُ تلميذاه السابقان: **علي شريعتي وحسن حنفي***، فهو يُبدي شيئاً من القلق من الطريقة التي تستطيع بموجبها نظرة دفاعية عن القرءآن ـ في أوساط المفسّرين المحدثين ـ ان تخنق **عملية الخلق**. وينتهي بتأكيد إيمانه في العرب، وكذلك في الوجود الواسع الذي يشكلون جزءاً منه، أي العالم المتوسطي بكامله، اللاتيني شمالاً، والعربي جنوباً. هو يعتقد ان إحياء «أراضيه الموروثة» وخلق «**أندلس جديدة**» أمرٌ ممكن وضروري...». (**الإسلام في الفكر الأوروبي**، صص 160 ـ 161).

3 ـ ثقافة العلماء:

«في قلب أُمّة الذين قبلوا رسالة محمد (ﷺ) وقفَ علماءُ الدين، أهل الفقه في القرءآن والحديث والشرع، مُعلنين أنَّهم حماة الأمَّة، خلفاء النبيّ. وتضمّن الصراعُ على الخلافة السياسية للنبيّ، خلال القرن الإسلامي الأول، **قضية السلطة الدينية**. مَنْ له الحق بتفسير الرسالة المنزّلة في القرءآن وسيرة محمد (ﷺ)؟ [...]. تدريجياً وضع العلماءُ من مختلف المذاهب **قواعدَ للسلوك البشري**، تشمل جميع الأفعال البشرية التي يمكن ان يُستمد مرجع لها من القرءآن والحديث. إحدى هذه القواعد (كنموذج)، القاعدة التي وضعها ابن أبي زيد القيرواني (+ 996 م)، عالم من المدرسة المالكية، وتبدأ بهذه الحقائق الجوهرية «مما تنطق به الألسنة وتعتقدهُ القلوب»، نوع من المُجاهرة بالإيمان. ثم تتناول قواعد السلوك تلك الأعمال الموجهة مباشرةً نحو الله: **العبادات** [...] بعد العبادات تنتقل إلى **المعاملات بين البشر**...» (تاريخ الشعوب العربية، صص 200 ـ 202).

4 ـ ثقافة الشعب؟

«والاعتقاد الأكثر انتشاراً، والذي كان في الواقع شاملاً، تقريباً، كان الاعتقاد بالأرواح والحاجة إلى إيجاد طريقة للتحكم بها. **كان الجنّ أرواحاً لها أجسام من البخار أو اللهب، تستطيع ان تظهر أمام الحواس، غالباً بشكل حيوانات، وقادرة على التأثير في حياة البشر؛ وكانوا أشراراً، أحياناً، او على الأقل من العابثين، القادرين على الأذى؛ لذلك، كان من الضروري محاولة السيطرة عليهم** [. . .]. كان من المسلّم به، في جميع الحضارات السابقة للعصور الحديثة، بأنَّ الأحلام والرؤى يمكن ان تفتح باباً إلى عالم غير الحواس. فقد تأتي بمراسيل من الله؛ قد تكشف عن أبعاد مستترة من روح شخصٍ ما، قد تأتي من الجن والأبالسة. والرغبة في تفسير الأحلام كانت عامة، وكانت تعتبر على العموم شرعية، فالأحلام تطلعنا على أشياء يهمّنا ان نعرفها» (**تاريخ الشعوب العربية**، ص 256).



وبعد، هل من سبيل للمقارنة بين «تاريخ العرب» لفيليب حتي وهذا الكتاب، الذي يوصف بأنَّه «إنجاز خارق. . . كتاب تاريخ بالمعنى الجليل للكلمة»؟

يوسف الحوراني (1931 ـ يارون): فلسفة التاريخ والآثار

I ـ حصادٌ من كدحه الثقافي:

■ من أقاصي جنوب لبنان (جبل عامل)، في بلدة يارون الحدودية، وُلِدَ يوسف الحوراني من أسرةٍ كادحة (سنة 1931)، فحصَّل علمه بنفسه، لنفسه ولغيره، فواصل كدحه لأجل اللقمة ولأجل العلم، حتى توَّجهما بدكتوراه دولة من جامعة الروح القدس في بيروت (اليسوعية)، عن أطروحة موضوعها **«البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي ـ الآسيوي القديم»**؛ وهذه الأطروحة كانت مسبوقة بدبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، من الجامعة اللبنانية. إلى قليل من اليونانية، أجاد العربية والفرنسية والانكليزية؛ ودرّسَ مبادىء اللغات القديمة. سنة 1995 تقاعد من التدريس في الجامعة اللبنانية، متفرّغاً لبحوثه العلمية في التاريخ والآثار وآداب الحضارات.

■ هو نموذج للصراع الخالد مع الذات والطبيعة لأجل الحضور الأسمى في ذاكرة البشر وتاريخهم. فالدكتور يوسف الحوراني في حالة دائمة من السعي وراء المعرفة الأثرية، ولو كلّفه ذلك الحفر في أعماقِ البحار، بعد الأماكن والخبايا. يعدُّ حالياً كتاباً عن **«صور المزنّرة بالبحر»** أو **ملحمة نّنوس في القرن** الخامس قبل الميلاد. أمّا أبرز أعماله العلميّة فقد نشرها ما بين 1956 و 1999، على النحو الآتي:

1 ـ **1956: الإنسان فرد لا جماعة**، دراسة أنطولوجية (في علم الوجود والتكوُّن)، منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت).

2 ـ 1970: **نظرية التكوين الفينيقية وآثارها في حضارة الإغريق**، دار النهار (بيروت).

3 ـ 1972: **الإنسانية والحضارة**، مدخل دراسة؛ منشورات المكتبة العصرية (صيدا ـ بيروت؛ طبعة ثانية).

4 ـ 1992: **لبنان في قيم تاريخه** (العهد الفينيقي)؛ منشورات دار النهار (بيروت، طبعة ثانية).

5 ـ **البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطيّ الآسيوي القديم**، دار النهار، بيروت، طبعة ثانية).

6 ـ 1994: **جماليّات الحكمة في التراث الثقافي البابلي**، (دار النهار).

7 ـ 1995: **قانا الجليل في الجنوب اللبناني**، (عربي ـ فرنسي ـ انكليزي)، منشورات وزارة السياحة اللبنانية (بيروت).

8 ـ 1999: **المجهول والمُهْمَل من تاريخ الجنوب اللبناني** (جبل عاملة)؛ من سجلاّت الفراعنة للألف الثاني ق.م. منشورات دار الحداثة، (بيروت).

9 ـ 1999: **مجاهل تاريخ الفينيقيين** (نصوص وأبحاث: خلال سانخو نياتن البيروتي وفيلون الجبيلي)، منشورات دار الثقافة (بيروت).

10 ـ 1999: **ملحمة بيروت الميمونة**، منشورات دار الثقافة (بيروت).

II ـ آراء في أعماله:

1) في 26/ 6/ 1972 علّق الأديب الكبير ميخائيل نعيمة* على كتابه «لبنان في قيم تاريخه»، بقوله: «عدتُ من رحلتي، وبي شيء من الاعتزاز بهذه الرقعة الصغيرة التي أنتمي إليها وتنتمي إليها، والتي اسمها **لبنان**، وبالأثر البالغ الذي كان لها في أكثر من حضارة قديمة، وبخاصة في الحضارة الهلينية. إنَّ عملك يا أخي لا ينفع اللبناني وحده، بل ينفع كل مَنْ شاقه أنْ يتقصّى **جذور الشعور الديني** ودوافع النمو الإنساني في كل مكان، وليس في حوض الأبيض المتوسط، لا غير. باركَ الله في فكرك وقلمك».

2) خليل رامز سركيس (صاحب كتاب: **من لا شيء**)، كتب يوم 3/ 7/ 1972، في الموضوع نفسه، قائلاً:

«... وقعتُ في هذا الكتاب على ما لعلّه يتخطّى موضوعه إلى أصالة مرماه، إذْ طالعتُ في تضاعيفه حبَّك للبنان حبّاً عقلانيَّ الجذور قد تنزَّه عن فورانِ

المشاعر وأسباب المحاباة، فاقترن بالحقيقة التي يقول بها أربابُها... ليس كتابُكَ على ما أخال دراسة عابرة نمرّ بها فتغيبُ عنّا بعد حين؛ ولكنّه، على ما أرجو، مصدرٌ قد يُرْجَعُ إليه في كثير من محاولات التقصّي».

3) السيد **محمد حسن الأمين،** قدَّم لكتابه (المجهول والمُهْمَل، صص 7 - 10)، بقوله الفريد: «إنَّ اسمى مراتب **العصامية هي العصاميّة العلمية،** ولا أعرف أنَّ العصامية العلمية تجلّت في أحد أكثر مما تجلّتْ في الدكتور يوسف الحوراني. [...] إذاً، فإنَّ يوسف الحوراني قد اجتاز المرحلة الأصعب، وتغلّب على العائق الأكبر، ونقل نفسه من دروب القرية إلى شوارع المدينة، لا نقلة المترفين الذين تضجرهم رتابة القرية، فينشدون في المدينة لهوها وعبثها، بل نقلة الذين لا يجدون في القرية ما يروي ظمأهم إلى المعرفة، ولا يملأ فراغهم بالعلم [...]. وظلَّ يسعى جاهداً ويعمل مكافحاً، حتى فوجئت بأنَّ يوسف قد نال الدكتوراه في **فلسفة التاريخ** [...]. والدكتور يوسف الحوراني كان وفيّاً للأرض التي أنبتته، لأنَّ الوفاء خصلة من خصاله...». ويوضح الدكتور يوسف الحوراني (هامش ص 10، م.ن.): «**شاء السيد الأمين ان يقدّمني شخصياً كمؤلف قبل تقديم الكتاب، ولا أعتبر احداً أولى منه بهذا الحق، فهو كانت له يد مباركة بتشجيعي منذ فتوّتي الباكرة...**».

4) قدَّم الدكتور كمال يوسف الحاج* لكتاب (لبنان في قيم تاريخه) فقال: «لذا تُخفق في لبنان كلُّ سياسة لا تحترم تاريخ لبنان الذي يعلو ولا يُعلاه [...]. تلك هي رغبة الاستاذ الحوراني: استجلاء مستقبل لبنان من استشفاف ماضيه» (**لبنان** في قيم تاريخه، ص).

III - نماذج من آثاره:

1) التاريخ والفلسفة:

فالبحث في تاريخ لبنان هو بجوهره بحث في فلسفة تاريخ الإنسان. وإنْ يكن يعتمد بأحد وجهيه على **جهود المؤرِّخ** الجامع للوثائق والمستندات، فهو بالوجه الآخر يشترط **جهود الفلسفة** للبحث في الخلفيّة التاريخيّة، التي تكمنُ في قابليّات المسرح للوقائع، وفي الحوافز والجواذب الإنسانية التي تتشكّل منها حركة الواقعة التاريخية. بل **إنَّ الفلسفة وحدَها، بمنهجيّتها الشاملة لحقول المعرفة الإنسانيّة، تملكُ حقَّ استدعاء القرائن والبراهين، عند غياب سجلاّت التاريخ، لتثبت جوانب**

من الوجود التاريخي للبنان لم تصلنا سجلاّتها ومستندات الفعل فيها». (**لبنان في قيم تاريخه**، ص 18).

2) لبنان الفلسفة:

«وبينما كان كهنة اليهود يحكمون على يسوع بالموت على الصليب بتهمة التجديف على الإله والهرطقة بادّعاء الألوهة، كانوا بعملهم هذا يدينون بلا قصد منهم جميعَ الأباطرة والملوك الذين ادّعوا الألوهية في الفترة الهلنستية، وبينما كان هذا الأمر يحدث على حدود لبنان الجنوبية، كان **فيلون الجبيلي** يطرح للبحث موضوع التدين والتأليه برمّته، فيخرج بنتيجة كان وصل إليها أسلافُه الفينيقيّون، وهي ان **الألوهية مُباحة لجميع البشر بوصفها عمل بطولة، يستحقها أولئك الذين يقدّمون الخير للإنسانية جمعاء**؛ وهو بذلك كان يوجد مبرِّراً لمدّعي الألوهية من الأباطرة. بينما في البحث نفسه يورد ما ذكره **سانخو نياتن** من حكم على الدين، من أن «ابتكارات العبادات الدينية تأتي من الضعف الإنساني». كما يروح يبحث عن **ضلالة التدين** لدى **الإغريق** [...]. ويذكر لنا فيلون الجبيلي **أنّه ألّفَ** ثلاثة كتب في نقد أفكار الإغريق ومقدّساتهم بعنوان «**من التاريخ العجيب** [...]. وهذه العملية [عملية الإصلاح الديني] لم تمت بموت فيلون الجبيلي، إذْ نجدها تبرز بفعالية ونفوذ أكبر في كتابات **فرفوريوس الصّوري**، فينصرف هذا إلى **نقد الدين والنصوص الدينية**، لكشف أصولها وتحريفاتها، بالنهج نفسه الذي وضعه فيلون الجبيلي لنقد الدين والتديّن قبله بما يقارب المئتي سنة». (لبنان في قيم تاريخه، صص 224 ـ 226).

3) سلطة المعرفة:

«تنطلق القيمة المعنوية للرجل الحكيم في المجتمع البابلي من عقيدة عامة في سلطة المعرفة الانسانية. وتتجلى هذه العقيدة في معظم النصوص الأدبية التي وصلتنا. ففاتحة ملحمة غلغامش تبدأ بالتغنّي به، ووصفه بأنه **الذي يعرف** كل شيء إلى نهايات الأرض، الذي **خبر كل شيء**، رأى المخبأ وكشف المُغلق وحدّث عما كان قبل الطوفان [...].

وهكذا تكون المعرفة فوق الشجاعة وفوق السلطة والقوّة، وتصل هذه العقيدة إلى اعتبار **المعرفة قوّة سحرية تحمي صاحبها**. فنعرف خلال أحد النصوص ان الشيطان لا يدخل إلى بيت يكون اسمه مكتوباً فيه. وهكذا يكتبون التعاويذ من الأفاعي والعقارب والهوام الضارّة بتصوير هذه على التعويذة باعتقاد انَّ **المعرفة المسبقة تحمي مَن يحمل التعويذة** منها، وقد وُجد عدد من هذه التعويذات

المُصوَّرة، وهي تحمل صوراً مختلفة من الكائنات الخرافية التي كانوا يعتقدونها شياطين تحمل الأمراض للإنسان» (**جماليّات الحكمة في التراث الثقافي البابلي**، صص 13 ـ 14).

4) لبنان... واليمن: اللغة المشتركة

«... فحين تغيب النصوص المكتوبة المساندة لها في تسميات المواقع القديمة الداعمة لهذه الفرضية، لا تغيب **الإشارات المساندة لها في تسميات المواقع أو العبادات وأسماء المعبودات المتشابهة بين منطقتين بعيدتين هما اليمن وأرض لبنان، او، وهو الأهمّ لنا هنا، اللغة والمفردات العامية المحفوظة على ألسنة العامة من الناس، بالتواتر من الأجداد إلى الآباء، وأرى في هذا الحقل الأخير مجالاً عملياً للبحث والتنقيب يوازي المجال الآثاري الذي نشط ونجح في قراءات التواريخ المجهولة منذ أواسط القرن الماضي واستقراءات العلاقات بين الشعوب والحضارات القديمة بالاستناد إلى القرائن المادية والمحاكمات النظرية الذكية** (**المجهول والمُهْمَل**، صص 133 ـ 134).

5) نَنُّوس (Nannos):

«وُلِد في مصر وتثقَّف في مكتبة الأسكندرية في نهاية القرن الرابع للميلاد. ولكنّه لم يكتب عن مصر، بل حفظ المركز الأول لأرض لبنان، فكتب بعاطفةٍ ومعرفةٍ عن بيروت وصور، جاعلاً مركز الشرف في عالمه للأولى، ومثبتاً نسباً إلهيّاً للثانية [...]. آمن الشاعر الملحمي «ننُّوس» **برسالة بيروت العالمية**، ورأى في تشريعاتها الحقوقية، في العهد الروماني، نافذة خلاص للإنسانية توصل إلى السلام وتحمي حقوق الإنسان، «**مدينة واحدة من أجل جميع مدن العالم**». (**ملحمة بيروت الميمونة**، صص 8 و 15).

بُلَنْد الحَيدَري (1926 ـ 1996)

□ صوت المنفى البعيد:

عندما التقيناه في بيروت، هو والشاعر عبد الوهاب البيّاتي*، لم يخطر في بالنا أنهما سيعودان إلى منفاهما البعيد، الذي يغذّيانه بالشعر. فمن السليمانية في شمال العراق، حيثُ وُلِدَ بلند بن أكرم الحيدري 26/ 9/ 1926، إلى بغداد حيث ترعرع واشتهر شاعراً ومناضلاً، إلى بيروت التي لازمها مدى حبّه والحروب فيها أو عليها، انتهاءً بالمحطة الأخيرة من منافيه، في لندن، حيث غادر يوم 6/ 8/ 1996، وهو يتألم من خوفه، من الخسران او المنفى الأكبر، إنْ لم يكن وراءَ الموت، سوى الفناء.

وفي حياته غُرُبات ومنافٍ: أولاً من القبيلة الحيدرية (الكردية) إلى الوطنية العراقية، والعروبة والإنسانية؛ ثانياً من القبليّة السياسية إلى الماركسية «الثورية»، ومن الأُمّية إلى الثقافة في بغداد وسواها، حيث تعرَّف إلى الشاعر معروف الرصافي، الذي نصحه بقراءة المتنبي، فمال عنه إلى حبيبه الشعري، أبي العلاء المعرِّي. بدأ مهنة الكتابة بصفة كاتب (عروض حال) الفقراء والمساكين أمام مبنى وزارة الداخلية، بعيداً عن وظيفة أبيه العسكرية وعن أُبّهة خاله داود باشا الحيدري. إنَّه صوتُ المنفى البعيد:

«صوتُ أبي، يصرخ بي،

يتدحرج بي، أخطأتَ.. لقد أخطأتَ

وأحسستُ به يكبر سوطاً، موتاً،

مملوءاً بالنقمة والرُّعب

وأحسست بنفسي تصغر حدَّ التوبة
تصغر حتى كدت بأنْ لا أعرف نفسي
إلاَّ في الذنب. . .
في بيتٍ لا يعرفني».

(**بلند الحيدري في الشعر العربي المعاصر**، عايدة الملحم، دار سعاد الصباح، الكويت، 1998، صص 15 ـ 16).

هجر سريره وبيته إلى جماعة «**الوقت الضائع**» التي أسَّسها في بغداد، أو انتمى إليها، متأثراً بعنوان رواية مرسيل بروست (البحث عن الزمن الضائع)، مازجاً بين وجودية عابثة وماركسية حائرة، في بلاد منفاها لا يغادرها.

عربي كردي، عراقي إنساني. لم يكتب بالكردية شعراً أو نثراً على ما نعلم. اشتهر بالعربية، ومن أعلامها الكبار في النصف الثاني من القرن العشرين، مهذّب، لطيف، لسانُه أقصرُ من عقله، وقلبُه أطول من ناظريه. سنة 1963 دخل بلند الحيدري السجن في العراق، «بسبب موقفه من الانقلابيين الذين استشهد على أيديهم جمال الحيدري، هذا السياسي الثائر من أُسرة الشاعر» (م.ن. ص 17).

عاش في بيروت من السبعينات حتى 1982، فكانت له علاقات ومودّات، أبرزها مع كمال جنبلاط*، والشاعر أدونيس* وآخرين. وقد شهد اغتيال جنبلاط سنة 1977، فقال فيه: **ها نحن نحيا في زمنٍ/ يتمنَّى فيه القاتل/ لو كان هو المقتول!**

ومن بيروت انتقل إلى لندن، منفاه/ قبره، حيث قضى ودُفن في مقبرة هاي غيت، شمالي لندن.

□ خمسون عاماً من الشعر:

الشعر في تجربته هو السعادة الحقيقية، الوقت العائد، الوطن المأمول، الحبّ الممكن، هو الروح والمطلب من وراء الغربة والنفي. عاش سبعين سنة، بدأها بالحب، وتوَّجها بالشعر، وختمها بما لا يُقال. هو ناثر/ شاعر، مثقّف ناقد ومفكّر سياسي مناضل داخل المنفى وخارجه. صدرت مجموعته الأولى سنة 1946 في بغداد، بعنوان: «**خفقة الطين**». وفي سنة 1951، نشر ديوانه الثاني: «**أغاني المدينة الميتة**» (بغداد)؛ وفي العام 1960، نشر آخر عمل له وضعه في بغداد: «**جئتم مع الفجر**». وبعد تجربة السجن وخروجه منه، قصد بيروت سنة

1963، وبعد عامين نشر فيها مجموعته التي أعطته شهرته الأولى عربياً، نعني: **«خطوات في الغربة»** (عن المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، 1965).

رحلة الحروف الصّفر، المجموعة الأولى التي تنشرها له دار الآداب، المتخصصة بإشراف سهيل إدريس*، بالرواية والشعر والترجمة والدراسة الأدبية، كان ذلك سنة 1968. وفي العام 1972، وضع بلند الحيدري قصيدة **(حوار الأبعاد الثلاثة»** وألقاها في مهرجان شعري (بيروت). وفي سنة 1974، جرى جمع أعماله المذكورة، ونشرها تحت عنوان ديوان بلند الحيدري (دار العودة، ط 2 سنة 1980، وطبعة القاهرة، 1992). أمّا الأبرز في أعماله فهو عمله الموسوم: **«أغاني الحارس المتعب»** (الآداب، بيروت، 1983). انه جديد، تجربةً ومعاناة، وتعبيراً، وإخراجاً. سيرة جديدة لشاعر نضجت ثمارُه تماماً، فانقطفت شعراً ذاتياً خالصاً. ثم نشر في لندن «إلى بيروت مع تحيّاتي» (دار الساقي، 1989)، وسنة 1990: **«أبواب إلى البيت الضيق»** (رياض الريس)، ثم «آخر الدرب» (دار سعاد الصبّاح، القاهرة، 1992)، وآخر منفاه: **«دروب في المنفى»** (دار الصباح، بيروت، 1996).

□ ما أوسع الصمت!

في كل ذرّة صمتٍ تنمو وتخفقُ فكرة
وألفُ شيء وشيء... هنا يقدّس سرّه...
ويظل طريقكَ بين الرّغبةِ والموتِ
جَرَساً يوغلُ في الصَّمْت
لا أحد يطرق بابكَ يا بيتي
لا أحد مرَّر كفّيه على صمتي
لا أحد؛ ها أنتَ إثنان:
وجه محفورٌ في كل أزقّة لبنان
شبّاكاً في هذا البيت
وسلالم في بيتٍ ثانٍ»

(م.ن. صص 130 ـ 132)

□ إلى سمراء:

سمراءُ يا حلمي المضمّخ بالهواجسِ والظُّنونِ
يا غفوةً قدَّستُ في واحاتها حتى جنوني
ولكم تفيَّأتُ السكونَ أعبُّ حبَّكِ في سكوني
ولكم تمسَّحَ بالدجى وبقلبه الخالي حنيني
فتمدُّ عيني الظّلالَ بخافق الليلِ الحزينِ
وتلفّكِ الأضواءُ والألوانُ حلماً في جفوني
فأحسُّ.. بل إنّي أرى دقّات قلبكِ في عُيوني».

(م.ن. صص 185 ـ 186)

□ أغنية الحارس:

من مجموعة **«إلى بيروت مع تحياتي»**:

«وذات صباح احترقت بيروت وكان لحريقها ألف اسم واسم. قالوا: إنَّها الحرب القذرة. وقالوا: إنَّها حرب الفقراء والأغنياء. وقالوا: إنَّها حربُ الطائفيين. وقالوا: إنَّها حرب لإنهاء الحرب. وقالوا: **إنَّها المؤامرة التي سيكونُ القاتل فيها هو المقتول**... وقالوا، وقالوا، وما زالوا يقولون الكثير، وربما كانت كما قالوا وأكثر من ذلك كله» (ص 7). أمَّا هو فيقول عن نفسه وعنها (ص 44):

«يا موطني
يا أيُّها المبارك الكبير في العزّة والجلال
أوصيتني
أن لا أنام. فلم أنَمْ
ومثلما علّمتني
راقبتُ حتى الصمتَ والنجومَ والظلال
راقبتُ حتى وجهي الزاحفَ بين عتمة التلال
لأنني عَرَفتُ أن الليلَ لا ينامُ في خنادقِ القتال
وأنَّ كل العار
أن يستيقظ الليلُ

وأنْ تغفو على البنادقِ الرّجال»

«يا بلداً من حجر

يا حجراً أقسى من وجه امرأةٍ

لا تملك سراً

سيجيء الصبح وستعبر بي

مرمياً خلفَ الأسوار

ومدمياً خلفَ الأسوار

ولكنْ، لن تعرفني، لن تعرفني، فأنا ممحو في ظلّي...»

(م.ن. صص 42 ـ 43)

□ صورتان لرجلٍ ميت:

ها أنذا المملوء بموتي

الساقطُ من ذروة صمتي... الواقفُ

ما بينك ظلاً يختزلُ الدنيا

في بقعة وحلٍ علقت بحذائي

ما بينك ظلاً يتأسّن في عتمةِ ألوانِ سمراءِ

تصير بها الغربة أرضي،

وأصير بها بغضي

والظلاّن ليسا إلاّ أنت... وأنا.

... يا أنتَ... أنا المتوزع ما بين الظلّين

لماذا لا تبحث عن نفسكَ في قطرةِ ماء

قطرةِ ماء يتلاشى فيها الظلاّن؟

لتبقى وعداً في قطرة ماء؟

(دروب في المنفى، ص 23)

□ استيحاءات ما بعد منتصف الليل:

وفجأةً يسقطُ وجهي في المرآةِ

يسقطُ ما بين سؤال عن ماضٍ ولَّى
وسؤالٍ عن آتٍ
أترسّبُ بينهما
بعض وريقاتٍ سودِ
ما أصغرني وعداً في هذا البلدِ، المؤودِ.
يا أُمّي ضمّي في عتمة ليلك عاري
يا أُمّي لمّي غربةَ أشعاري
لمّي من سطح الدار غسيلي
من جفني المبلول دموعي
أخشى أن تحملنا ريحٌ لسنا فيها
غير سبايا الوطن المقتولِ.

(م.ن. صص 36 ـ 37)

■ كان العمر هو الزمن الضائع الذي أشعله بلند الحيدري من طرفيه، فحمله سبعين عاماً، استبدل فيها الوطن بالغربة، والحبّ بالشعر، والسكينة بالمنفى.

فهل كان الوطن قاسياً إلى هذا الحد؟

خاء

خ

خالد محمّد خالد (1920 ـ 1997): الحكومة المدنية والحكومة الدينية

□ الكاتب وأعماله:

■ خالد محمّد خالد، مفكّر عربي مصري، اجتماعي (علماني)، مسلم يخشى أن يصيب الإسلام من الحكم ومن الحاكمين، ما يصيبُ الحكومات الأخرى. نادى بالحكومة المدنية، ونقضَ الحكومة الدينية (الإسلامية أو المسيحية)، وتقبَّل معايير الحكم العادل في الإسلام، لكنّه لاحظ مدى توظيف الحكم في مصر للشعارات أو للشعائر الإسلامية، فوضع سنة 1950 فلسفة البدء: «**من هنا نبدأ**»! وعلى غرار سابقيه، لاسيما الشيخ علي عبد الرازق*، جرى اتّهامه هو وكتابه، واستعمل القصر الملكي الجهة نفسها (لجنة فتوى الأزهر)، وتكاد حيثيات محاكمته تتشابه مع محاكمات عبد الرازق وطه حسين، سوى ان خالد محمد خالد حظي ببراءة المحكمة. فعلى مدى سبع وسبعين سنة (1920 ـ 1997)، وضع الأستاذ خالد محمد خالد قصة حياته، و«**رجال حول الرسول**» (دار ثابت/ القاهرة، ب.ت) حيث أعلن إعجابه بتجربة الرسول ورجاله في الإسلام، ولم يرَ فيهم امراء سلطة ولا ملوك جماعة أو أُمَّة. فماذا رأى؟

رأى «ان ثباته على الحق وصموده مع الرسالة، وصبره على الهول في سبيل الله، لا في سبيل نفسه أو نفعه. كل ذلك كان حرياً ان يبهر العقول الذكيّة، ويوقظ العقول الحية، فتتبعُ النّورَ الذي يناديها. وتسارعُ إلى الأمين الصادق الذي جاء

يطهّرها ويهديها. لقد رآهُ النّاس والأذى ينوشه من كل جانب. والعزاء الذي كان يجده في عمّه أبي طالب، وفي زوجه خديجة، تولّى عنه، فقد ماتا في أيّام متقاربة [...]. لا أحد يدفع عنه الأذى، لأنّه لا أحد يجد القدرة على ان يدفع عنه الأذى!» (**رجال حول الرّسول**، ص 23).

لم يستعمل للرسول العربي أي فعل من أفعال الحكم والسياسة. وحين درس أحوال الرجال المحيطين به، كان يضرب بهم الأمثال للمقارنة بالحكام المعاصرين من المسلمين وبالرجال الحاكمين معهم أو من ورائهم...

لا شك أنَّ خالد محمّد خالد قدَّم لمصر والعالم العربي والإسلامي خطاباً فكرياً ثورياً، يندرج في سياق ما دعاه الدكتور محمّد النويهي **«نحو ثورة في الفكر الديني»** (عنوان أحد كتبه الصادرة في الستينات، وفيه تدليل على إمكان **العلمانية** في الإسلام، خلافاً لما يذهب إليه آخرون ممن حصروا الإسلام السياسي في شكل من أشكال الحكم الخليفي او الملكي، بعيداً عن كل تصوّر جمهوري وطني او قومي للحكم المدني/ الديمقراطي).

■ قبل مناقشة أفكاره واستعراض محاكمته وتجديده الفكري، نعرض هنا **أهم أعماله**.

■ **«من هنا... نبدأ»**، 1950 (محاكمة وتبرئة).

■ مواطنون... لا رعايا، 1951.

■ كي لا تحرثوا البحر.

■ الله والحريّة...

■ الله والطوفان.

■ الديقراطية أبداً.

■ الدين في خدمة المجتمع.

■ ... إنَّه الإنسان.

■ ثمن البشر.

■ الدين والدولة.

■ كما تحدَّث القرءآن/ كما تحدَّث الرسول!

■ دفاع عن الديمقراطية.

■ محمّد والمسيح.

■ أفكار في القمة.

■ أزمة الحرية في عالمنا.

■ رجال حول الرّسول. . .

■ الدولة في الإسلام. . .

لا وهم ان خالد محمد خالد، عشية ثورة 1952، وغداة الضياع العربي والإسلامي ما بعد نكبة 1948 الفلسطينية، كان يبحث عن دوره كمواطن بين «مواطنين» شوّهتهم الحكومات، وجعلتهم السياسات غير المدنية وغير الوطنية، مجرّد **«رعايا»**.

إنَّ فكر خالد محمد خالد هو فكر نقضيّ، تجديدي وإبداعي داخل إسلام فطري، عقلاني، رسوليّ ورِساليّ، يضع **العدل** في أساس الاجتماع على توحيد الله والتقوى والأخوّة في المعاملات.

سنة 1994، أقدم **أُسامة**، الابن الأكبر لخالد محمد خالد، على وضع كتاب عن كتاب أبيه، عنوانه: **«محاكمة خالد محمّد خالد»** (دار ومطابع المستقبل بالفجالة والاسكندرية). وفي هذا الكتاب استرجاع لمعطيات الخمسينات التي صدر الكتابُ الخالد **(من هنا نبدأ)** لنقضها، ومقارنة لها بالتسعينات، حيث يتواصل الحكم على الفكر في المحاكم، وفي خارجها يجري قتلُ الكتّاب واغتيالهم، كما يجري منع العشرات من الكتب سنوياً، في معركة كتبٍ، تبدو الآن غير مرشحة للحسم والانتهاء.

□ من هنا نبدأ!

«يُعتبر علامة تحوّل هام في تاريخنا الثقافي وملمح من ملامح التنوير، ودعامة من دعامات الحكم المدني». بهذه الكلمات قرأ أُسامة كتاب والده. لكنَّه تساءَل مع المتسائلين: «هل تحوّل الأستاذ خالد محمد خالد حقاً عن موقفه القديم من الحكم الديني» و«هل يعتبر كتابه **«الدولة في الإسلام»** فراقاً لا رجعة بعده لدعاة الحكم المَدَني الإسلامي المستنير»؟

سنة 1950 صدر **«من هنا نبدأ»** والكاتب يعتقد ان الحاجة إليه كبيرة، وبعد نصف قرن «نعجب من ان الحاجة إليه الآن أيضاً لا تزال أكبر ما تكون» **(محاكمة خالد محمّد خالد**، ص 6). فهل هذا القول إتّهام لمجتمع لا يتغير ولا يتطوّر؟ أم هو تقريظ متسرّع لكتابٍ خاض معركةً، ولم يربحها بعد؟

الحقيقة ان المشاكل الاجتماعية والديمقراطية والسياسية التي ناقشها كتاب «**من هنا نبدأ**» لا تزال قائمة في معظم أصقاع العالم العربي، حيث تغيَّر ظالمٌ او مستبدٌ معيَّن، دون ان يتغيّر الظلم أو الاستبداد عينه. يقول خالد محمد خالد: «إنَّ الحرص على سلامة المجتمع ورضائه يقتضينا ان نواجه هذه الحقيقة وهي أنَّه: «**لا استقرار ولا غلبة لأي اصلاح اجتماعي إلاَّ بتقريب المسافة البعيدة بين طبقتي الأمَّة، وتوزيع الفرص على المواطنين توزيعاً يغطي على التفاوت الذي يشطر وحدتها النفسية والفكرية. وإنَّ مقارنة عابرة بين جاردن سيتي** مثلاً وبين آلاف القرى ـ ومعها الأحياء الشعبية في القاهرة وغيرها ـ لتفتح أبصارنا على الخدعة الكبرى التي ينطوي عليها مجتمعنا المكدود وديمقراطيتنا الزائفة! وتذكّرنا بما كتبه الأستاذ الصاوي في صدر «**الأهرام**»: إنَّ **مئة أُسرة فقط هي** التي تنعم بخيرات هذا البلد وطيّباته». فماذا تغيّر اجتماعياً في مصر بعد نصف قرن؟ وأين في المعاملات مبدأ العدل الإسلامي او الإنساني؟

يرى خالد محمد خالد: «ان قانون **من أين لَكَ هذا؟** هو الوسيلة الناجعة للمساواة بين المواطنين أمام القانون: وهو الكلمة الرهيبة التي تجلجل في روع اللصوص الكبار حين يحاولون السلبَ والنَّهبَ...».

الحل اجتماعي للديمقراطية، وليس دينياً ولا مذهبياً. «إنَّ الحكم في دولة ديمقراطية هو حكم الأكثرية. فينبغي **للأكثرية**، وهم **العاملون**، أن تحس أنَّها تنال قسطها من الربح، فإن لم تحس ذلك، فربّما رأت ان تعمل على قيام نظام آخر».

ولا يخفي خالد محمد خالد دعوته إلى قيام حكم وطني ديمقراطي، شعارُه «قومية الحكم»؛ فيعلن ان «**وظيفة الدولة** هي رعاية المصالح المدنية للمواطنين بتنظيم معيشتهم وإقرار النظام بينهم، وتوفير أسباب الحياة لهم من علم وصحة وحرية والمحافظة على سلامة الوطن من أي عدوان خارجي وفق أحكام وقوانين الدولة».

هنا لا بد من إشارة هي ان كتابه «**من هنا نبدأ**» جاءَ بعد عام من اغتيال **حسن البنا***، سنة 1949: فيما وُلِد تنظيم الإخوان المسلمين، بعد كتاب (الإسلام وأُصول الحكم) سنة 1925.

يريد خالد محمد خالد ان يخوض **معركة البدء** بحق الشعب في مجتمعه ودولته: «وان أجلَّ خدمة نؤدّيها للدين هي ان نجعله قريباً من قلوب النّاس، عميقاً في نفوسهم. ونطعّم الدولة/ المجتمع بروحه الحيّ ومعنوياته الفاصلة، لا أنْ نأتي بحكومة تستغلّه في تقديس ذاتها وتبرير أطماعها، واستكراه النّاس بجبروتها».

في الخمسينات كان المجتمع المصري يتقبّل نقد الحكم الديني أو فكره السياسي، أمّا في التسعينات فنراه يواجه موجة القائلين بـ (الحكم الإلهي)، ويتلقّى الكاتب «رصاصة او مطواة بدلاً من قرار إتهام او تقرير بالمصادرة». (**محاكمة خالد محمد خالد**، ص 8). إنَّ لجنة الفتوى الأزهرية، التابعة للقصر الملكي اتّهمت الكاتب بالإلحاد وبالشيوعية و. . . جرى تقديمه للمحاكمة، لكنّه بُرّىء!

■ يحدّد خالد محمد خالد **المخاطر المرافقة للحكومة الدينية**: **الغموض المطلق** (فالعلاقة بين الناس والحكومة الدينية ينبغي ان تقوم على الطاعة والخضوع الكلي إذ ان الحكومة هنا تمثل الدين بكل ما يحمله من قدسية. . .). وعليه، فإنّ **الحكومة الدينية لا تختلف علاقتها بالعقل عن علاقة الكهانة**. . . وهي لا بد ان تتحول إلى **بيروقراطية** لها مصالحها المتميّزة عن مصالح المجتمع (ومع مرور الأيام تغدو مصالح البيروقراطية الحاكمة هي **الدين**، بينما يتراجع الدين الحقيقي حتى يُزوى أو يُنسى). (**محاكمة**، صص 35 ـ 36). فالخطر الأكبر هو في تحويل السياسة او الحكومة إلى القدسية بالتدرج، وإلى الحكم بالحق الإلهي «بحيث يكون الحاكم نائباً عن الله أو خليفة له على الأرض». وفي **النظام الديني لا معارضة ولا أحزاب**. فتكون «الوحدانية المطلقة» من أعتى غرائز **الحكومة الدينية**، فهي التي «تحفزها إلى مكافحة الرأي مهما يكن حكيماً، والأحزاب مهما تكن مخلصة نافعة. وفوق ذلك تتسم الحكومة الدينية بالجمود، لأنّها قائمة على النقل (السلطة الجامدة) ضد العقل: «وان الالتزام بالأوضاع القديمة البالية هو جزء من قدسيّتها ودليل بقائها دون تغيّر او تبديل، كما تتسم بالقسوة والقوّة التي تبرّرها **قدسية الحاكم**. فما يراه **حاكم عاديّ** معارضةً او حقداً، يراهُ **الحاكم الديني** كفراً، والكافر مباح الدم والعرض وكل شيء». (**محاكمة**، ص 37).

❁ ❁ ❁

■ ومثلما اتهم الشيخ علي عبد الرازق، بوضع كتابه في سفارة أجنبية، وبقبض مبلغ على ذلك، أي على الطابع الأزهري للكتاب؛ أُتهم خالد محمد خالد بأنَّ كتابه «**من هنا نبدأ**»! وُضع في السفارة الأميركية وأنه قبض «عشرة آلاف دولار أميركي» مقابل وضع اسمه على كتابه هذا. وفي الوقت نفسه، جرى اتهامه بأنّه ملحد، شيوعي، معارض للقصر الملكي. . . في «**قصتي مع الحياة**» يؤكّد خالد محمّد خالد عدم تراجعه عن موقفه، لكنّه «يرى الآن تطبيق الحكم الإسلامي، لا الديني» «وإذن فالإسلام لا يعرف الحكومة الدينية التي عرفتها أوروبا في العصور

الوسطى. . . وإنَّما يعرف الحكومة الإسلامية التي تستمدّ وجودَها ونظامها وفكرها وضميرها من الشريعة الإسلامية». انه يرفض الحكم الديني الذي يقول به «الحاكميّون» ويصرّ على الحكم المدني الديمقراطي، ومصدره الأُمّة او الشعب. وباسم الشعب حكم **حافظ سابق** رئيس محكمة القاهرة الابتدائية، في 27/ 5/ 1950 ببراءة الكاتب وقرّر إلغاء الأمر الصادر بضبط كتاب «**من هنا نبدأ**».

مجيد خدّوري: (1909 ـ العراق)

العلم والسياسة

□ أعمال العالم:

■ الدكتور مجيد خدّوري، باحث عربي عراقي، (وُلِدَ في العراق سنة 1909)، أستاذ أبحاث علمية ـ سياسية في معهد الدراسات العليا الدولية، وفي **جامعة هوبكنز** (حيث يرأس مركز دراسات الشرق الأوسط في واشنطن) وضع عدَّة مؤلفات بالانكليزية وبالعربية. سنة 1960 نشر كتابه **«العراق المستقل»** (مطبعة جامعة اكسفورد). وعن المطبعة ذاتها، أصدر سنة 1969، كتابه الثاني عن **«العراق الجمهوري»**، وكان قد نشر سنة 1963، كتاب **«ليبيا الحديثة»** (مطبعة جونز هوبكنز ـ واشنطن). وإلى شهرته الأميركية، تضاف شهرته العلمية عربياً، حيث نشر في بيروت عن الدار المتحدة للنشر، الأعمال التالية:

1 ـ الاتجاهات السياسية في العالم العربي (1972)، موضوعه الإصلاح السياسي ومساعي القادة والزعماء العرب للتوفيق بين «تقاليد الإسلام» و«الأيديولوجيّات المتصارعة» في المجتمعات العربية (المتحدة للنشر، بيروت 1985).

2 ـ **عرب معاصرون**: أدوار القادة في السياسة (1973)، يتناول القضايا السياسية العربية الكبرى من خلال 12 شخصية، يراها المؤلف عينةً ممثّلة للعصر السياسي العربي منذ مطلع القرن العشرين حتى السبعينات، (را. كتابنا: **العرب والقيادة**، طـ 2، دار الحداثة). ولم يتابع الدكتور خدّوري في هذا الاتجاه، لتغطية المرحلة التالية، منذ 1970 حتى آخر القرن العشرين، حيث تغيّر المشهد العربي

لاسيما في البلدان المدروسة (مصر ـ تونس ـ فلسطين ـ لبنان ـ سورية ـ العراق ـ الحجاز)، وهذه المهمّة لا تزال برسم باحثين علميين جدد.

3 ـ الحرب والسلم في شرعة الإسلام (1973)، (عن الدار المتحدة للنشر ـ بيروت).

4 ـ العراق الاشتراكي، (المتحدة للنشر. بيروت، 1985).

□ السيوف والأقلام:

■ تحت عنوان السيوف والأقلام، حاول خدّوري تجميع نماذجه المدروسة، في خيمة سياسية عربية مشتركة: «ثلاثة أنواع من القيادات هي: **العسكرية والمهنية والفكرية**» (عرب معاصرون، ص 11). العسكري هو رجل السيف، والتقليدي او الوراثي هو رجل «المهنة»، ولكن رجل القلم يتمثّل في العقائدي والفكري، في المثقّف العربي.

من الناحية الجيوبوليتيكية يمكن تصنيف النماذج الخدورية في الجدول التالي:

البلد	القائد السياسي	المجموع
لبنان	كمال جنبلاط	01
فلسطين	الحاج أمين الحسيني	01
الحجاز (السعودية)	الملك فيصل بن عبد العزيز	01
تونس	الحبيب بورقيبة	01
العراق	كامل الجادرجي/ نوري السعيد	02
سورية	ميشيل عفلق/ خالد بكداش	02
مصر	عزيز علي المصري/ جمال عبد الناصر/ أحمد لطفي السيد/ محمد حسين هيكل	04
المجموع العام		**12**

لا يمكن صرف النظر عن قوّة تمثيل البلدان المذكورة، وتغييب بلدان عربية أخرى مهمّة مثل المغرب والجزائر والسودان والأردن. ولكنْ هذا ما صنعه الباحث علمياً، بمنهجية صارمة، وأتاح لنا ان نقرأها بعين المعايير السياسية التالية:

المعايير السياسية

- **الاعتدال:** الملك فيصل + كامل الجادرجي + كمال جنبلاط؛ **(الملكي والديمقراطي) (3)**
- **التطرف:** الحاج أمين الحسيني + خالد بكداش **(الأصولي والشيوعي) (2)**
- **المثالية:** عزيز علي المصري + أحمد لطفي السيد **(العسكري والثقافي)** (2)
- **الواقعية:** الحبيب بورقيبة + نوري السعيد + محمد حسين هيكل (الأقلام) (3)
- **العقائدية:** جمال عبد الناصر + ميشيل عفلق (العسكري والأستاذ) (2)

بهذه الفرضيّات، أطلق الدكتور مجيد خدوري بحثه السوسيولوجي السياسي، معتمداً المراجع والوثائق والمقابلات مع الأشخاص (كلما أمكنه ذلك). فكان كتابه «**عرب معاصرون**» نموذجاً بحثياً مهمّاً، لمّا يتعرّفُ إليه الباحثون الجدد ـ والمؤسف أن طباعته لم تتجدّد على ما نعلم! فيتساءَل مَن هم الزعماء؟ ويجيب (**عرب معاصرون**، ص 19) متسائلاً ايضاً: «**هل هم أُناس ينتمون إلى فئة صغيرة** تتمتع بامتيازات خاصة داخل المجتمع، أم زعماء ينتمون لفئةٍ أكبر يشاركهم زعماء آخرون، لهم أدوارهم السياسية الهامة؟ هنا ايضاً تختلف آراء الكتّاب اختلافاً كبيراً. فبعضهم يذهب إلى القول بأن **الزعيم الأكبر** في المجتمعات الأقل تطوراً هو الذي يلعب على الأرجح دوراً حاسماً في السياسة، بينما يؤكّد البعض الآخر ان نظام الحكم (ولاسيما النظام الحزبي) هو الذي يختار الزعيم، ويعيّن طبيعة دوره السياسي، وليست إرادة هذا الزعيم أو صفاته...». ويصنّف نماذجه أفقياً وعمودياً ضمن المشبَّك التالي:

1. عسكريّون، 2. واقعيّون، 3. مثاليون.

1. عقائديون.
2. ساسة محترفون.
3. ساسة مفكّرون.

النماذج المدروسة:

I. عزيز علي المصري (1879 ـ 1965)، مؤسسة جمعية العهد سنة 1912 (وكان الهدف منها حماية جميع القوميات في الأمبراطورية العثمانية وامتيازاتها». هو من فئة السياسي العسكري الذي تميّز بالارتباط بأهدافٍ غايتها تحقيق تغيّرات اجتماعية جذرية: «كان عزيز علي المصري من أوائل مَن سعى إلى تحقيق أهداف سياسية بأساليب عسكرية في المجتمع العربي المعاصر». (عرب معاصرون، ص 28). ويرى خدّوري أن الأصل الجركسي (غير العربي) لعزيز علي (الذي أضاف إلى اسمه لقب المصري لاحقاً)، مسؤول نسبياً عن عدم انصهاره في النشاط السياسي، كسواه من العسكريين ـ السياسيين الناجحين نسبياً (مثل نوري السعيد وجمال عبد الناصر). تعاون مع «الضباط الأحرار» وعُيِّن سنة 1954 سفيراً لمصر في الاتحاد السوفياتي. من مرؤوسيه جعفر العسكري ونوري السعيد، اللذين ارتفعا بالحنكة والانتهازية السياسية إلى مناصب الوزارة.

II. نوري السعيد (1887 ـ 1958): عملي، لا مثالي؛ يرى «أنَّ روح القائد الحقّة تتجلى في تنفيذ العمل بما لديه من الوسائل المتوافرة، وان واجبه يحتّم عليه اعتماد العقل وما تيسّر له من الجهد» (م.ن. ص 49). هو من أتباع عزيز علي. لكنهما حين ذهبا إلى الحجاز سنة 1916 للاشتراك في الثورة العربية، اختلفا اختلافاً جذرياً في كيفية الربط بين الأهداف والأوضاع (م.ن. ص 50).

■ تزوّج نوري السعيد من شقيقة رفيقه في الدراسة العسكرية (اسطنبول، 1910) جعفر العسكري، الذي تزوّج بدوره شقيقة نوري. «وخلال خدمتهما العسكرية تعاون هذان الضابطان، المرتبطان بالصداقة والقرابة، على السعي وراء تحقيق الأهداف السياسية المشتركة، ثم تعاونا بعد ذلك في الميدان السياسي»، (عرب معاصرون، ص 52). تولّى نوري السعيد ما بين 1930 و 1958، رئاسة وزراء العراق اربع عشرة مرة (منها رئاسة حكومة الاتحاد العربي بين العراق والأردن). حاول انشاء حزب دستوري واضفاء الديمقراطية على النظام إلاّ انه كان «يحكم بسلطات شبه دكتاتورية». سنة 1958 انتصرت «الثورة» على التنمية التي كان يراهن عليها نوري السعيد.

III. جمال عبد الناصر* (1918 ـ 1970)، حاول بتجربته الربط بين أبطال التاريخ وادوار البطولة، يصفه خدّوري بأنه: زعيم عربي، ملتزم بأهداف قومية، فهو ينتمي إلى مدرسة القيادة العقائدية أكثر من انتمائه إلى المدرسة الواقعية. ويشير إلى فقدانه الروابط العائلية بعد سني طفولته الأولى، اذ توفيت والدته وهو في

الثامنة، وفترت علاقته مع والده، خاصة بعد زواجه مرَّة أخرى (عرب معاصرون، ص 102). هو زعيم ثوري يرى في الجيش العمود الفقري للحكم.

IV. المفتي أمين الحسيني (1897 ـ القدس)، عرف بأنه «سيف الدين»، فهو من مدرسة عقائدية تقليدية متطرفة، حسب تصنيف خدّوري (ص 129 وما بعدها). قبل مغادرته فلسطين سنة 1937، اشترك في ثلاث انتفاضات شعبية (1920 ـ 1929 ـ 1936)، وفي سنة 1939 اختفى من لبنان وظهر في بغداد، ولجأ إلى إيران، ومرَّ في تركيا متنكّراً، حيث قابل أتباعه في اسطنبول، ثم سافر إلى عواصم المحور: «قابل هتلر في تشرين الثاني (نوفمبر) 1941، أي قبل مدة طويلة من مقابلة رشيد عالي له في سنة 1942» (م.ن. ص 149. سنة 1946، غادر باريس متنكراً، «حاملاً اسم معروف الدواليبي وجواز سفره وهو زعيم سوري معروف، كان يدرس الحقوق آنذاك في باريس، وبتلك الصفة ركب طائرة عسكرية أميركية وتوجّه الى القاهرة عن طريق روما وأثينا» (ص 153)، وفي سنة 1959، عاد إلى بيروت، التي أقام فيها مراراً «لأنَّ لبنان الوحيد الذي يوفّر جوّ الحياد في العالم العربي». (توفي في بيروت سنة 1974).

V. فيصل بن عبد العزيز (1906 ـ 1975): من أبرز ملوك السعودية في القرن العشرين، يضعه خدّوري في «المدرسة التقليدية ـ المثالية ـ المعتدلة». يرى فيصل ان المهم في الحكم ليس الاسم وانما التطبيق وان الجمهوري قد يكون فاسداً، والملكي صالحاً، وبالعكس. وعنده: النظام الصالح هو الذي «يعكس الخير والتوفيق وحسن الاستعداد الذي يتجاوب كله بين الرّاعي والرعية» (عرب معاصرون، ص 165).

في 29/ 10/ 1964، «اجتمع العلماءُ رسمياً وأصدروا فتوى تنادي بفيصل ملكاً على البلاد» وبعدما أصبح فيصل ملكاً ورئيساً للوزراء ألّف مجلس وزراء جديداً، قوامه رجال جدد أكفّاء أولاهم الثقة لتسلّم الحكم والادارة وفق أساليب مجدية. وفي سنة 1965 عيّن خالداً شقيقه الأصغر منه ولياً للعهد، جرى اغتياله في مكتبه، يوم عيد الأضحى، سنة 1975.

VI. الحبيب بورقيبة (1902 ـ) وُلِد في المنستير (سنة 1903 حسب المنجد). ينتمي إلى المدرسة الواقعية (خذْ وطالب)، أسلوبه السياسي يقوم على المرحلية او التدرجية. رأس الحزب الدستوري (الاشتراكي) والجمهورية، حتى عزله زين العابدين بن علي سنة 1987.

VII. كامل الجادرجي* (را: المادة في هذا المعجم).

VIII. **كمال جنبلاط*** (را: المادة في هذا المعجم).

IX. **خالد بكداش (1912 ـ دمشق)، راديكالي متطرف، من المدرسة الفكرية العقائدية (الشيوعية).**

X. **أحمد لطفي السيّد*** (1872 ـ مصر): مثقف مثالي، مارس السياسة (أستاذ الجيل من تلاميذه محمد حسين هيكل الذي سار في طريق الواقعية).

XI. **محمد حسين هيكل*** (1888 ـ 1956).

XII. **ميشيل عفلق*** (المدرسة العقائدية).

❀ ❀ ❀

■ يخلص الدكتور مجيد خدّوري في كتابه «**عرب معاصرون**» (ص 405 وما بعدها) إلى أنَّ «الزعامة العربية، قبل عهد القومية، كانت في أيدي حكّام تسلّموا السلطة بالاحتكار السياسي، أو في أيدي جماعات متنافسة، متناحرة استولت على السلطة بالعنف». ويضيف: «ومتى تمَّ إنشاء نظام عربي مستقر في المجتمع العربي، او أنظمة، فإنَّ الزعماء العرب قد يطوّرون أساليبهم السياسية الخاصة، بحيث يعتمدون في بعضها على تقاليدهم، وفي بعضها الآخر على الخبرة الغربية، وإذا ظهرت في النهاية **ديمقراطية اجتماعية** (. . .) من نتاج الخبرة العربية في مجالات الأنظمة السياسية المتضاربة، فلا بدَّ من ظهور شكل جديد من الزعامة تعمل وفقاً للأوضاع السياسية الجديدة» (م.ن، ص 406). وفي نهاية المطاف يكتشف خدّوري «**الندرة في رجال الدولة العظماء**»، إذ لم يعد أحدٌ من النماذج المدروسة في الحكم، او في السياسة، كنهج أو كخط او كوراثة. لقد تبدَّل كلّ المشهد العربي، الملكي والجمهوري والعسكري والمبدئي، وباتت السياسة العربية تائهة، تبحث عن رجال هنا، وعن مبادىء هناك.

إدوار الخَرّاط (1926 ـ الإسكندرية)

□ كاتب ولا «قاريء» مسبق!

■وُلِدَ ادوار الخرّاط في الاسكندرية سنة 1926، في أُسرة أرثوذكسية (قبطية) مصرية عربية، وسارَ في طريق الممانعة والنضال اليساري، الاشتراكي التروتسكي. أُضطهد وسُجن، كما شُنِّع عليه بتوصيفاتٍ (كالانعزالية، والقبطية، إلخ). يدحضها في كتابه: «**مهاجمة المستحيل**، مقاطع من سيرة ذاتية للكتابة، دار المدى، دمشق 1996». هو قاصّ/ روائي، باحث ومعرِّب، نال سنة 1991 جائزة الصداقة الفرنسية ـ العربية. نُشرت أعماله في مصر (القاهرة) وبيروت ودمشق.

□ «لماذا أكتبُ إذن؟

«لأنّني لا أعرف لماذا أكتب! مدفوعاً إلى الكتابة بقوّة قاهرة. أعرف أنّني لا أملك إلاّ الكتابة سلاحاً للتغيير، تغيير الذات وتغيير الآخر، إلى أفضل ربّما، أو أجمل، أو أدفأ في برد الوحشة والوحدة، أو أروح في حرّ العنف والاختناق، لأنّني أتمنّى أن أقتحم مقدار خطوة في ساحة حقيقةٍ لا حدودَ لها ولا وصول إليها... لأنّني أتمنّى ان ترتفع معرفتي ومعرفتكم بالذات وبالعالم، ولو كان ذلك مقدار قامة...».

□ «هل أتمثّل قارئاً ما لما أكتب؟

[...] سوف أُجيب مرّة أخرى وكأنّها للمرّة الأولى: بمعنى أنّها حقيقة، تكاد تكون **تجربة الكتابة**، أثناء الكتابة، تقترب من **خبرة**، وهي أقرب ما تكون إلى **الخبرة والصوفيّة**، أو حتى خبرة العشق الصراح. إنَّ «الخارج» و«العالم» كله يوجد

كأنما **لأول مرة بمعنى من المعاني لكي يتجلّى كله، ويتخلّف كله في مستوىً آخر تماماً.**

«في هذا السياق، إذن، لا يكون ثمة وجود للآخر، على مستوى الخبرة الفنيّة في لحظة تخلّقها. ولكنَّ القارىء او «الآخر» بالتأكيد ماثلٌ وقائم في مرحلة ما قبل الكتابة ومرحلة ما بعد الكتابة، بالتأكيد. ولعلّه موجودٌ، أثناء الكتابة، في طبقةٍ خفيّةٍ عنّي، من طبقات اللاوعي». (**مهاجمة المستحيل**، صص 37 ـ 39).

كاتبٌ تعذّبه صراحته وشفافيته: «قرأتُ في الماركسية وفي كتب تروتسكي، وفي الدولية الرابعة ونظائرها، وكانت تأتيني علناً في البريد، على عنوان بيتي في راغب باشا، يسلّمها إليّ ساعي البريد. أُعتقلتُ في 1948 وخرجتُ من المعتقل 1950 [. . .]. كنتُ أقضي 20 ساعة في اليوم في عمل سياسي وتنظيمي. «كان الانتماء السياسي في تلك الآونة بالنسبة إليّ أمراً محتوماً ومطلباً عقلياً وخُلقياً، ولكنَّه كان مؤقتاً في يقيني ولا مفرَّ منه. كنتُ التروتسكي الوحيد الذي استمر اعتقاله طيلة فترة الأحكام العرفية عندئذٍ» (م.ن. ص 86).

والحال، هل انتقل الظّلم من ادوار خرّاط السياسي إلى ادوار خرّاط الكاتب؟ «قيل ويُقال إنّني كاتب «قبطي» وأنا أرفض هذه التسمية ـ لا عن إنكار للواقع ـ بل عن **رفض لتفرقة مصطنعة**، فلا أحد يقول عن **نجيب محفوظ*** أو **يوسف إدريس*** إنّه كاتب «مسلم». إنَّ في هذه التسمية، سواء كان ذلك عن عمد او غيره، نوعاً من التحديد والقَصْر والتضييق قد يؤدّي إلى الانصياع لانحياز عقلي، له عواقبه الوبيلةُ من التعصّب والفصل الطائفي الذي ليس له وجود، أصلاً، في نسيج مصر الواحدة». (**مهاجمة المستحيل**، صص 161 ـ 162). هذا هو آخر أعماله الفكرية، الذي يرسم فيه إدوار الخرّاط خرائط صراعه الطويل «ضد المستحيل»؛ وفيه يتناول مفاهيم: القصّ/ القصة القصيرة؛ السلطة والحرية. حرية الإبداع، وتساؤل عن انهيار الاشتراكية او سقوط قناع.

□ أعمال ادوار الخرّاط (معظمها منشور في القاهرة وبيروت، معاً).

يمكن تصنيفها في خمسة أنواع:

■ السيرة الذاتية (كما مرَّ أعلاه).

■ القصة.

■ الرواية.

■ الترجمة.

■ الدراسة.

I ـ القصص:

هي مجموعات قصصية، متباعدة الأزمان. فالكاتب بدأ رحلته الفنية سنة 1956 ناشراً ترجمة مجموعة قصص قصيرة (شهر العسل المرّ)، وما زال يعطي حتى العام 1999:

1959: حيطان عالية، (دار الآداب، ط 1، 1990).

1972: ساعات الكبرياء. (دار الآداب، ط 1، 1990).

1983: اختناقات العشق والصبا (الآداب، بيروت، 1992).

1991: أمواج الليالي (الآداب، بيروت، ط >، 1992).

II ـ الروايات:

1958: الحيطان الأربعة.

1979: رامة والتنّين.

1985: مخلوقات الأشواق الطائرة ومحطة السكة الحديد (دار الآداب، بيروت، 1990).

■ الشيء الآخر.

■ الزّمن الآخر (رواية في 14 باباً) ـ (دار الآداب، بيروت، ب.ت.).

1988: أضلاع الصّحراء.

1989: بنات الاسكندرية (يا بنات اسكندرية). الآداب، بيروت (1990).

■ (الاسكندرية) **ترابها زعفران**؛ (الآداب، 1991). (دار المستقبل العربي، 1985).

1992: حجارة بوبيللو (الآداب/ بيروت)، (شرقيّات/ القاهرة).

1993: إسكندريتي (الآداب، بيروت).

■ حريق الأخيلة (دار ومطابع المستقبل بالفجالة والاسكندرية).

■ رقرقة الأحلام الملحية، (الآداب).

III ـ الترجمات:

■الخطاب المفقود لـ كارجيالي، مسرحية (الدار المصرية، القاهرة، 1957).

■ الحرب والسلام، لتولستوي، رواية (الدار المصرية، القاهرة، 1958).

■ الغجرية والفارس، قصص رومانية (الشركة العربية للطباعة/ القاهرة، 1958).

■ شهر العسل المرّ، قصص إيطالية (كتب ثقافية، القاهرة 1959).

■ فارالاكو، لإميل سيسيه، رواية غينيّة (الألف كتاب، القاهرة، 1962).

■ انتيجون، لجان آنوي، مسرحية (مع الفريد فرج)، (الألف كتاب. القاهرة 1963).

■ ميديا، لجان آنوي، مسرحية (مجلة المسرح، القاهرة، 1968).

■ الوجه الآخر لأمريكا، لميكائيل هارنجتون (دراسة، الآداب، بيروت، 1968).

■ تشريح جثة الاستعمار، لغي دبوشير (دراسة، الآداب، بيروت، 1968).

■ الشوارع العارية، لفاسكو براتوليني، رواية (الآداب، بيروت، 1969)، (دار الياس العصرية، القاهرة، 1991).

■ نحو التحرير (أو التحرر) لهربرت ماركوز، (الآداب، 1972).

■ حوريات البحر، قصص أميركية (دار الهلال، القاهرة، 1979).

■ الإسلام والاستعمار، لرودلف بيترز، دراسة (دار شهدي/ القاهرة، 1985).

IV ـ الدراسات:

ـ مختارات من **القصة القصيرة** في السبعينات، مع دراسة، (القاهرة، 1982).

ـ **الحساسية الجديدة**، مقالات في الظاهرة القصصية (الآداب، بيروت، 1993).

ـ عد لي رزق الله (مائيّات 86) دراسة (القاهرة، 1986).
ـ مائيّات صغيرة، دراسة، القاهرة، 1989.

❀ ❀ ❀

□ نماذج من أدبه:

1. إثم متكرِّر قديم:

«كان فريد الأطرش ينوح بشجنه المصنوع على شاشة التلفزيون. وكنتُ محموماً أخوضُ غمار هذيان شتويّ عنيد.

«شفتا المطرب الذي مات من زمانٍ ما زالتا شفرتين لا لحم فيهما، وتسيلان بميوعة عذبة، وهو يُخرج لنا أحشاء قلبه المفرغ في دوزنة العود وشجى الكامنجا المتهافت. أحبابنا يا عين/ راحوا وفاتونا، كنتُ أراه أحياناً نادرة جداً، أُحيّيه في السلّم النظيف الهادىء، في بيت شارع فرنسا...» (**اختراقات الهوى**، ص 7).

2. المِيْتَةُ الصغيرة:

«عندما استيقظ من ميتتِهِ الصغيرة، كانت النافذة فتحةً مثقوبةً في السماء: محجوزة بستارتها البيضاء، المتهدّلة قليلاً، عن الهواء الذي يحسّه في الخارج بارداً ومعادياً. ومن وراء الزجاج الفاصل كانت السقوف المنحدرة في خطوط حجرية حادّة الزوايا، قديمة ومسودّة من الدخان، ومتجمّدة، تطل على فناءٍ عارٍ. وجهها الأسمر المدوّر هو وحدَه الذي يبدو من الملاءة التي تلفّها، مرتاح وقانع في نور الصبح الضعيف المثقل برائحة شهواتٍ قديمة منقضية» (**رامة والتنّين**، ص 110).

3. أهي تحبُّه؟

«وقد انقضت خمس سنوات منذ تزوجها، لكنّه لم يستطع ابداً أنْ يستقر إلى حبّها. أهي تحبُّه، هذه المرأة التي تزوجها والتي تقف بالباب، وثوبها الذي كاد يبلى يلفُّ جسمها الصغير الناعم، جسمها اللدن الضيّق؟ إنَّه يعرفه على الأقل، هذا الجسم. يعرف طراوته الغضّة وجلدته المرهفة الحريرية، يعرف رجفته إذْ يستجيب له، وحرارته وتقبّضه بالنشوة، ويعرف ملامسته واستكانته ووداعته تحتَ أصابعه المُلاطِفة، ويعرف بردَه إذْ يكون جائعاً إلى الحنوّ، وجائعاً إلى رجولته، ونداءهُ الخائف من غير صوت. ويعرف نفرته أيضاً ورفضه، وانكماشه وانزواءه كحيوانٍ خجولٍ وحشيٍ يدافع عن نفسه، ويقفل أبوابه على ظلامه الداخلي. نعم يعرف، جسمها، لكنّه لا يعرف أبداً ما سرّ الهوى الذي يعيش في هذا الجسم. أهناكَ

هوى، على الإطلاق، يعيش فيه؟» (**حيطان عالية**، ص 9).

4. موت جمالات:

«ما زلت أحسُّ بين ذراعيّ جسم جمالات السخين الهامد الآن. خيط من الدم يسيل ببطء من ركنِ فمها، عيناها الجميلتان مفتوحتان او ناطقتان بالدهشة. فيهما نور الحياة الذي تصوّرتُ أنّه لن يخبو أبداً. لكنَّ الموتَ لم يكن جميلاً. كنتُ أحسّ جسمَها منفّراً في ثقله وهموده وانحسار الحياة عنه». (**إسكندريّتي**، ص 194).

5. لا وقت!

«لا أملك فطام جوارحي عن شهوة قرباها. ألم يقولوا «إنَّ أمر الحب لا نهاية له؟». لم أستطع ان أرى نهايته، كان ذيله العظيم يضربُ في غورِ أُفقٍ لا يُرى، ولسانه المشقوق يضربُ أطراف سحابٍ مشتعل عند قلعة قايتباي [. . .]. خرجت من الحب إلى الحبّ. هاأنذا أقولُ قد تحقّق فنائي. أعود آخر النهار، بعد ان احتضنتُ التّنين، ضربات البحر هيّنة، سماء الاسكندرية صافية وسماء روحي ملبّدة. لم أسمعْ أحداً يناديني: إدوار. لم يعد هناك وقت لا للنداء ولا للعودة. لا وقت للنوستالجيا. لا وقت». (**حريق الأخيلة**، صص 231 ـ 232).

6. رسميّة:

«كانت أكبر منّي بعدَّة سنوات، وكان نهداها صغيرين، ولكن مترعين بالبضاضة؛ جامحان قليلاً، تدويرُهما، تحت بلوزتها الحرير، قائم ومتوتّر، أحدسُ بياضَهما من نعومة جيدها المسطّح، المتحدّر إليهما بانسياب.

«وكنت أحبّها وأهرب منها، في وقتٍ معاً. سمعت الست أُم رسمية تحكي لأُمي ان البحّارة والقباطنة كانوا يسمّونها «أُم البحرية» [. . .] رسمية، أراها في وسط الحلقة، شعرُها الأجعد القصير مشعَّث، مفكوك، قائمة العود. تمايل الغصن الأملود وجموح الموسيقية الأنثوية». (**رقرقة الأحلام الملحيّة**، صص 165 ـ 166 و 169).

أمّا لماذا لم تُدرس أعمال إدوار الخرّاط دراسة نقدية موضوعية، فهذه من المسائل المعلّقة المتروك جوابها للنقّاد الذين يتناقص عددهم مع تناقص قرّاء الأدب الإبداعي، الجاد.

إلياس خوري (بيروت ـ 1948)
روايات الممانعة والبقاء

الأصل المتفرّع:

■ لبناني، عربي، ولشدّة عروبته ووطنيّته تخاله فلسطينياً، ومن كل رملة عربية. إلياس خوري وُلِدَ عام نكبة فلسطين، سنة 1948 في بيروت. دَرَّس في لبنان (الجامعة اللبنانية) و(الجامعة الأميركية) و(الجامعة الأميركية ـ اللبنانية) وفي الولايات المتحدة الأميركية (كولومبيا ـ نيويورك). صحافي ومدير مسرحي فنّي (مسرح بيروت)، كاتب، ناقد، قصاص وروائي.

I. عملٍ في أمانة تحرير مجلة **«شؤون فلسطينية»** ما بين 1975 و 1979 في بيروت؛ وتولّى إدارة تحرير مجلة **«الكرمل»** ما بين 1981 و 1982، ثم إدارة تحرير القسم الثقافي في جريدة «السفير» (بيروت 1983 ـ 1990)، إلى عضوية تحرير مجلتي **«مواقف»** و**«الطريق»** (بين أدونيس والماركسية، بلا منازع). وفي اتحاد الكتّاب اللبنانيين، عضو ومشاركاً في هيئة إدارية. حالياً، يشرف على رئاسة تحرير ملحق جريدة «النهار» الثقافي.

II. دأب على لعبة الفرع الباحث عن أصله، وتمكّن مثلَ كل الجذور الحية من استنبات شجرته الخاصة في أرضٍ ذاتِ زَرْع، فكانت له رحلة طويلة مع الكتابة العربية، والمواقف الفكرية التحررية والديمقراطية، شكّلتْ بعضاً من علامات الممانعة الثقافية العربية الأكثر وضوحاً وأصالةً في لبنان والمشرق العربي. فكان من البدهي ان تتوّج رائعته الروائية، **«باب الشمس»** (الآداب 98) بجائزة الأدب العربي الفلسطيني. بتقديم من الشاعر الكبير محمود درويش*. فمن أين نبدأ مع

هذا الكاتب العربي المتفرّع من أصولنا القومية والوطنية، والمتأصل في جمرة الحرية بلا رماد؟

□ احتلال الزمن أم اختلاله؟

■ بيروت تقع سنة 1982 تحت الاحتلال الصهيوني، بعد القُدْس، أول عاصمة عربية محتلة في القرن العشرين. والمثقّف الكاتب العربي، الذي ينتمي الياس خوري إليه، لا يستطيع ان ينسى الانتماء إلى بستان هشام العربي الأُمويّ، المحفور على مداخله: «نحنُ الزّمان، مَن رفعناه ارتفع، ومَنْ وضعناه اتضع»! ولكنَّه يعيش زعزعةً دهريّة، أين منها زعازع أيام المتنبي والبحتري وأبي تمام. زعزعة المدن العربية وقلب زمانها من ارتفاع الى اختلال واحتلال. وفي هذا الزمان المقلوب، ينهض قلم الياس خوري مع كتّاب آخرين، لإعلان الممانعة أو المقاومة الثقافية العربية للاحتلال وللتطبيع. سنة 1985، صدر كتابه **«زمن الاحتلال»**، فريداً من نوعه في مسلسل إبداعاته النقدية والروائية. إنَّه رواية من نوع مختلف: **«مقالات وشهادات»**. كما يصنفها هو نفسه. وفيها ـ مثلاً ـ: «وأنا لا أدّعي ان الكتابة تغيّر الأشياء. **الكتابة تعبّر عن الأشياء في حركتها وفي تغيّراتها**. واذا كانت هذه المقالات تعبّر عن شيء، فإنَّها تطمح ان تكون جزءاً من صوت آلاف الذين صنعوا بنضالهم وعذابهم وموتهم أُفق المقاومة». (ص 6). «إنَّه زمن الوضوح المخيف. انه زمن الاحتلال. وفي زمن الاحتلال نعيد طرح أسئلتنا كي نكتشف الأشكال الحقيقية لمقاومة الاحتلال» (18/ 1/ 1983) ـ م.ن. ص 11. وكان قد نشر سنة 1984، مجموعة قصصه الوحيدة، تحت عنوان **«المبتدأ والخبر»** (عن مركز الأبحاث العربية ـ بيروت).

معالم في نقد الأدب:

الياس خوري ناقدٌ في كل مقالاته ودراساته، كما هو حاله في أقاصيصه ورواياته لكنَّه كاتب انتقادي مميَّز في التعامل مع أحداث تاريخه المعيوش. إنَّه واحد من القلائل الساكنين في روح عصرهم بلا حجاب!

كتابه الأول ظهر سنة 1974 عن «مركز الأبحاث الفلسطينية»، بعنوان **«تجربة البحث عن أُفق»**. وفي العام نفسه، صدر له عن «مؤسسة الأبحاث العربية»: **«دراسات في نقد الشعر»** (طبعة ثانية). وليس قليلاً ان يقوم الروائيّ ناقداً، من مقام السياسة والرواية، إلى مقام الشّعْر والقصيدة. فهذا، وحده، يؤشّر على مدى

حساسية او رهافة الياس خوري الشاعرية والأدبية الإنسانية. تناول فيه ثلاثةً من شعراء عصرنا الكبار: بدر شاكر **السيّاب في** قصيدته الرائعة «انشودة المطر»، **وأدونيس في** ملحمته الذاتية «مفرد بصيغة الجمع»، **ومحمود درويش،** في قصيدة: «سرحان يشرب القهوة في الكافتيريا». وغاية الكتاب: «ربط النص الإبداعي بالممارسة الاجتماعية».

وفي عام العدوان على لبنان، سنة 1982، أصدر الياس خوري كتابه النقدي **«الذاكرة المفقودة»** عن دار الآداب: ضمَّنه مقدمات إلى الثقافة العربية الحديثة، ومقالات في الرواية والقصة، وفي الشعر، والمسرح. وجاءَ في مسوّغاته «لا يستطيع نقد النص ان يكون مستقلاً عن النص نفسه. لكنّه يمتلك مقتربَهُ الخاص والمختلف. فكما أنَّ **النص الإبداعي النقدي** يعيد قراءة الواقع ويكسر العناصر الأيديولوجية في الشكل، فإنَّ النص النقدي ينطلق من الشكل نفسه ليعيد دراسته واكتشافه وإدراجه داخل الحركة التاريخية». (م.ن. ص 11).

المبدع يجدّد إبداع نفسه بالكتابة. فكيف لا يرويها من خلال نماذج واقعية خيالية، يصطنعها الحبرُ لذاكرةٍ وفاكرةٍ عربيّتين، تبحثان عن ثقافة تضاهي **النهضة؟**

من الدائرة إلى باب الشمس:

■ كاتب شمسي، شفّاف، تمتد رحلته الروائية زمانياً ما بين 1975 و 1998 ـ مع التواصل إلى المستقبل؛ وتمتدّ موضوعياً، من روايته الأولى **«عن علاقات الدائرة»** إلى روايته الثامنة **«باب الشمس»**. وليس سهْلاً تصنيف كاتب كبير، من جماعة الأدباء والشعراء والروائيين الذين ادّعى رينه شار (René Char) باسمهم أنهم «وحدَهم يبقون» «Seuls demeurent».

1. ومع ذلك، فأدب الياس خوري نهوض من موت إلى حياة، ومن حياة مقاومة للموت باستمرار: «خرج جسد الرجل من التراب، وقف وحيداً، وكانت الشمس حادّة. مسح العرق عن جبينه وأشار إلينا إشارة النّصر، ثم سقط على الرّمال. انتفض الحذاء الأسود، دار حوله ثم خرج من المساحة». **(عن علاقات الدائرة،** مؤسسة الأبحاث العربية، ص 74).

2. رواية في خمسة عناوين: **الجبل الصغير،** (الأشرفية)، الكنيسة، الاحتمال الأخير، الدرج، ساحة الملك: صدرت سنة 1977 عن مؤسسة الأبحاث العربية، رسم فيها الياس خوري ملامح «حرب السنتين» في محاولة لتفسير العسكري ـ الأيديولوجي بالروائي ـ الثقافي. «ألم أقلْ لك؟ جميع الساحات

تشابه. وجميع المدن التي تخترقها الأنفاسُ ستدمر. يبدو برجيس الآن شاحباً. ثم بدأ ينزف داخل ثيابه، حتى أصبح مجرَّد ثياب تتحرّك...» (**الجبل الصغير**، ص 161).

3 . **أبواب المدينة**، ثالث رواياته، صدرت عن دار الآداب (بيروت 1990) في طبعة ثانية، بعد صدورها في طبعة أولى سنة 1981. وفيها حكايات معنونة، لروايةٍ من **ثمانية إيقاعات**: مبتدأ؛ البحث عن الحقيبة؛ التابوت والملك؛ المرأة الثالثة؛ هذا البحر؛ وكان البكاء؛ قال الراوي؛ وأخيراً **الرجل الغريب**) «وكان الرجل الغريب هناك. يقول للنساء والنساء حوله يستمعن إليه... أجساد وصوت متردّد وبياض في العيون. الرجل منذ سنواتٍ لا تحصى، والرائحة تخرج من الأيدي، كأنَّ الأيدي صارت لي، كأنَّني الأيدي يقولُ الرجل الغريب، كأنَّني أنا الساحة» (ص 100).

4 . **الوجوه البيضاء**، صدرت في طبعتين، الأولى عن دار ابن رشد (بيروت 1981)، والثانية عن مؤسسة الأبحاث العربية (بيروت 1986). رواية بمدخل (هذه ليست قصة) وسبعة فصول: الملاكم الشهير؛ أجساد مثقوبة؛ الحيطان البيض (البيضاء)؛ الكلب؛ التحقيق؛ الملصقات؛ **خاتمة مؤقتة**: «**المسألة لا تستحق أكثر من مجهود قراءتها، مع كل التحفظات فخليل أحمد جابر هو واحد من ملايين سكان هذه البلاد الأصليين، وهم جميعاً معرّضون للموت في كل يوم. فهل نعجب لموته؟ طبعاً لا. وأنا لم أقصد من بحثي عن قصته غير التسلية والإمتاع والمؤانسة كما قال مولانا وأستاذنا الكبير أبو حيّان التوحيدي، الذي أحرق كتبه ورماها في مياه النهر، من يأسه من الدهر ونكده من الدنيا واحتقاره للزمان وأسياد الزمان**» (**الوجوه البيضاء**، ص 275).

5. رواية «**رحلة غاندي الصغير**» (الآداب، بيروت 1989) هي رواية الفتى الرواقي، الياس خوري، وهو يتشخّص لنفسه في الخارج، على حبْر أيّامه: «استفاق غاندي الصغير، غاندي الصغير لم ينم تلك الليلة. كانت ليلة مختلفة عن كل ليالي ذلك الصيف الغريب. استفاقت بيروت كأنَّها لم تنم [...] بيروت تسبح في الظلام وتغرق. شعرَ غاندي الصغير ان المدينة تغرق [...]. كان غاندي الصغير خائفاً. خوف لا يشبه تلك الرعشة التي تدك ظهره وهو يستمع إلى أصوات الطائرات المغيرة على المدينة...» (ص 13).

6. في «**مملكة الغرباء**» (الآداب، 1993) يروي الياس خوري حكاية معاناة الكتابة وسط واقع يتدمّر على إيقاع حروب «الأخوة» وتساقط مدنهم ومخيماتهم

كأنَّها من عجين الموت في فرن الغرابة: «هل هذه الأرض التي اسمها فلسطين هي مجرد حكاية تسحرنا بأسرارها وطلاسمها؟ ولماذا حين نستمع إلى هذه الحكاية لا ننام. . . بل نموت»؟ ماذا أحكي؟ لماذا أحكي؟ ويواصل الحكي بقوة!

7. سنة 1994، تصدر روايته **«مجمع الأسرار»**، (الآداب): «بدأت الحكاية هكذا». والحكاية هي الحياة الممتلئة حباً وفرحاً وحزناً وموتاً، في آن.

8 .**باب الشمس**، الأخيرة، الأولى في روايات الياس خوري، سنة 1998 (دار الآداب، 527 صفحة). إنَّها ختام الإبداع الأدبي لهذا المغامر، بل بداية أُفقٍ جديد للرواية العربية، الملتزمة بحكاية **الأرض** ومَنْ عليها، وما في ضمير سكّانها من ذكريات ومشاعر وانتباهات متواصلة إلى حياةٍ مسكونة بحلم آخر، غير **الموت الفلسطيني**، العربي، المتدفّق: «يا أنتَ. كيف أحكي لك أو معك أو عنك؟ هل أخبرك حكاياتٍ تعرفها، أم أسكت وأتركك تمضي إلى حيث تمضي؟ اقترب منكَ، أمشي على رؤوس أصابعي كي لا أوقظك، ثم أضحك على حالي، فأنا لا أريدُ من هذه الدنيا سوى إيقاظكَ. . .» (**باب الشمس**، ص 13). ومع هذا اليقظان ـ الموقظ، تبدأ سمفونية جديدة لأُمّة عوّدوها على فلسفة الصمت، وفقه السكوت، وأدب الموت. المسكوت عنه يتكلم طويلاً، في أعمال هذا الكاتب الرائع، الياس خوري.

بشارة الخوري (الأخطل الصغير)

(1885 - بيروت/ 1968)

□ روحُ الله

هو بشارة عبدالله الخوري، المولود في بيروت سنة 1885، والدَّاعي نفسه «أخطلاً» صغيراً، بازاء سمّيه الأسطوري في الشعر العربي: **الأخطل** (غيَّاث التغلبي + 710 م.) ومعناه طويلُ الأذنين، مُسترخيهما. فما الذي جمع الأصل والفرع؟ الأخطل الأول شاعر أمويّ، هجّاء مدَّاح، والأخطل الصغير، تواضعاً، شاعر لبناني؛ (وكلاهما نصراني عربي)؛ جمعهما الشّعر (عند معاني الخَطَل أو الفحش مثلاً؟) وباعدهما العَصْر ومعناه. فبشارة ع. الخوري صحافي - شاعر، أنشأ جريدة البرق وأشرف على تحريرها ما بين 1908 و 1931، وكبَّر شعر الغزل العربي حتى صار من أكابر أمرائه، وحلَّ التناقض بين النبيّ والشاعر حين أعلن:

الشّعْرُ روح الله في شاعره

ذلكَ يُوحيهِ وهذا ينثرُ

بعد مجموعة «**الهوى والشباب**» التي أدخلته في ذاكرة الموسيقى والغناء العربي المعاصرين، على حناجر كبار مطربي العصر (محمد عبد الوهاب - فيروز)، صدر له في أوج إمارته الشعرية، كتابه «**شعر الأخطل الصغير**» (دار الكتاب العربي، بيروت 1972). رحل الأخطل اللبناني سنة 1968، أميراً للشعر العمودي المعاصر، دون ان يكون شاعراً لأيّ أمير او مستأمر. في تقديمه وتقديم ديوانه، نَحَتَ له **سعيد عقل***: «إنَّ الذي قضى عمره خادماً للحُسْن هو هو الذي تجده هنا

يأبى على القصيدة أنْ تُنْفَضَ منها اليد: يُلاحقها... ما همَّهُ النّاس نَزَّلهم في الشِّعْر كما الذّهب في غِرار السّيْف، وإنّما همُّهُ هذا التنزيل، يُحوِّرُ أبداً، وأبداً يَدُسُّ السِّحْرَ، فكأنَّ لا لُبانة له سوى رضى واحدة: النّزوع إلى الكمال» (**شعر الأخطل**، ص 14). جاء كلامه من زحلة (20 نوّار 1961)، فيما كان الأخطل في العام عينه، يعلن نفسه من بيروت:

أنا في شمال الحبّ قلبٌ خافقٌ — وعلى يمين الحقّ طيرٌ شادِ

غنَّيت للشّرْقِ الجريح وفي يدي — ما في سماء الشرق من أمجادِ

لا شيء يعرِّف بالشاعر كشعره. هنا نماذجه كما أحببناها.

I ☐ - العاشق

يبكي ويضحكُ لا حُزْناً ولا فَرَحا — كعاشقٍ خطَّ سَطْراً في الهوى، ومحا

من بسمةِ النَّجْمِ هَمْسٌ في قصائده — ومن مخالسة الظبيِّ الذي سَنَحا

قلبٌ تمرَّسَ بالّلذات وهو فتىً — كبرعم لمستْهُ الرّيحُ، فانفتحا

... ما همَّني ولسانُ الحبِّ يهتف بي — إذا تبسَّمَ وجهُ الدَّهْرِ أو كَلَحا

فالروضُ مهما زَهَتْ قَفْرٌ إذا حُرِمَتْ — من جانحٍ رفَّ أو من صادحٍ صَدَحا

(**شعر الأخطل، ص 25**)

II - أخبارُ العيون

قد أتاك يعتذرُ — لا تسلْهُ ما الخَبَرُ

كلّما أطلتَ له — في الحديثِ يختصِرُ

في عيونهِ خَبَرٌ — ليسَ يكذب النَّظَرُ

قد وهبته عُمُري — ضاع عندَهُ العُمُرُ

حُبُّنا الذي نشروا — من شذاه ما نشروا

صُوِّحَتْ أزاهِرُه — قَبْلَ يُعقَدُ الثَّمَرُ

عُذْ فعنكَ يؤنسُني — في سمائهِ القمرُ

قد وفى بموعده — حين خانت البَشَرُ

(**شعر الأخطل، ص 34**)

III ـ مولايَ (يا عاقد الحاجبين)

يا عاقد الحاجبينِ — على الجبينِ اللُّجَينِ
إن كنتَ تقصِد قتلي — قتلتني مرَّتينِ
. . . تمرُّ قَفْزَ غزالٍ — بينَ الرَّصيْفِ وبيني
وما نصبتُ شباكي — ولا أذنتُ لعيني
تبدو كأنْ لا تراني — وملءُ عَيْنيكَ عيني
ومثلُ فعلكَ فعلي — وَيلي منَ الأحمقينِ
مولايَ لم تُبقِ منِّي — حَيّاً سوى رَمَقينِ
صبرتُ حتى براني — وجدي وقرَّبَ حَيْني

(شعر الأخطل، ص 60)

IV ـ لبنان

لبنانُ مالَكَ إنْ غمزتكَ تغضَبُ — أيجدُّ غيرُكَ في الحياة وتلعبُ
إنِّي هززتكَ في البلاءِ فلم أجدْ — عَزْماً يَفُلُّ ولا إباءً يَغْضَبُ
أمَّا الشُّعوبُ فقد تألَّفَ شملُها — فمتى يؤلِّفُ شعبُك المُتَشعِّبُ
نَضَبَتْ مواردُه وجَفَّ أديمُه — وتقلَّصَ الرَّيانُ والمُعشوشِبُ
كم موردٍ لَكَ في الشَّرابِ وغُصَّةٍ — أرأيتَ كيف يَغصُّ مَنْ لا يَشْرَبُ؟

(م.ن. ص 102)

V ـ أصفارٌ . . . الأديب

مُتْ إذا شئتَ أن تكونَ أديباً — أو فبدِّل بغير لبنانَ، دارا
بَلَدٌ قُسِّمَتْ حظوظُ بنيهِ — فأصبنا من بيضِها، الأصفارا

(م.ن. ص 99)

VI ـ الفقراء (1914):

أيُّها الأغنياءُ إنَّ غناكم — شيَّدتْهُ سواعدُ الفقراءِ
القصورُ التي تُقيمونَ بها — مَنْ بناها لكم سوى الفقراء؟
والطعام الذي تلذّونَ، مَنْ هم — صانعوه لكم سوى الفقراءِ؟
والرّياحينُ في الجنائن، من هم — غارسوها لكم سوى الفقراءِ؟

والحليبُ الذي رضعتم صغاراً كان من صَدْرِ معظمِ الفقراءِ!

(م. ن. ص 88)

VII ـ الصّبا والجمال

الصّبا والجمالُ مِلكُ يديكِ أيّ تاجٍ أعزُّ من تاجيك؟
نصبَ الحُسْنُ عرشَه فسألنا من تُراها؟ فدَلَّ عليكِ
... سكرَ الرُّوضُ سكرةً صرعتْهُ عند مجرى العبيرِ من نهديكِ
قتلَ الوردُ نفسَهُ حَسَداً منكِ وألقى دِماهُ في وجنتيكِ
والفراشاتُ مَلّتِ الزَّهرَ لمّا حَدّثتْها الأنسامُ عن شفتيكِ
رفعوا منكِ للجمال إلهاً وانحنوا سُجَّداً على قدميكِ

(م. ن. ص 45)

VIII ـ الشّعْرُ (إلى عمر بن أبي ربيعة ونعم...)

الشّعْرُ روحُ الله في شاعره ذلكَ يُوحيه، وهذا ينشُرُ
الحكمةُ الغرَّاءُ من أسمائهِ وعَذْنُ من أوطانه، وعَبْقَرُ
له على الآفاق فَتْحٌ زاهرٌ وفي عُبابِ الماءِ فَتْحٌ أزهرُ
يُمضيها منهُ خَيلٌ ماردٌ أبو الفُتوحاتِ الذي لا يُقْهَرُ
تَعَلَّقَ العِلْمُ على أسبابهِ فحلَّقَ الطَّوْدُ، وقالَ الحَجَرُ
رفقاً أبالخطّاب، جاوزت المُنى فهل ترى في الأفقِ تاجاً يُضْفَرُ؟
أشرف من الذروة، كم في سفحِها للطّيْرِ من أجنحةٍ تكَسَّرُ
ثلاثةٌ ما عشتَ عاشتْ للعَلى: الحبُّ ثم الشّعْرُ ثم المِنْبَرُ...

(م. ن. ص 151 ـ 152)

IX ـ شمعةُ الأسواق

ويحُ الفقيرِ، فما تُراه يلاقي
سُدَّتْ عليه منافذُ الأرزاقِ
عصفت به وبسربِهِ، ريحُ الشَّقا
فتَسَاقطوا كتساقطِ الأوراقِ
... فإذا بَصُرْتَ بها عجبتَ لشمعةٍ
كالزعفرانِ تجولُ في الأسواقِ

أخذ الشقا يدها، فسارت خلفه
والليل ممدودٌ على الآفاقِ
وتلوح آثارُ النعيم بخدِّها
كالفجر قبل تكامل الإشراقِ
يا ربّ! قالت وهي جاثيةٌ له:
إن شئتَ، حُلَّ من الحياة وثاقي
قد عشتُ عمري ما عُرِفْتُ بريبةٍ
وعبدتُ بعدَكَ عفَّتي وخَلاقي
ربَّاه! حُلْمَكَ فالمصائبُ جَمَّةٌ
وأنا بواحدةٍ يضيقُ نطاقي
سقطتْ، فلا غَيْثٌ همى! وبكَتْ لها
بِيْضُ الحمائمِ في حِمَى الأطواقِ
وبَكَتْ ثلوجُ الياسمينِ، ولملَمَتْ
ذَيْلَ العبيرِ لهجرةٍ وفِراقِ

(م.ن. صص 244 ـ 245)

X ـ صَدْرُ هِنْد

زهرةَ الوردِ،
صَدْرُ هِندٍ لكِ العَرْشُ،
فهل تطمعينَ بعدُ، بعرشٍ؟
أم هو المُستطاعُ يِزْهَدُ فيه؟
زهرة الوردِ،
ليْتَ عرشَكِ نعشي!

(م.ن. ص 296)

XI ـ أين رئيس الأُمّة؟

يا أُمّةً غَدَتْ الذئابُ تسوسُها ... غرقت سفينتُها، فأين رئيسها؟
غرقت فليس هنا غيرُ حطائم ... يبكي مؤبّنها ويضحكُ سُوسُها
تتمرّغ الشهواتُ في حُرُماتها ... وتعيثُ في عظماتها، وتدوسُها

تَـغْـسَـاً لـهـا مـن أُمَّـةٍ، أزعـيـمُـهـا جـلاَّدُهـا، وأمـيـنـهـا جـاسـوسُـهـا؟

(م.ن. ص 297)

❁ ❁ ❁

وبعد، يقول سعيد عقل في ختام التقديم: «وقد تأخذُ على اللألاءِ هناتٍ هيّنات، تنزّلاتٍ عن مستوىً يكاد أن استمرَّ، يُتْعِب. قُلْ: إنَّه عملٌ تطلبه الفنُّ ـ أو شاءَه القَدَرا ـ لا لشيءٍ إلاَّ لتهتفَ: بلى هذا الشّعْرُ هو حقاً في الوجود، جَسَدٌ لَعَمْري جسد، لا بالتوهُّم ولا في الغيب». (م.ن. ص 19). ألهذا ندرت الدراسات الناقدة، الفاحصة شعر بشارة الخوري؟ أم لأنَّ صيت الأخطل الأمويّ أضرَّ بشاعريّة «الأخطل» اللبناني؟

رئيف خوري (1913 ـ 1967)
ثوريّة «الفتى العربي»

■ وُلِدَ «الفتى العربي الثائر»، رئيف خوري، سنة 1913 في بلدة نابيه (قضاء المتن ـ جبل لبنان)؛ وخاضَ في غمار الصراع الفكري، ناقداً، صحافياً، شاعراً، قاصاً وروائياً، ومترجماً. بعد تخرّجه سنة 1933 من جامعة بيروت الأميركية، مارس مهنتي التدريس والصحافة في بيروت ودمشق، وشارك في الانتفاضة الفلسطينية سنة 1936، ومنها خرج بكتاب تحليلي ـ نقدي: **«جهاد فلسطين»**، بتوقيع «الفتى العربي». وفي العام نفسه وضع مسرحيته الشعرية الأولى: **«ثورة بيدبا»**. أبدع في الكتابة الصحافية، اليومية، خصوصاً في الفكر السياسي (العربي والشيوعي)، فعالج قضايا التحرّر الوطني ومسائل: القومية/ الديمقراطية/ النضال ضد النازية والفاشية (والصهيونية)، في صحف ومجلات (**الدهور، الطليعة، صوت الشعب، الطريق**). وفي العام 1942، صدر كتابه **«التراث القومي العربي، نحن حماتُه ومكمّلوه»**، وفيه بحوث في المواقف التقدمية من التراث، ومن مكافحة الفاشيّة. توفي سنة 1967، بمرض خبيث، وهو يلفظ: «الموت غبيّ، وكفى!».

■ إشتهر الأديب رئيف خوري، بنصوصه الأدبية الإبداعية، وبدراساته النقدية.

I ـ قصص وروايات

سنة 1935، نشر رئيف خوري مجموعته القصصية الأولى، بعنوان **«حبّة الرّمان، وقصص عربيّة أخرى»**. وفي العام 1948، صدرت روايته الأولى **«ديك**

الجن»، وفي سنة 1950، كانت روايته الأخيرة: «**أقوى من الحبّ**». ورئيف خوري هو كاتب ثوري، ايديولوجي بامتياز. يقول الياس شاكر: «العودة إلى تراث رئيف خوري تأتي إذن بدافعٍ من **الصراع الأيديولوجي في** هذا الصراع الراهن الذي تخوضه القوى الوطنية في لبنان [...]. واليوم أكثر من أي وقتٍ مضى، بينما **تلمس القوى الوطنية ان نضالها ليس ميؤوساً منه، تدرك أنّه يشكّل مواصلةً للمعركة التي خاضها رئيف خوري بقلمه**، وان تدعيم الانتصارات المحقّقة مؤخراً والتي هي في طور التحقيق، على الصعيدين السياسي والعسكري، يتطلّب تدعيم الجبهة **الأيديولوجية**، وإلاّ استطاع أعداء استقلال لبنان ووحدته وعروبته وتطوره الديمقراطي، في الداخل والخارج، ان **يسرقوا الانتصارات**، وانْ يحققوا «سلمياً» ما عجزوا عن تحقيقه بالسلاح». (**ثورة الفتى العربي**، أعمال مختارة من تراث رئيف خوري، دار الفارابي، بيروت 1984، ص 6).

II - دراسات:

لا يشير أيّ من عناوينها إلى هوية كاتبها الأيديولوجية، وهي مع ذلك دراسات ملتزمة، تتناول موضوعات وأفكاراً، أحداثاً وأشخاصاً، تلعبُ انتقائيّة الكاتب دورَها في تعيينها:

1) **أثر الثورة الفرنسية في الفكر العربي المعاصر**. (فيما ثورة أكتوبر البلشفية هي التي تؤثّر مباشرة في جيل رئيف خوري، المناضل ضد الانتداب الفرنسي).

2) **حقوق الإنسان**.

3) **معالم الوعي القومي**.

4) **مع العرب في التاريخ والأسطورة**.

5) **النقد والدراسة الأدبية**.

6) **أمين الريحاني***.

■ الطابع الأدبي هو الأغلب على التراث الفكري للفتى العربي، الذي ساهم بالقلم وبالبندقية، في النهضة الثقافية العربية ما بين الحربين. فهو حين وضع مسرحيّته الشعرية «**ثورة بيدبا**»، منطلقاً من «كليلة ودمنة»، سعى إلى تثوير لسان الفيلسوف الحكيم، وربط الحكمة القديمة بقضايا الشعب المقهور. وحين وضع مقالاته الكثيرة في الفلسفة، إنّما سعى إلى التنوير المعرفي للعامة، بأسلوب أدبيّ رشيق. ومما لا شكَّ فيه ان جهادَه في فلسطين، ثم جهاد الشعب اللبناني مع

الشعب الفلسطيني ما بين 1967 و 1982 لمواجهة العدوانية الإسرائيلية المتواصلة، هما اللذان يجعلانه هو ورفاقه ومناضلي عصره، يعلنون أنهم «**حماة التراث العربي**» لأنَّهم كانوا وما برحوا حماة أرضه، والمقاومة الحيّة في وجدان أجياله حتى الآن. ناهيك بمساهمات رئيف خوري في تكوين وعي «**الثورة العربية**» وفي إبراز مهماتها الديمقراطية.

III ـ المفكّر الثوري:

■ تقاطع الكاتبان الشّابان، رئيف خوري وتوفيق يوسف عواد*، عند كتاب «ثورة بيدبا»، الذي وضعه الأول، وقدَّم له الثاني، متمثلاً بمقولة ماركس ان المطلوب من **الفلاسفة**، وكذلك من **الأدباء** أن يناضلوا لتغيير العالم، بعدما قاموا بتفسيره (هل قاموا حقاً بتفسيره، حتى يعتبر الأمر منتهياً، أم ان التفسير والتغيير هما باستمرار وجهان لعملية واحدة؟). يقول توفيق يوسف عوّاد «إنَّ كلمة ماركس تُقال عن الأدباء أيضاً: **كان همُّ الأدباء حتى اليوم وصف الحياة، ويجب عليهم اليوم ان يعملوا الحياة**:

هنا يوضح الياس شاكر (م.ن. ص 11):

«لكن «تمثيل» الثورة يبقى أحد أشكال «التفسير» و«الوصف». وفضلُ رئيف خوري أنَّه كان ذلك «**الفتى العربي**» الذي يحدوه ما يسمّيه «روح الفروسية العربية»، إلى ان يقرن القول بالفعل، فينتقل إلى فلسطين مشاركاً بانتفاضتها (1936)؛ مكتسباً، وهو اللبناني، شرف تمثيل «الشباب الديمقراطي العربي» في فلسطين، بمؤتمر الشبيبة العالمي في نيويورك؛ ومنخرطاً في لبنان وسورية وفلسطين بالعمل السياسي المنظّم والملموس، وملقياً التقرير الرئيسي في مؤتمر مكافحة الفاشستيّة، وعاملاً على استنهاض المثقّفين إلى **المعركة العالمية** التي يتوقّفُ عليها مصير الثقافة وحرية الفكر والديمقراطية والتحرر الوطني للشعوب المستعبدة، والثورة الاجتماعية».

يُوصف رئيف خوري في تقديم «**ثورة بيدبا**» بأنَّه «**شاعر مطبوع**، يفكّر منشداً ويقدّم كل وعيه لثورة أُمّته المقهورة». وهو في ثورته الفكرية، كاتب عربي ديمقراطي، مع تفسير علمي للوحدة العربية: «**الوحدة العربية** في نظرنا نحن الشباب الديمقراطي، لا تعني فتحاً بالقوّة ولا تنصيب أمبراطور. **وهي لا تعني حكم العراق لسورية**، ولا حكم سورية للبنان. نحن لا نريد ان نتخلّص من نير

الاستعمار الأجنبي لنستبدله باستعمارٍ آخر، منا وفينا. الوحدة العربية في نظرنا تعني **حكماً ذاتياً ديمقراطياً لكل قطر**. وتعني حماية الأقليات ومنح الحقوق المشروعة لها. الوحدة العربية في نظرنا تعني ائتلافاً مبنيّاً على الاختبار، على فهم أنَّ مصلحة جميع الأقطار تقوم بالتعاون والتبادل، لا بالتناحر والتقاطع». (**ثورة الفتى العربي**، ص 22).

إنَّ أدب رئيف خوري هو في آن: **أدب واصف، وأدب عامل**، يقرّره توفيق يوسف عواد (م.ن. ص 26 بقوله: «أمّا الأدب العامل فإنّه يريد من صاحبه أن **ينزل من السلة إلى المعترك**، ثم لا يكتفي منه ان يحمل على كتفه آلة تصوير، بل يريد منه ان يكون قائداً، وأن يشترك مع القوّاد الآخرين: قوّاد السياسة والاقتصاد والاجتماع. ويتكاتف وإيّاهم على تسيير الناس في طرق معايشهم [...]. و«ثورة بيدبا» هي المحاولة الأولى من نوعها في الأدب العربيّ، محاولة جريئة موفّقة في الأدب، تعطينا قطعة قوية من حياة شعب مظلوم مضطهد، عرف أن يزيح عن كتفيه كابوس الظلم والاضطهاد».

الأدباء الذين يغنّون ويبنون هم المثقفون العضويون، الأفراد بالذات، الأعضاء في الأمّة، أو في الانسانية. ورئيف خوري أطلق العنان لطائر فنّه في «ثورة بيدبا»، لتلامس أعماق ثورية «الفتى العربي» نفسه. هنا يموت الملك، وتحيا من بعده الثورة، ويرتفع صوتٌ جديد للحكيم بيدبا:

«قد ضجرنا من الملوك، ضجرنا ... من عروش لهم ومن تيجانِ

«يوم ثُرنا على التجبّر والبغيّ ... كأنّا قذائفُ البركانِ

«ما أردنا إلاّ بأنْ يخلص الانسانُ ... من نير ربّهِ الإنسانِ

«كسّروا العرشَ، حطّموا التاج إنّا ... لم نُزِل دبشليمَ حُبّاً بشانِ

(يكسرون العرش/ يحطمون التاج)

«أُمّي الهندَ هلّلي! حُطّ عن وجهكِ ... سجفَ الدُّجى الكثيفِ البهيمِ

«انفضي عنكِ عنكبوتَ الليالي ... وتعرَّي من كل رثٍ قديمِ

«وانصبي للفضاءِ عُرَيكِ نَضراً ... واستحمي في ضوءِ فجرٍ عظيمِ

(م.ن. ص 80)

□ جهاد فلسطين:

يعدّد رئيف خوري أطوار المقاومة الشعبية الفلسطينية في شبابه، بدءاً من طور **الإضراب** (بداية عفوية مرتبكة)، ثم طور **التنظيم الواعي** واختطاط مطالب الإضراب، وأخيراً: طور «**إلى السلاح**». ثم ينتقد «أكاذيب الاستعمار البريطاني وشريكته الصهيونية» (م.ن. ص 131): «يلوحُ أن الاستعمار البريطاني غير مطمئن إلى ما يستعمله في قمع حركة الإضراب من هراوات تشدخ الرؤوس وحراب وبنادق ومسدّسات ومتريليوزات ومدافع وطيارات وسيّارات مصفّحة ودبابات، إلى آخر ما هنالك من أسلحته الجهنّمية لإزهاق النفوس ـ يلوحُ أنّه غير مطمئن إلى أنّ هذه الأسلحة وحدَها تكفيه، فهو يضيفُ إليها **سلاح الأكاذيب**، لقد أدهش العالم إضرابُ فلسطين العظيم. ولكنّه فعل بالاستعمار البريطاني أكثر من الدهشة. خلع قلبَه، جعله محموماً من الفزع. شعبٌ لا يكاد يبلغ المليون يكافح الحكم الانكليزي هذا الكفاح ويثبتُ له هذا الثّبات؟ مستحيل، غير ممكن. لا بد ان تكون هناك يد أجنبية تدفعه وتمدّه بوسائل التمرد. اليد الأجنبية التي تغذي حركة الإضراب هي أولى أكاذيب الاستعمار البريطاني عن جهاد فلسطين النزيه».

□ مَنْ هو العربي؟ (م.ن. ص 193):

«العربي هو الذي ينزل قطراً من هذه الأقطار التي يتألّف منها الشّرْقُ العربي، والاتحاد العربي في المستقبل، وهو يتكلم اللغة العربية العزيزة، ولا يناقضُ أو يؤذي انتصار **القومية العربية الجامعة**، بعصبيّةٍ من تلك العصبيّات الصغيرة السّامة التي سبق ذكرها، أو بحركة من الحركات الاقليمية الانفصالية. العربي هو الذي يشعر أنّه وارث شعب باسل ذكي أبيّ، يعتزّ بالانتساب اليه [. . .]. العربي هو الذي يرى اليوم أنّه من **قوميّة مجزّأة مظلومة**، فُرِضَتْ عليها القيود فَرْضاً، فهو يجدُّ لتحرير هذه القومية ولنقض تجزيئها، ولتنظيم مستقبلها السعيد، ويؤمن بعمله إيماناً راسخاً يجعله لا يضنُّ بجهد ولا يتقاعسُ عن تضحية في سبيله» (مجلة **الطليعة** العدد 1/ 3، سنة 1937).

□ الفاشستية والصهيونية «ولكن مَنْ هم هؤلاء الصهيونيون؟

«الصهيونية فاشيست استعماريّون، يؤمنون بالاكتساح، والفاشستية ـ لا الهتلرية ولا غيرها ـ ليست أكبر أعداء الصهيونية، كما يُخَيّلُ للشباب العربي الفلسطيني، لأنَّ الصهيونية التي غرضُها في الحقيقة استثمار رؤوس أموالها في بلادٍ

بِكْرٍ كفلسطين، والتي تنظّم هجرة اليهود وهجمتهم على العرب، تقتضي مصلحتها ان يكون اليهود مضطهَدين في كل بلاد». (مجلة **الطليعة**، عدد 10، سنة 1936).

۞ ۞ ۞

■ هكذا قام «**الفتى العربي**» ثائراً، مبتكراً نموذجاً وطنياً للذي وصفه المتنبي بأنَّه «غريب الوجه واليد واللسان»، محاولاً الخروج من مأساة «الوجع المعنوي» الذي انتابه وهو يشهد ذلك الانقطاع المُريع بين العربي ووجه أرضه ووطنه، ولم يفته ما قالهُ النصارى للمثنّى: «**نقاتلُ مع قومنا**».

دال

د

فخري الدّباغ:
طبابة النفوس والأرواح

□ من حالة النفس إلى تحليلها العلمي:

■ للمحلّل أو الطبيب النفسي في المأثور العربي اسم آخر: **الروّاح**، أي طبيب الرّوح. وما زلنا نلحظ حتى اليوم في ثقافتنا العربيّة الشعبيّة، الموروثة عن ثقافة علمية راقية أيامَ العباسيّين، ما يدل على ما نقول: «**الذي يريد أن يعاشر الأرواح، عليه أن يكون روّاحاً**». والروّاح هو المؤمن بالرّوح المتصلة بالبدن، كما هو معاشِر الأرواح، الراغب في التعامل معها بعلمٍ وبوسائل علاجية فعّالة. وكائناً ما كان المُراد الأخير، فعندنا **أنّه الجدّ الثقافي العَربي** لهذه السلسلة من التسميات النفسية المنصّبة على «معاملة الأبدان» كأنّها أجسام لطيفة تشفُّ او تتعقّد بحسب ما يطرأ عليها من الأحوال: وها نحن في القرن العشرين نسترجع بقوة، في الجامعات والخطاب الإعلامي، ما تناهى في الغرب من علوم النفس والتحليل النفسي والطب النفسي، أو ما سُمّي عموماً بالنفسانيّات.

الدكتور **فخري الدبّاغ**، هذا الطبيب النفسي، الأستاذ في جامعات العراق (الموصل) هو في آنٍ وريث ومبدع:

■ وريث مصطلحات النفسانية او الذاتية العربية الإسلامية (كما يقول د. **علي زيعور***، في كثير من أعماله، التي سنتناولها في موضوع منفصل)، وكذلك المهنة النفسية الطبيّة في جامعات الغرب وعياداته، حيث تقرّر أن الأبدان هي أقدار

البشر (أو هي بيوت النفوس)، وان الأرض هي قَدَرُ الشعوب.

■ مبدع مصطلحات عربية او معرَّبة قديماً وحديثاً، أدخلها في مهنة الطب النفسي، كأستاذ جامعي، وكاتب وطبيب معالج.

ناهيك بأنَّ هذا العالم العربي الكبير، الراحل مؤخراً، أُصيب بما أصاب سواه مما نسمّيه مرض «المعاصرة حجاب»، أي ان زملاءه المعاصرين، في مصر ولبنان، على الأقل، لم يتناولوا أعماله؛ كما أنَّه هو أيضاً، السابق للكوكبة هذه (أي **مصطفى صفوان**، أفضل مترجمي فرويد في مصر، وواضع كتاب بالفرنسية عنوانه: **الكلام أو الموت** (باريس، 1993)؛ و**مصطفى حجازي**، العالم النفسي اللبناني، المشهور بأعماله حول الجنوح والقهر؛ وأخيراً، الطبيب النفسي **عدنان حب الله**، في كتابه **جرثومة العنف** (بيروت، 1998)، لم تُتح له الفرصة الكافية قبل وفاته للتواصل معها.

□ مهنته وأعماله:

انطلق من موروث عربي نفساني، بعضه سينوي، وأكثره فلسفي طبّي، تعوزه المنهجية الاختبارية؛ لكنّه استفاد، بتكوينه العلمي في جامعة أوكسفورد، من نتائج الطب الاختباري والتحليل النفسي، من كلود **برنار** إلى سيغموند **فرويد**، وصولاً إلى كارل. غ. **يونغ**، و**آدلر**، و**لاكان** في فرنسا، ثم ميلاني **كلاين** في الولايات المتحدة الأميركية.

من هذه الزاوية الدقيقة، البروفسور فخري الدّباغ هو طبيب نفسي مؤسس في العالم العربي، أقلّه على الصعيد الآكاديمي (تجربته في جامعة الموصل) والصعيد التأليفي، حيث بدأ مبكّراً بالتعريب تارةً، وبالتأليف تارات منذ منتصف القرن العشرين وحتى الثمانينات. وعنده ان لأعماله غايتين:

أولاهما: خدمة الطلبة والزملاء في هذا التهذيب العلمي الجديد؛

وثانيتهما: المساهمة في تكوين ثقافة عربية جديدة ومستقلة.

هنا، نُعيد للذاكرة العلمية والثقافية العربية، أبرز أعمال هذا الراحل الكبير:

1. **أطفالنا والثقافة الجنسية**، باكورة أعماله المُعرَّبة، والموجَّهة في آن إلى جمهورين: جمهور المختصين، وجمهور المهتمين. صدر هذا الكتاب في العراق، سنة 1956، للمرَّة الأولى. وأخذ عنه الكثيرون من «مفبركي» مكتبة الأطفال النفسية، في بيروت وسواها؛ دون ذِكره.

2. **الثورة الجنسية في أميركا**، هو ثاني كتبه المعرَّبة المنشور في العراق سنة 1960، والذي يقدّم عَرْضاً للانتقال غرباً من ثورة التحليل النفسي الفرويدي، لضبط او كشف آليات النفس ـ الجسدية، إلى ثورة الأجساد والأجناس في الولايات المتحدة الأميركية.

3. سنة 1959، أصدر الدكتور فخري الدبَّاغ كتابه الموضوع الأول، بعنوان: «**الأطباء. . . والنّاس**»، وغايته تقريب مهنة الطبيب البدني والنفسي من ذهنية الجماهير العربية، التي يتقاسمها السحر والتخريف، عبر ثقافةٍ شفهية، ويتجافاها المكتوبُ العلمي الدقيق، بعدما ولّى زمنُ القراءة، وران زمانُ السمع (أحسن أيامك استماع كلامك). فهل أصغى الكثيرون لنصائح هذا الحكيم العربي؟

4. سنة 1968، وضع الدبّاغ كتابَه التعليمي ـ التوجيهي لدرءِ مخاطر الانتحار (خلافاً لكتاب إميل دوركيم، Le Suicide، الموضوع من زاوية سوسيولوجية): «**الموتُ اختياراً**»، كان عنوان كتابه الصادر هذه المرّة عن دار الطليعة في بيروت؛ (بعد المكتبة العصرية، طبعة أولى).

5. «**غسل الدماغ**»، أو المراهنة على صفحة دماغية بيضاء، تمحُي عن شريطها العصبي معالم ذاكرة، لتسكب في الذاكرة الباقية معلومات، يريد **غاسل الأدمغة** (أو الروَّاح ـ الساحر) توصيلها إلى الشخص، المتحوّل بهذه الآلية من ذات إلى موضوع، من شخص إلى شيء. صدر هذا الكتاب في طبعتين متباعدتين نسبياً سنتي 1970 و 1982.

6. «**أصول الطب النفساني**»، هو بلا شك رائعة أعمال الدبّاغ التي تجمع بين التعريب والتوليف العربي للمصطلحات، وتكتنز من تجاريه أنضجها. صدر للمرّة الأولى في بغداد سنة 1974، ثم سنة 1977؛ وفي طبعة ثالثة، أخيرة، عن دار الطليعة، سنة 1983.

7. سنة 1975، صدر للدكتور فخري الدبّاغ كتابه النفسي ـ الاجتماعي: «**جنوح الأحداث** ـ وفي هذا المجال، يُستعاد. مثلاً كتاب البروفسور مصطفى حجازي (La délinquence Juvénile) مع أعماله الأخرى حول جنوح الشبان والمراهقين وسلوكيات القهر.

8. «**الحرب النفسية**»، صدر سنة 1979، بعدما برزت حاجة الإعلام والثقافة العربية ـ بعد حروب حزيران 67 وتشرين الأول 73، الخ. ـ لمواجهة الإعلام المضاد، والحروب النفسية التي تغذّي عُصاب الحرب والإحباط لدى الشعوب

المغلوبة أو المقهورة بالقوة، بالتكنولوجيا، وبالثقافة المعلوماتية عموماً. إلاَّ ان التوصيل المنشود، علمياً، لمثل هذه الأعمال، إلى أوسع جمهور عربي ممكن، لم يأخذ طريقه الطبيعي، بعد، من خلال الإعلام الجماهيري العربي الكبير: **السينما**، التلفزيون، المسرح، الغناء، القصص والروايات، الصحافة الخ.

9. «العلاج النفسي» هو آخر كتبه المتخصّصة، الموجَّهة للجمهور ايضاً. صدر سنة 1981؛ وفي العام نفسه، صدر له كتاب أدبي ـ نفسي، وجداني، عنوانه: **«في ضمير الزّمن»**.

10. «خطوات على قاع المحيط»، وضعه الدبّاغ، سنة 1980، لرصد تجربته، التعليمية والعلاجية، مشبّهاً العالم النفسي البشري بمحيطٍ يحاول العلماء المختصون الاقتراب من قاعه بخطواتٍ وئيدة.

□ ماذا في طبّه النفساني؟

أشرنا إلى رائعة الدبّاغ: **أصول الطب النفساني**؛ ونسترجع هنا بعضاً من مقدماته ومن محتوياته واصطلاحاته:

I. في مقدمة الطبعة الأولى (ص 5) يقول:

«الحقيقة ان الطب النفساني بتعاونه واهتماماته قد دفع بعجلة علوم الطب والاجتماع والانثروبولوجيا والإجرام والوراثة والفلسفة، أشواطاً كبيرة. فقد أوضحت أبحاثه مدى التداخل بين النفس والجسم، بين الاضطراب العقلي والاضطراب الكيماوي الحيوي في خلايا المخ. كما أصبح الطب النفساني ملازماً للطب الاجتماعي والطب الوقائي والصحة العامة وتنظيم الأسرة والمجتمع وفنون الإدارة والسياسة والتربية والتعليم. وأكّد حيويّة العلاقات الانسانية وقيمة الانسان».

II. **يقع «أصول الطب النفساني» في 18 فصلاً، موزّعة على 450 صفحة:**

■ تاريخ الطب النفساني، علم النفس المرضي، الأعراض النفسية المرضيّة، الفحص الطبي النفساني؛

■ تصنيف الأمراض العقلية والنفسية: أسبابها؛

■ الأمراض العُصابية (ومنها بالعربية: **الرُّحام** مقابل الهستيريا؛ **القهم**، مقابل إباء الطعام، إلخ. راجع لائحة المصطلحات آخر الكتاب).

■ الأمراض الذهانية الوظيفية؛ الأمراض النفسجسميّة؛ الذُّهان العضوي؛ اضطرابات الشخصية؛ الشيخوخة والأمراض العقلية.

■ أمراض الأطفال النفسية؛ أمراض التخلّف العقلي.

■ الطب النفسي الشرعي؛ العلاج الطبنفساني، الوقاية من الأمراض النفسية.

III. في المصادر والمراجع والمصطلحات العربية:

■ **من مصادره العربية: عيون الأبناء في طبقات الأطباء** لابن أبي أصيبعة؛ **القانون في الطب** لابن سينا؛ **دور العلاج والرعاية في الإسلام**، لسعيد الديوه جي؛ الإسلام والتربية الجنسية، لوجيه زين العابدين، الخ.

■ على صعيد المصطلحات العربية، المأثورة، الموضوعة بإزاء مرادفاتها اللاتينية، نورد ما قلَّ منها، ودلَّ على حرص الدّباغ على تأسيس «**علم نفسي عربي مستقل**» أو «بداية استقلال فكري رصين»:

- الخلفة، القهم (إباء الطعام).
- استجناس (المثلية الجنسية).
- تطهير (تفريغ، ترويح).
- خداج (الولادة المسبقة) (طفل خديج، مولود قبل أوانه).
- خراع (هزال الظهر).

■ لمزيد من التفاصيل الدقيقة، يمكن الرجوع إلى مسرد المصطلحات (ص 415 ـ 448) حيث نستكشف أهمية الجهد التأصيلي الذي قام به الدكتور فخري الدبّاغ على صعيد المنهج التدريسي للطب النفساني بلسان عربي أو معرَّب، هو الأقرب إلى الموضوعية والنزاهة العلمية التي تدلُّ دوماً على الإنسان العصري الذي يحمل معنى العصر أو روحه في معاناته (Zeitgeist).

محمود درويش (١٩٤٣ ـ فلسطين)
خطابيّات «الشِّعر المقاوم»

شاعر التوأمين: النثر والشعر

■ وُلِدَ فيها عاشقاً، وشهد اغتصابها الأكبر، فدافع عنها بالحضور، وبالنثر وبالشعر، وخرج من مأساتها ليقاربها من بعيد، من بيروت، ومن كل عاصمة أخرى. فلم يهدأ، إلاَّ حين عاد إليها، ورأى أنَّها هي وحدها، الأرض ـ فلسطين، القصيدة التي لا تُكتب. هو الأشهر بين شعراء الأرض الفلسطينية المحتلة، والأميز بخطابياته. جرى تخليط بين مقاومة بالشعر، وبين شعر مقاوم او (شعراء مقاومة). وهذا متروك للنقد في القرن المقبل. لكثرة أعماله الشعرية والنثرية، سنكتفي هنا بهذه النماذج الجديدة.

I ـ نماذج من نثره:

■ لمحمود درويش في النثر عدَّة أعمال: **شيء عن الوطن؛ وداعاً أيتها الحرب، وداعاً أيُّها السلام؛ يوميّات الحزن العادي؛ ذاكرة للنسيان؛ في وصف حالتنا؛ عابرون في كلام عابر؛ الرسائل (بالاشتراك مع سميح القاسم).**

1. ذاكرة للنسيان (صدر في طبعة سادسة عن دار العودة، بيروت 1994). لا وهم أنَّ نثرَه جزء من شعره، فكلاهما متداخل متفاعل، إذ يهبط شعرُه بموسيقاه إلى أول نوطة في سلم النثر، ويصعد النثر إلى أول نوطة في موسيقى الشعر:

☐ **حيفا :**

في هذا المخيم تولد وردة/ إذا عاشت طويلاً ضاعت الحمامة. ماذا كان يعني؟

لا أعرف. كان غامضاً. كأنَّه ليس منا، كأنَّه لا يشاركنا العودة...

يا ليتني أرمي خُطايَ لكي أنامَ على سريرٍ من زَبَدْ.

حيفا! لماذا لم تطيري كالحمام/ حيفا! لماذا لا أطيرُ ولا أنام؟

حيفا! لماذا لا تقولين الحقيقة: أنتِ طيرٌ أمْ بلدْ.

يا ليتني أرمي خُطاي وأستريح إلى الأبد...». (**ذاكرة للنسيان**، صص 145 ـ 146).

2. **عابرون في كلام عابر** (صدر في طبعة ثانية/ دار العودة، بيروت، 1994) وفيه تقديم للناقد **محمد بنيس** (ص 5) الذي يوضح ان مقالات محمود درويش هي شهادة على زمنه، حيث الكتابة تصاحب الزمن؛ أمَّا «عابرون في كلام عابر» فهو عنوان قصيدة كُتبت في سياق هذه المقالات عن «**زمن الانتفاضة**»: «هي الانتفاضة. كلامُ حجر ينهي منابر البلاغة عن الكلام. كلام حجر محتقن باللغة وقد أُعتق. كلام حجر هو الأول الذي يدلّنا جميعاً على قلبنا المقطوع، وفي وسع ألف هزيمة ان تخلع خيامها الآن وترحل إلى الجحيم». (**عابرون**، ص 12).

II ـ عَينات من شعره:

سنة 1994، صدرت الطبعة الرابعة عشرة من ديوان محمود درويش، في جزئين (عن دار العودة، بيروت) وفيه مجموعاته المتعاقبة منذ 1964؛ وخارج الديوان مجموعات، آخرها «**سرير الغريبة**» (1999) و«**جدارية**»، عام (2000). هنا مرآوية سريعة لعيناتٍ من شعره (الكثير).

1. **أوراق الزيتون (1964):**

يحكون في بلادنا/ يحكون في شَجَنْ

عن صاحبي الذي مضى/ وعادَ في كَفَنْ...

يا أصدقاء الراحل البعيد، لا تسألوا متى يعود

لا تسألوا كثيراً، بل اسألوا: متى يستيقظ الرجال! (**ديوان**، I، 23).

2. **عاشق من فلسطين (1966):**

أحنُّ إلى خبزِ أُمّي وقهوة أُمّي ولمسةِ أُمّي
وتكبرُ فيَّ الطفولةُ يوماً على صدْر يومِ
وأعشق عمري لأنّي إذا مُتُّ، أخجلُ من دمع أُمّي!
خذيني إذا عدتُ يوماً وشاحاً لهدبك
وغطّي عظامي بعشبٍ تعمَّد من طُهْرِ كعبك
وشُدّي وثاقي بخصلةِ شعرٍ، بخيط يلوح في ذيل ثوبك
عساني أصيرُ إلهاً أصيرُ إذا ما لمستُ قرارة قلبك
ضعيني إذا ما رجعتُ وقوداً بتنّور نارِكْ
وحبل غسيل على سطح دارك
لأنّي فقدتُ الوقوفَ بدون صلاة نهارِكْ
هرمتُ فردّي نجومَ الطفولةِ حتى أُشارك
صغارَ العصافير، دربَ الرجوع لعشّ انتظارك! (ديوان، I، 93 ـ 94).

3. آخر الليل (1967):

كفرَ قاسم، إنّني عدتُ من الموتِ لأحيا، لأغنّي
فدعيني أستعرْ صوتيَ من جرحٍ توَّهجُ
وأعينيني على الحقدِ الذي يزرع في قلبي عوسَجْ
إنّني مندوبُ جرحٍ لا يساوم،
علّمتني ضربةُ الجلاّدِ أن أمشي على جرحي
وأمشي، ثم أمشي، وأُقاوم! (ديوان، I، ص 205).

4. العصافير تموتُ في الجليل (1969):

. . . ومَضَتْ تبحثُ خلفَ البحر عن معنىً جديد للحقيقة:
ـ وطني حَبْلُ غسيلٍ لمناديل الدّم المسفوكِ في كل دقيقة. . .
سقطتْ كالورق الزائدِ أسرابُ العصافير بآبار الزّمن

وأنا أنتشلُ الأجنحة الزرقاء، يا ريتا،
أنا شاهدتُ القبْر الذي يكبر، يا ريتا
أنا مَنْ تحفرُ الأغلال في جلديَ شكلاً للوطن... (**ديوان**، I، 257 ـ 259).

5. حبيبتي تنهض من نومها (1970):

حبيبةُ كل الزنابق والمفردات
لماذا تموتين قبلي، بعيداً عن الموتِ والذكريات
وعن دار أهلي؟
لماذا تموتين قبل طلاق النّهار من الليل
قبل سقوط الجدارِ، لماذا؟ (**ديوان**، I، صص 315 ـ 316).

6. أحبك أو لا أوحبّك (1972):

أيُّها الوطنُ المتكرّر في المذابح والأغاني
دُلّني على مصدر الموت: أهو الخنجر أم الأكذوبة؟ (**ديوان**، I، 376).

■ نكتبُ **القدس**:

عاصمة الأمل الكاذب، الثائر الهارب، الكوكب الغائب
اختلطتْ في أزقّتها الكلماتُ الغريبةُ
وانفصلت عن شفاه المغنّين والباعةِ القُبَلُ السابقة. (م.ن. ص 399).

7. محاولة رقم 7 (1997):

لماذا نحاول هذا السَّفَر؟ وقد جرّدتني من البحر عيناكِ
واشتعل الرّملُ فينا، لماذا نحاولُ
والكلمات التي لم نقلها، تشرّدنا
وكل البلاد مرايا/ وكل المرايا حَجَر؟
هنا قتلوكِ/ هنا قتلوني... (م.ن. ص 465).

8. تلك صورتُها، وهذا إنتحار العاشق 1975:

لا لونَ لي/ لا شكلَ لي/ لا أمسَ لي
إنَّ الشّظايا حاصرتني فاتّسعتُ إلى الامام

وصرتُ أعلى من مدينتنا،

أنا الشجرُ الوحيدُ، أنا الشظايا والهدايا. (م.ن. 558 ـ 559).

9. أعراس (1977): راشد حسين* (في نيويورك):

منذ عشرين سنة/ وأنا أعرفه في الأربعين

وطويلاً كنشيدٍ ساحليٍّ، وحزين،

كان يأتينا كسيفٍ من نبيذٍ/ كان يمضي كنهايات صلاه (ص 597).

... والتقينا بعد عام في مطار القاهرة

قال لي بعد ثلاثينَ دقيقة:

«ليتني كنتُ طليقاً في سجون الناصرة» (م.ن. ص 603).

10. مديح الظلّ العالي (قصيدة تسجيلية، 1983) (ديوان، 11).

11. حصار لمدائح البحر، (1984). قصيدة بيروت:

تفّاحةٌ للبحر، نرجسةُ الرّخام، فراشة حجريّةٌ بيروت. شكلَ الروح في المرآة، وصف المرأة الأولى ورائحة الغمام.

بيروتُ من تعبٍ ومن ذهبٍ وأندلس وشام...

لم أسمع دمي من قبلُ ينطق باسم عاشقةٍ تنامُ على دمي وتنامُ...

... بيروت خيمتنا الأخيرة/ بيروت نجمتنا الأخيرة! (**ديوان**، II، 195 ـ 223).

12. هي أغنية/ هي أغنية، (1986):

للبحر مهنتُهُ القديمة: مدٌّ وجزرٌ

للنساءِ وظيفةٌ أولى هي الإغراءُ

للشعراء أنْ يتساقطوا غمّاً

وللشهداءِ أنْ يتفجّروا حُلماً

وللحكماءِ أن يستدرجوا شعباً إلى الوهم السعيد:

لا تُعطِنا، يا بحرُ، ما لا نستحقّ من النشيد. (**ديوان**، II، 234 ـ 235).

13. وردٌ أقلّ (1986):

يُعلّمني الحبُّ ألاّ أحبّ، وأن أفتح النافذة

على ضفة الدرب. هل تستطيعينَ أنْ تخرجي من نداءِ الحَبَق

وأن تقسميني إلى اثنين: أنتِ وما يتبقّى من الأغنية؟
وحبّ هو الحبّ، في كل حبِ أرى موتاً لموتِ سَبَقْ
... ألا تستطيعين أنْ تخرجي من طنين دمي كي أُهدهدَ هذا الشَّبَقْ
... يعلّمني الحبُّ ألاَّ أُحبّ، ويتركني في مهبّ الوَرقْ (ديوان، II، 366).

14. أرى ما أريد ¤ننّ

أرى ما أُريد من الرّوحِ: وجدَ الحَجَرْ
وقد حكّهُ البرقُ، خضراءُ يا أرضَ، خضراءُ يا أرضَ روحي
أما كنتُ طفلاً على حافةِ البئرِ يلعبُ؟
ما زلتُ ألعبُ، هذا المدى ساحتي، والحجارة ريحي. (ديوان، II، 381).

15. أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي (1992): في المساءِ الأخيرْ

لا نودّع شيئاً ولا نجد الوقتَ كي ننتهي...
كلّ شيءٍ يظلُّ على حاله، فالمكانُ يبدّل أحلامَنا ويبدِّل زوّارَه
فجأةً لم نعد قادرين على السخرية
فالمكان مُعَدّ لكي يستضيف الهباءَ، هُنا في المساءِ الأخير
... **وأنا واحدٌ من ملوك النهاية...** (ديوان، II، 475).

16. لماذا تركتَ الحصان وحيداً؟ (1995، دار رياض الريس، بيروت):

إلى أينَ تأخذني يا أبي؟ إلى جهة الرّيح يا ولدي...
... ومَنْ يسكنُ البيتَ من بعدنا، يا أبي؟
ـ سيبقى على حالهِ، مثلما كان يا ولدي!
تحسّس مفتاحَهُ مثلما يتحسّس أعضاءَه، واطمأنَّ...
ـ لماذا تركتَ الحصان وحيداً؟ لكي يُؤنسَ البيتَ يا ولدي،
فالبيوتُ تموتُ إذا غابَ سكّانها... (لماذا، صص 33 ـ 34).
سَلِّمْ على بيتنا يا غريبُ. فناجينُ قهوتنا لا تزالُ على حالها.
هل تشُمَّ أصابعنا فوقها؟ هل تقولُ لبنتك ذات الجديلة والحاجبين الكثيفين

إنَّ لها صاحباً غائباً، يتمنَّى زيارتها، لا لشيءٍ. . .
ولكنْ ليدخل مِرآتها ويرى سِرَّهُ: كيفَ كانتْ تُتابع من بعده عُمْرَهُ بدلاً منه؟
سلِّمْ عليها إذا اتسع الوقت. (لماذا، ص 167).

17. سريرُ الغريبة (1999، دار رياض الريس، بيروت):
. . . غريباً يرى نفسَهُ في مرايا غريبتهِ؟
«لا، ليس هذا طريقي إلى جَسَدي
«لا حلول ثقافيةً لهمومٍ وجوديّةٍ
«أينما كنتَ كانتْ سمائي حقيقيّةً
«مَن أنا لا أعيد لَكَ الشمسَ والقمرَ السابقين. فلنكُنْ طيّبينْ.
لنذهب، كما نحنُ: عاشقةٌ حرّةٌ وشاعرُها» (سرير الغريبة، صص 13 ـ 14).

❂ ❂ ❂

■ محمود درويش المثقف/ الشاعر، المكافح من الحرف إلى الحبر، كسر محبرةَ الشعر القديم وأحدث، مع آخرين، زلزالاً في أرض الثقافة العربية المعاصرة. ربطوه بالقضية، وهو مرتبط بالمصير الوجودي والحضارة للأُمّة. فمتى يُدرس من هذه الزاوية، حَقَّ الدراسة بلا مَدْح أو ذبح؟

عبد العزيز الدُّوري:
ريادة الكتابة التأريخية العلمية

I ـ تدريس وتورخة:

الدكتور عبد العزيز الدوري من أبرز الباحثين العراقيين في مشاكل التورخة أو التأرخة، وفي تدريس علم التاريخ العربي والاسلامي في المدارس والجامعات العربية. فهو مختصّ وخبير، أستاذ وكاتب في آن. درَّس في دار المعلمين العالية، وفي جامعة بغداد، كما درَّس مؤخراً في جامعة عمَّان (الأردن).

فيما انشغل سواه بالتورخة العربية العامة، كما فعل العراقي **جواد علي*** في المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، أو اللبناني **فيليب حتّي*** **في تاريخ العرب، الخ. آثر الدكتور الدّوري ان ينحو منحى الاختصاص، وأن ينهج مناهج النقد العلمي والتفسير لفهم المادة المدروسة.**

منذ الأربعينات، تحديداً منذ 14 شباط (فبراير) 1944، شدَّد الدكتور عبد العزيز الدوري، في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه (**العصر العباسي الأول**) على التباين الفادح بين ما وصل إليه البحث التاريخي غرباً، وبين ما وقع فيه تاريخ العرب والمسلمين، بحيث ان «**مؤرّخ تاريخ الإسلام لا يجد بين يديه إلاّ معلومات مرتبكة (غالباً)، قليلة، لا تفي بالمراد. فما كُتِبَ في تاريخه السياسي لا يرضي، وتاريخه الاقتصادي مُهْمَل لحدّ الآن، وأمَّا تاريخ الحضارة فما زال في بدئه**». وجاء كتابه الأول بمثابة دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي» (دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1988).

أمَّا ما جعله ينشهر منذ السبعينات، فكتابان فريدان من نوعهما، صدرا عن دار الطليعة:

- مقدّمة في التاريخ الاقتصادي العربي، (الطبعة الخامسة).
- الجذور التاريخية للشعوبية، (الطبعة الرابعة).

لا يخفي الباحث ان أعماله الفريدة هذه، هي نتاج اهتمامين كبيرين او توجّهين:

- أحدهما إحياء المعرفة التاريخية العربية بمنهجيّة علمية، بحيث تتخذ العروبة نفسها معنىً علمياً ومسلكاً حضارياً.

- ثانيهما تدريس التاريخ، والكتابة التأريخية المباشرة للطلاب، قبل الجمهور.

وللباحث الدّوري مقالات ودراسات وأبحاث منشورة في مجلات دورية وفي كتب أبحاث ومؤتمرات، نذكر منها كتاب: **«المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام»** (المنعقد في الجامعة الأردنية، عمان 1974)، الذي صدر في بيروت عن الدار المتحدة للنشر (طبعة أولى 1974). وفيه أسهم الدوري (من قسم التاريخ والآثار) بدراسة استهلالية، عنوانها: **«العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام»**.

يبدأ نصّه متحفّظاً، ثم لا يلبث أن يقرّر كمؤرِّخ واثق من معلوماته:

- «قد يرجع وجود العرب في أطراف الشام إلى أوائل الألف الأول ق.م. وازداد بصورة متزايدة منذ القرن الثالث حتى ظهور الإسلام...» (**المؤتمر الدولي**، ص 25).

- «مما مر يلاحظ، اذن، أنَّ العرب انتشروا إلى سورية قبل الإسلام، وان تغلغلهم كان من طرفيّ البادية الجنوبي باتجاه حوران والبلقاء، ومن طرفها الشمالي باتجاه حاضرة حلب وقنسرين. ولكن انتشارهم بالفتوح شمل بلاد الشام كلها. وكان مجيء القبائل **توسّعاً استيطانياً** منذ الفترة الأولى، ولم يكن مجرّد غزوات بدوية. لذا، لم يؤدِ إلى ضرر يُذكر بالقرى والمزارع، بل ان العرب اكتفوا بالتقدم إلى المدن. ولم يتعرّضوا لجماعات القرى، كما يتبيّنُ من عهود الصّلح الكثيرة. وكانت خطتهم منذ البداية عدم الإضرار بالفلاحين، بل وبذل كل جهد لتطمينهم وإبقائهم على الأرض. واعتبروا الفلاّحين أحراراً، هذا مع إعادة تنظيم الضرائب والإشراف على جبايتها، وجعل الخراج على الطاقة، وإبطال الامتيازات السابقة. كل هذا لا بد وأنّه حسَّن من وضع الجماعات القروية». (م.ن. ص 32).

II ـ الغزو البدوي والفتح التوطيني:

هنا يبدو الدكتور عبد العزيز الدوري يردّ على (ابن خلدون) دون أن يسمّيه، موضحاً فداحة الخلط بين **الغزو البدوي** (الاعرابي)، وبين **الفتح العربي** (الإسلامي)، الرامي إلى توطين الإسلام والمسلمين في جغرافيّات حضارية جديدة، قوامها اعتبار **«الأرض المزروعة»** خراجيةً **(أي ملكاً للأُمّة)** ما دام عليها زرّاعها وفلاّحوها، واعتبار الأراضي الباقية **(صوافي**: أراضي النبلاء وأراضي مَن قتل أو هرب). هذا التفريق الاقتصادي والاجتماعي بين غزو تدميري وفتح حضاري، يؤسّس لنظرة جديدة إلى تاريخ الأُمّة او الجماعات العربية الإسلامية، يقول **الدُّوري** (م.ن. ص 33):

«وكان الإقبال قوياً على امتلاك الأرض، حتى تحوَّلت أراضي الصوافي، في أقل من نصف قرن إلى إقطاعيات وضياع خاصة.

«وهذا يوضح العدد الكبير من القرى والضياع التي تملّكها الأمراء والأشراف في مناطق غنية، مثل مناطق دمشق وحمص وسهل البقاع. وتجاوز الأمرُ ذلك إلى شراء الأرض الخراج، وإلى استغلال الأرض الخالية.

«وهذا التهافت على الأرض، مع أساليب الجباية وربما بعض الظروف العامة، أدّى إلى أسلوب جديد من الحماية، وهو **الإلجاء**؛ وإلى تحويل أراضٍ وقرىً إلى ملكيات كبيرة.

«وهكذا تحوَّل **الأشراف إلى أرستقراطية ملاَّكة،** لا بد وأنَّها أثّرت في وضع القرى؛ ولكنَّها أسهمت في توسيع نطاق الأراضي المزروعة. ولم يُفِد قرارُ **عُمَر بن عبد العزيز** بمنع بيع الأراضي الخراجية، ولا جهود مَن تلاهُ، في إيقاف التيّار...».

ولما جاء العبّاسيون، صادروا «ضياعَ الأمويين» وأحدثوا لها «ديوان الضياع»، ؛ فكان الاتجاه في العصر العباسي الأول إلى **«الملكيات الصغيرة»** أمَّا جديده، في درس الدعوة العباسية، مثلاً فهو الكشف عن **«أوضاع الأماكن التي انتشرت فيها، من الناحيتين المالية والاجتماعية»**. فهذا المنحى في تفسير بعض الوقائع التاريخية ـ السياسية تفسيراً اجتماعياً ـ اقتصادياً، يبدو تحولياً، وقاطعاً في فائدته العلمية، بعدما ساد «التفسير الأيديولوجي»، وغلب الاعتقادي على الواقعي، وجرى تقليب فترات من التاريخ، ورفعها من الأرض إلى الوهم، فإذا بتاريخٍ ما هو ميتاتاريخ، فيه من القدسي والفكروي أكثر مما فيه من الحيّ والواقعي

والحدَثي. هنا خطوة كبرى باتجاه الواقع، العالم، موضع الحدوث، وتدفّق الأحداث. يبدو أنَّ الدوري يبحث، بطريقته، عن محرّك آخر للتاريخ، داخل التاريخ نفسه. فما هو هذا المحرّك التاريخي، من خلال درسه للإنقلاب العباسي على الإنقلاب الأموي (الذي قلب الخلافة مُلكاً، كما رأى **ابن خلدون** في مقدّمته ايضاً)؟

III ـ محرّك التاريخ: الدَّعوة والمصلحة:

الدّعوة العباسية، أكثر من دعاية جماعية، وأقل من رسالة «نبوية» أو «دينية» إنَّها حركة اعتراضية نشأت في نفوس المسلمين (من غير العرب)، تحديداً في نفوس الفرس. فهذه الدَّعوة استغرقت حوالى **ثلث قرن**، وخاطبت مصالح المتضرّرين من المُلك الأموي، فحزّبت المستجيبين حول مصالح مشتركة ـ مصالح الدُّعاة بالدرجة الأولى، ومصالح المدعوين ـ المستجيبين، ثانياً.

يشير الدوري إلى أنَّ **الدعوة** الانقلابية، تداخل فيها العلوي والعباسي، وتشارك فيها المعارضون في السوادين، العراق وخراسان (ايران).

إنَّ «جدلية السيّد والعبد» التي أعلنها هيجل، يسترجعها لحسابه الدكتور الدوري ـ وإن لم يعلن ذلك ـ فيستهل بها وصفه لحالة **الموالي** الاجتماعية: «تغلَّبَ العربُ على الفرس والرُّوم بسرعة، فارتفعت نفسيّاتُهم، وتملكّهم الشعور بالسيادة. وأخذوا يشعرون أنَّ **العربي خُلِق ليسود**، وخُلق غيره ليخدم، ونظروا إلى العناصر الأخرى **نظرة السيد إلى المسود**. وتتمثل نظرتهم في قول أحدهم عن الموالي: «يكسحون طرقنا ويخرزون خفافنا ويحوكون ثيابنا». (**العصر العباسي الأول**، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1988، ص 10).

يلفت الدوري إلى أنَّ **«أشراف العرب»** لم يتخلُّوا عن نظامهم القَبَلي في النظر إلى معنى الشّرف. فلم يغيّر كثيراً في سلوكهم ظهور مفهوم **«أشراف الإسلام»**. فإلى الاستعلاء القَبَلي، أضاف الأشرافُ استعلاءَهم المهني، فهم أهل **سياسة وحرب**، وسواهم (الموالي = العبيد) يشتغلون بالمهن اليدوية، الزراعية والحرفية أو الصناعية، وبالمهن الكتابية (الدواوين والجبايات). واستبعدوهم عن «مهنة شريفة» مثل مهنة «القضاء»، وكان أهل الكوفة قد ضجّوا وهم يستقبلون سعيد بن جبير في قضاء الكوفة، بقولهم: «**لا يصلح للقضاء إلاَّ عربي**». الشعوبية في العصر العباسي ستتوصل إلى استبعاد العربي أو السيد، عن كل مركز مدني أو عسكري، بعدما جرى استبعاده سياسياً. كانوا يعتبرون **«أهل السّواد أرقّاء»** و**«السّواد بستان**

قريش». . . من **الكوفة**، انطلقت دعوة الجمهور المعارض، كأنَّه في صدد إنشاء «جمهورية» أكثر عدالة، وفي جعل الدعوة او العقيدة بمستوى المصلحة العليا للجماعة. وفيما بعد، ومن الصحراء، سيجري تدمير الكوفة، أول مدينة استوطنها العرب خارج الجزيرة.

في هذه اللعبة التاريخية المعقّدة، تخفَّت المصلحة الاقتصادية والسياسية وراء الدعوة إلى «**حكومة دينية**» أعدل؛ وأخفى الدّعاة الكبار رغبتهم في الاستيلاء على المُلك الأموي العربي، ونقله إلى قائمين آخرين. **أطلقوا على الخلافة** اسم **الدولة**، وقرنوها بالدين قدر المستطاع، لإخفاء المصلحة او الغَرَضيّة الدنيوية للحاكمين، عن عيون المحكومين: «ويتميّز العهد الجديد بعلاقته بالدين. فادّعى العباسيون أنَّهم يريدون إحياء السنّة وإعادة حكم العدل، وإرجاع الخلافة الحقة، بدل الملك الذي أقامهُ الأمويون. فارتدى خلفاؤهم **البردة** (كرمز لسلطتهم الدينية) في المناسبات الخاصة، كصلاة الجمعة والعيدين، وأحاطوا أنفسهم بالفقهاء، واستشاروهم في مشاكل الدولة، وهكذا **اتحد الدين والسياسة**، وكانت غاية العباسيين الاستفادة من الدين لتثبيت مركزهم السياسي. . . ». (**العصر العباسي الأول**، ص 37). ولم ينسَ دعاة الدولة الجديدة أن يوهموا الناس ان دولتهم ستظل قائمة حتى ظهور عيسى بن مريم، الذي سيستلمها منهم، على ما زعموا. (م. ن. ص 38). والحال، هذه طبيعة كل حكم، دعوته دينية ـ سياسية، فهو يُطلق نفسه من التاريخ، ومن التاريخانية، ومن كل محاسبة ومراقبة. وفي معنى الانتقال من الأمويّة إلى العباسية، يلاحظ الدوري ان «**نفوذ الموالي**» حمل العربَ على الشعور بالوحدة: «فبينما حاولت الشعوبية ان تحطّ من شأن العرب، جابهَها الكتّاب، فأثبت الجاحظ «**وحدة العرب**» (ص 40)؛ ويلاحظ أننا مع العباسيين، نرى للمرة الأولى في تاريخ الاسلام «**أكثر من دولة واحدة تحكم أراضيه**، إذْ انفصلتْ الأندلس، ونشأت فيها دولة مستقلة عن العباسيين». ومنذ ذلك العهد، تغلّب معنى **التباعد الاقليمي** على معنى **التقارب القومي** بين العرب، فصاروا أقواماً او قومية موزّعة بين إمارات وجمهوريات وممالك، وأراض محتلة.

راء

ر

سلام الرَّاسي (1910 ـ إبل السقي)
مشيخة «الأدب الشعبي» اللبناني

■ ها هوذا، المتكىء على تسعةِ عقود من ماس حبِّه لشعبه ولأدبه، يواصل حكمة قومه: «حبّ وانحبّ بتبقى شبّ». فهذا الشابّ الآتي من إبل السقي (جنوب لبنان)، والضارب في عصره حتى أقصى مواجعه، موظّفاً، ومناضلاً، وأديباً ملتزماً بهموم شعبه وقضايا تراثه «المعاصر»، لا يتوانى، عاماً، عن متابعة جمع الأدب الشعبي اللبناني، فيقيم له مشيخةً فوق المذاهب والأحزاب والحرب. إنَّها مشيخة سلام الرّاسي، الذي أعلنه «المؤتمر الأول للثقافة الشعبية في بيروت» شيخاً للأدب الشعبي. ولا يزال على رأس هذه المشيخة، بلا عمامة أخرى، سوى عمامة أعماله الأربعة عشر، متابعاً رسالته على رأس المؤتمر الثاني للثقافة الشعبية (بيروت ـ الأونيسكو ـ تموز (يوليو) (1999). جمع، فوعى وأوعى. . . وما ادّعى كمالاً لمشروعه، الذي نجد له سابقات ومتمّمات (را: **أنيس فريحة***، **والشعر الشعبي اللبناني**، لخليل أحمد خليل؛ ومجلة **الحداثة**). هنا مادة غنيّة جداً من نهر الأدب الشعبي، أوقفها سلام الرّاسي، أبو علي، في ذاكرته الوطنية والإنسانية (وإنْ تغلّفت قشرتها بالبروتستانتية أو بالشيوعية مثلاً)، وأعدّها لمَن يرغبون في الاستمتاع الأدبي (فرح القراءة أو السماع) وأيضاً لمَن يأملون درساً انثروبولوجياً للثقافة الشعبية، التي كان بعضها مغموراً، فصار بفضل هذا العبقري المبدع، الرائع في منطقه، وفي تنسيقه لمواده، فيضاً ثقافياً معروفاً وجارفاً، وقادراً على تحدِّي ما كرّسته النخبة في صالوناتها، فوق الشعب، وفوق المعرفة، كأنَّها هي والسياسة على استعلاء مشترك

فوق الشعب. سلام الرّاسي في أعماله، التي أعطى لمعظمها عناوين مُستلّة من دم الثقافة الشعبية، جعل **الثقافة الشعبية** في متناول الجميع، وخاض معاركها، بدءاً من كتابه الأول ـ **لئلا تضيع** ـ وصولاً إلى آخر أعماله **من كل وادي عصا** (دار نوفل، بيروت 1998).

I ـ أعماله:

■ صدرت أعماله عن دار **نوفل** في أجزاء (11 + **حكايات أدبية من الذاكرة الشعبيّة**)، وصدر عشرة أجزاء منها ضمن «**الأعمال الكاملة**»: **الأدب الشعبي** (حكايات وأمثال، حكم وأقوال مأثورة) (في خمسة مجلدات).

1. **لئلاّ تضيع** (ط 1، نوفل، بيروت 1987): 258 صفحة.
2. **في الزوايا خبايا**، جزء متمم لكتاب «**لئلا تضيع**»: 290 صفحة.
3. **حكي قرايا وحكي سرايا**، ط 1، نوفل 1987: 242 صفحة.
4. **شيح بريح**، ط 1، 1987: 219 صفحة.
5. **النّاس بالناس**، ط 2، **1987** (نوفل): **254 صفحة**.
6. **حيص بيص**، ط 2، 1987 (نوفل): 257 صفحة.
7. **الحبْل على الجرّار**، ط 1، 1992 (نوفل): 249 صفحة.
8. **جُود من الموجود**، ط 1، 1992 (نوفل): 262 صفحة.
9. **ثمانون**، ط 1، 1996 (نوفل): 234 صفحة.
10. **القيل والقال** و«النظر في عقول الرجال» (نوفل): 214 صفحة.
11. **قال المثل**، ط 1، نوفل (1995): 222 صفحة.
12. **النَّاس أجناس**، ط 1 (نوفل 1995): 221 صفحة.
13. **اقعد أعوج واحكي جالس** + (**حكايات أدبية**): **343 صفحة**.
14. **من كل وادي عصا**، ط 1 (نوفل **1998**): **231 صفحة**.

فيكون لأبي عليّ سلام الرّاسي في ذمة الثقافة الشعبية المكتوبة بقلمه وحبر أيامه وذكائه: فقط ثلاثة آلاف وخمسمئة صفحة ـ أطال الله عمره ـ لتفيض ذاكرته السخيّة بما فيها؛ وقد بدأ حياته كاتباً في السّتين، وما برح يعطي، بلا حساب، منذ 29 سنة. يقول سلام الرّاسي في (**النّاس أجناس**، صص 9 ـ 10):

■ «اشتغلتُ عشرين سنة في وظائف الدولة ولم أستطع أن أصير «ابن

حكومة»، بقيتُ موظّفاً مؤقتاً. ولم يكن لي رجاء في تقدير او مكافأة او ترقية استثنائية، لأنّني لم استزلم لحاكم، ولم أرهن نفسي لمشيئة احدٍ في بلاد الزعامات والدويلات الطائفية [. . .]. وفي بيروت، التحقت بوزارة الأشغال بصفة «مدرّب»، و«الأبو علي» لا يكون في أحسن الحالات أكثر من مدرّب، لأنَّ المدرّب لا يكون مفكّراً او أديباً أو شاعراً، بل خبيراً في أشغال البناء والبلاط والورقة و«**الورقة**» في وزارة الأشغال هي غير الورقة الموجودة بين أيدي رجال الفكر. وكم كنتُ أتمنّى على رجال الفكر أنْ يُطلقوا على ورقتهم اسم «**القرطاس**»، وباركَ الله، بعدئذٍ، لوزارة الأشغال بـ «ورقتها». ولما بلغت الخامسة والستين وهو سنّ التقاعد في لبنان حاولتُ أن أُمدِّد وظيفتي بموجب عقد عمل سنويّ مثلما كان يفعل أمثالي من الموظفين. لكن مدير المباني، حيث كنتُ أشتغل، ما لبث أنْ دعاني إليه وقال: «لم يُوافق معالي الوزير على طلبك، لذلك إرجع إلى قريتك وعِشْ هناك متقاعداً فقد اشتغلتَ ما فيه الكفاية». وبعد عامين زاره سلام الرّاسي حاملاً **بعض** كتبه إليه، إذ ترك الورقة ولاعبي الورق، وراح يكتب على القرطاس. فقال له المدير: «وها أنتَ تذهبُ مدرّباً وتعود إلينا شاعراً».

وعندنا أنَّ سلام الرّاسي الذي ضربَ بقلمه على قرطاس الذاكرة الشعبيّة، فتمشيخَ لها وعليها، ثم تأمّر بسيف قرّائه على إمارة الثقافة الشعبية اللبنانية آخر القرن العشرين، لم يدرسْ مخزون الذاكرة التي استجمع بعضها، وما زال يستنقض من دياميسها؛ كما أنّه هو نفسه وأعماله، ما انفك قَيْدَ درسٍ أو خارجه. الجميع مندهش بهذا الجَمْع ـ وإنْ كانَ معروفاً لدينا اعلانُ «كل جَمْعٍ مؤنّث». فمتى يخرج من اسار الدهشة إلى رحاب المعرفة التي يَسَّرَ موادَها سلامُ الرّاسي، فلم تعد ضائعة، ولا هي «في طريق الزّوال»؟ وحدَها، حتى الآن، أنصفتْه الأديبة املي **نصرالله*** في تقديم (**حكايات أدبية**، صص 12 ـ 13).

الراوي مبدعاً:

«أودّ التأكيد أنَّ سلام الراسي فيما كتب لم يكتفِ بدوره راوياً، من خلاله تعبرُ الحكاية او الأسطورة أو المثل. بل مهمّ جداً أن ندركَ سعيه وقدرته الإبداعية لتتمكّن من التقييم الصحيح لأدبه:

- لدى الرّاسي موهبة فذّة للحس بالحكاية وسرعة التقاطها.
- إنّه يفهم البيئة حيث ترعرعت الحكاية ويعرف النّاس معرفة واعية ومُحبّة.
- . . . يتمتّع المؤلّف بروح الدعابة. . .

● لدى الراسي حسّ ساخر يبقى أحياناً مكتوماً أو يرشح من خلال السَّرْد ليرسم ابتسامة العافية في ذهنِ القارىء قبل ان تنتقلَ إلى شفتيه.

● يوهمُنا الرّاسي، في بعض الأحيان، بأنَّه لا يتدخل في مسار القصة (...) لكن هذا التمويه لا ينطلي على القارىء النبيه [...] لذلك لا نثور أو نغضب لدى قراءة الحكاية ـ الضدّ ـ بل نبتسم تلك الابتسامة التي ينتزعها منّا الفن «الكاريكاتوري الذكي».

■ ويرى سلام الرّاسي ان «أخلاق الشعوب تُكتشف في أمثالها» ـ وعنده، بعد زيارة بريطانيا في السبعينات، ان العالم اهتم بنا وبثقافتنا الشعبية، وترجم بعضها إلى لغاته، فيما تقصيرُنا كبير في هذا المضمار. فراح يجمع، بل يؤلف مما في ذاكرته من ثقافاتٍ، مقارناً، ناقداً مُعَلِّلاً، محلِّلاً، لكأنّه يكتب بقلمه «حق النقض» ـ نقض أدب الناس للناس ـ وكأنَّ طرفي اللعبة **ناقضٌ ومنقوضٌ** معاً.

II. نماذج من أدب النّاس:

1) **مقدّمة تصير خاتمة**: الشعر «زوّادة» لغوية في حياتنا الأدبية.

«كان أنيس المقدسي، أحد أشهر أساتذة الأدب العربي يلقّن طلاَّبه أبياتاً مختارةً من الشعر الموزون المُقفّى، لتعزيز مواقفهم الخطابية، ولمساعدتهم في تدارك بعض الأخطاءِ الإنشائيّة. فإذا أراد المتكلم أو الكاتب ان يستعمل كلمة «رُبَّ» مثلاً، فطن إلى البيت القائل: «ربَّ يومٍ بكيتُ منه فلما...». فجعل ما بعد «ربّ» مجروراً. [...]. ويقول ابن خلدونَ: «مَن استفاد من تجارب سواه نال مبتغاه» (**قال المثل**، ص 197). لكن لا تسألوا أبا عليّ الرّاسي، أين قال ابن خلدون هذا المثل ولا في أية مناسبة!

2) **مقدّمة تصير خاتمة**»: «**ابن الستين للسكّين**»:

«وكنتُ في السّتين من عمري لما نشرتُ كتابي الأول «**لئلا تضيع**»، وقدّمت نسخة منه إلى الكاتب الكبير **توفيق يوسف عوّاد*** الذي قال إنَّه بدأ حياته الأدبية وهو في العشرين، وأنا أبدأ حياتي الأدبية وأنا في الستين، فأيّ مستقبل أدبيّ ينتظرني والمَثَلُ يقول: «ابن السّتين للسكّين»! ليت توفيق يوسف عوّاد ما زال على قيد الحياة لأسمع ما يقول الآن وأنا أنشر كتابي هذا ـ وهو التاسع في سلسلة الأدب الشعبي، أدب النّاس للنّاس، وأنا أوشك أن أطوي الواحدة والثمانين. ولم أزهدْ بعد في لذّة البحث عن المتاعب» (**الأعمال الكاملة**، م 5، 232).

3) **مشيخة الأدب الشعبي**: «ولبسُ عباءة وتقرُّ عيني...»

«أطلقَ عليَّ رفاقي منذ حداثتي اسم «أبو علي». ومع أنِّي لم أكن يوماً «أبو علي زماني» فقد طغت كُنيتي على اسمي، ولاسيما بين إخواني أبناء الجنوب الذين اعتبروني «أبو علياً» جنوبيّاً لا غشَّ فيه.

«وكان الشاعر الجنوبي قاسم العبَّاوي (نسبة إلى عبَّة) يخاطبني بقوله: «يا شيخ بو علي»! قلتُ: «أنا بو علي، لكنَّني لستُ شيخاً». قال:

يا بو علي لا تظنّ إنِّي بجهَلَكْ

مشْ شيخْ بس المشيخة بتلبقْ إلكْ

شو ناقصك للمشيخة غير العبا

بجبلَك عِبَا، وشيخ المشايخ بعملَكْ

(. . .) ومهما يكنْ الأمرُ فإنَّني سأبقى، مع لقبي هذا، «على جَمَام الأرض» مع البسطاء والظرفاء والحكماء، فلا أرفع قامتي قيراطاً واحداً في الهواء، ولن تكون بيني وبين النّاس أيّة حواجز، لأنَّ الأدب الشعبي يجمع ولا يفرِّق». (**الأعمال الكاملة**، م 5، صص 427 ـ 428).

4) شو السَّبب:

الأفراد، في لبنان، من فضّه وذهبْ

بس الجماعة من تَنَك، يا للعجَبْ

الواحد قوي. وعشرين بيصيروا ضعاف

ببلادنا، بدّك تقلّي: شو السبب؟ (م. ن. ص 31).

5) أيُّ أدب؟

«فأيُّ أدب، إذاً، هو هذا الأدب الذي جمع جبران خليل جبران وإيليا أبو ماضي وأحد شعراء الزجل، وجحا والشيخ ابراهيم اليازجي وأحد حكماء الأقدمين وساقي الخمر في بلاط أحد ملوك الزمان حول موضوع واحد؟» (**الأعمال الكاملة**، م 4، ص 9). طبعاً هو الأدب الصادر من النّاس إلى الناس. . .

6) أبطال حكاياتي: «إنَّ أبطال حكاياتي هم أقرب النّاس إلى قلبي لأنَّهم ينامون في سريري ويغمّسون في صحني ويهيمون معي في دُنيا تأمّلاتي، ويكتسبون أحياناً بعضَ صفاتي. على أنِّي في بعض الأحيان أعمد إلى تفصيل ثوب جديد لبطل جديد من أبطال حكاياتي، ثم لا ألبث ان أجد الثوب على جسدي، فأرتابُ في أمري: ترى **هل أنا هو البطل أم البطل هو أنا**، وأكاد أكتشف رموزاً لبعض

مفاهيمي في الحياة، حتى في مجانين حكاياتي». (**الأعمال الكاملة**، م 3، ص 11).

7) **شيح بـ «ريح»**: «يُحكى انَّ فارساً التقى تاجر رقيق، معه جارية حسناء فسأله عن اسمها. قال التاجر: اسمها «شيح» على اسم جارية المأمون. قال الفارس: «وفرسي هذه اسمها «ريح» على اسم فرس سيّدنا سليمان الحكيم الذي استبدلها بألف فرس من صافناتِ الخَيْل؛ فكم تدفع لي «فرقَ سِعْرٍ» حتى أبيعك فرسي «ريح» وأشتري منك الجارية «شيح»؟ قال التاجر: «لا. بل **شيح بريح**» (أي الجارية بالفرس، بدون فرق سعر) فصارت هذه العبارة قولاً شائعاً مأثوراً»! وعنواناً لكتاب سلام الراسي (**الأعمال الكاملة**، م 2، ص 245).

❀ ❀ ❀

■ لقد كسب سلام الرّاسي رهانه الذي بدأه في سبعينات القرن العشرين. وشعاره لئلا تضيع! وما برح يسلّط الضوء على حبر ثقافته وذاكرته بقلم لا يتعب، وان تعبَ قلب او اهتز عود. فالحبّة صارت قبّة، ونجا الفكر الشعبي اللبناني من دمار الحرب بأعجوبة، صانعها «بو علي» ينتظر خروج المحتل الإسرائيلي حتى يعود إلى **إبل السقي**، وهو يؤمن أنها لن تضيع.

عبد الرحمن مجيد الرّبيعي (1939 ـ الناصريّة)
تجديد القصة والرواية الرمزية

الرسم والكتابة:

■ جاء سنة 1939، من الناصرية العراقيّة، كادحاً إلى الثقافة الجديدة، ولاسيما وجهها الفنّي الإبداعي، عبد الرحمن مجيد الربيعي درس في بلدته، الناصرية، وفي بغداد، فتخرج سنة 1958 من «معهد الفنون الجميلة». وفي الناصرية عمل مدرّساً للفنون الجميلة، وما لبث أن ترك التدريس، متابعاً دراسته الجامعية في «آكاديمية الفنون الجميلة» في بغداد، **قسم الرسم**، حتى تخرّجه سنة 1968. وهكذا كان يدرس الفنون والرسم، دون أن يمتهن مهنة الفنّان/ الرّسام، فكان يتبلور توجهه الأدبي لكتابة القصة وهو في الآكاديمية، إذْ نشر قصصه الأولى سنة 1966 (**السَّيف والسفينة**). العنوان هو أيضاً صالح للوحة فنيَّة، وإنْ كان من الرموز الأدبية الأساسية في تكوّن شخصية عبد الرحمن مجيد الربيعي، بل في تكوينه لشخصيّاته الروائية، تحت برج **السيف** (القوَّة أوْ السلطة) **والسفينة** (الهجرة أو الخلاص).

في مجلة «**أقلام**» العراقية، عمل أميناً للتحرير؛ كما رأسَ المركز الثقافي العراقي في بيروت. وفي العام 1980 هاجر إلى تونس، منفياً او مغترباً إرادياً، متفرّغاً للكتابة الإبداعية والنقديّة، لكأنّه يحلم دوماً بوجه آخر للكتابة، بوجه جديد للقصة وللرواية العربيّتين. هو من أبرز روائيي العراق، وفي مقدّمة المبدعين العرب. جرى مبكّراً درس أعماله في مقالات ودراسات وكتب، من أميزها إثنان:

أولهما، عبد الرضا علي: عبد الرحمن مجيد الرّبيعي بين الرواية والقصة

القصيرة، المؤسسة العربية، بيروت، 1976.

ثانيهما: سليمان الكبرى: عبد الرحمن الربيعي وتجديد القصّة العراقية، صدر سنة 1977 عن المركز الثقافي الاجتماعي في جامعة الموصل.

□ أعمال الربيعي:

تندرج أعماله في ثلاثة أنواع: **القصة، الرواية، الدراسة**. ولا نعرف مدى اهتمامه بالرّسم أو ممارسته له، إلاَّ أنَّ عناوين أعماله القصصية والروائية، فضلاً عن مضامينها، تبدو كأنَّها لوحات مصوّرة بدقّة، لكنْ بحبرٍ، لا بألوان أخرى!

I ـ القصص:

من أصل 21 عملاً، تأتي القصص في الطليعة، إذ تبلغ مجموعاته المنشورة تسع مجموعات، مقابل 6 روايات، و6 دراسات.

وفي النّوع تعوّد التصنيف النقدي على الجمع بين القصة والرواية باعتبارهما من أدب سردي مشترك (حكائي ـ لغائي)، إن لم نقلْ إنَّه أدب واحد.

من موقعه الفنِّي، ومن عمق معاناته، انطلق عبد الرحمن مجيد الربيعي، شاهراً قلمه (فيما سواه يشهر سيفه ضد نفسه غالباً، وضد عدوّه أحياناً)، غائصاً في محابر دمه وهجرته، راسماً عناوين جديدة لمأساة أفراد أو جماعات مسحورة/ مقهورة.

□ هنا ترتيب زمني لقصصه:

1. السيف والسفينة، المجموعة القصصية الأولى للربيعي، التي نشرها سنة 1966 في العراق، وهو طالبٌ في الجامعة. من المعروف ان الرّسام/ الكاتب يحمل فرشاة/ قلماً، لكنَّه لا ينسى «السيّاف» التقليدي، الذي يتجدّد ويتعاقب مع العهود والأجيال فيما سفينة الناس والتاريخ تمخرُ عباب الأنهار والبحار، عباب الوجود، وكأنَّ السفينة ذاتها تحت برج السيف، كما وُضعت (الجنة) خيالاً تحت (ظلال السيوف) أو تحت (أقدام الأمّهات)!

2. الظلّ في الأسر، مجموعته القصصية التي نشرها سنة 1968، وهو عام تحوّلات سياسية كبرى في العراق، وفي العالم العربي بعد نكسة 1967، هو في الأسر، ويسعى لتحريك الظلّ أو لإضاءته، بعد ما طال مكوث الأسرى، في كهف الظل أو في مسرح الظلال، منذ أفلاطون، حتى السيَّاف مسرور، والسجون

الحديثة، التي نفرَ منها **«نوح الجديد»** بسفينة الكتابة وطوفان الحرية!

3. وجوه من رحلة التعب، قصص دالّة على عمق المعاناة، نشرها الربيعي سنة 1969، ولكنَّه حاول، في الوقت نفسه، تقديم نماذج بديلة من الوجوه المكدودة التي سدَّت عليه رحلته الداخلية بين جسده والآخرين.

4. المواسم الأخرى، قصص الآفاق المُتاحة، والمحتملة لأشخاصه، نشرها سنة 1970.

5. عيونٌ في الحلم، قصص الواقع المسدود، المكفهرّ، سنة 1974، حيث تعبت العيون من التحديق فيما ترى، فآثر أصحابها التحليقَ في فضاء الأحلام، هَمْساً من وراء جفونِ الكاتب.

6. ذاكرة المدينة، من أبرز أعماله القصصية التي أكسبته رهانَه على مهنة الكاتب. نشرها سنة 1975، وهو يشاهد بدايات الحرب على بيروت، عاصمة الحلم الإبداعي الثقافي، والتحرّر السياسي، لدى بعض عرب القرن العشرين.

7. الخيول، مشهد قصصي ابتكره الكاتب سنة 1976، لمواجهة جدران المدينة والجماعات الآخذة في التفسّخ؛ فبدت الميادينُ العربية خالية، فيما الخيول تصهل وتنتظر **الخيَّال (الغافي على الوهم)!**

8. الأفواه، مداخل الجسد، ألسنته وحياته، تكون مكمومة وهي مفتوحة، وتأكل ولا تنطق. أفواه ساكتة، وحين تنطقُ يكتشف الكتّاب كذباً وصدقاً، خداعاً ونفاقاً في آن. إنَّها لعبة الكلام المرفوعة إلى لعبة الكتابة، سنة 1979.

9. نارٌ لشتاء القلب، من آخر أعماله القصصية الجميلة.

II ـ الروايات:

■ ما بين 1972 و1983، نشر عبد الرحمن مجيد الربيعي **ست روايات**، أعطته شهرته ومكانته الأدبية الرفيعة بين اقرانه.

سنة 1972، نشر روايته الأولى **الوَشْم**، رمزاً للآثار الباقية، الثابتة في أجساد وأماكن، لم تعد ذاكرة الكاتب قادرة على إبقائها في وادي الظلال. إنَّه رمز العلامة والهوى او الهوية. فهو كاتب موسوم او موشوم بالطابع الوطني/ القومي، الذي عاشه مثقفاً ودبلوماسياً، فآثر الابتعاد عن جحيم بيروت سنة 1980، بعدما اشتدّت الحربُ على أصحاب الأقلام.

وبعد الوشم، ولدت روايةُ **«الأنهار»** سنة 1974، وهي ترمز إلى حركة الحياة

والموت في أرض العراق، وفي كل أرض؛ كما ترمز إلى البشر وهم يتقاطرون كالماءِ في أنهار الحياة. فإذا كانت «الأنهار» ترسم لنا هذه الحركة الانفلاتية من جبريّة (الوشم) كمنزلة، فإنَّ رواية «**القمر والأسوار**»، المنشورة سنة 1976، تعيدُنا من جديد إلى إشكالية الوشم، الذي تدلُّ عليه أسوار السجن أو حيطان المجتمع التقليدي الذي يحرس السيف السلطاني على إدامته كما هو، ولو متقهقراً، متخلّفاً. سنة 1980، قدَّم عبد الرحمن الربيعي رائعته الروائية «**الوكر**»، وفيها غوصٌ إلى أعماق البواطن النفسية العربية، واستكشاف لشيءٍ قد يُشبه الضوء. وفي سنة تالية، نشر الكاتب رواية «**كلام ليل**»، وختم سنة 1983، برواية عنوانها مستعار من أقاليم الجغرافيا: «**خطوط الطول/ خطوط العرض**». وإذا ربطناها بالأنثروبولوجيا، اكتشفنا منطقاً آخر للقرابة الإنسانية: الطول هو خط الذّكورة، والعرْض هو خط الأنوثة. وحين سُئل بدوي عن نسبه، فقال: «خالي فلان». فقال له محاور: «العرب تنتسب بالطول. فما بالكَ تنتسب بالعرض»؟

III ـ الدراسات:

■ ست دراسات، تتراوح عناوينها بين الرموز والدلالات والمفاهيم النقدية الواضحة، نشر سنة 1979، دراسته النقدية الأولى، الدّالة بعنوانها على مبتغاه التجديدي: «**الشاطىء الجديد**». ثم أتبعها بكتابٍ ثانٍ عنوانه: «**قراءة في كتاب القصة العربية**». وعلى غرار كل رسام/ قصَّاص، وضع عنوان «**رؤى وظلال**» لمجموعة دراسات، وهو يصلح لمجموعة لوحات أو قصص. وفي العام 1984 جمع مقالات في القصة العربية، تحت عنوان «**أصوات وخطوات**»، ومن أعماله الأخيرة: «**علامات على خارطة القلب**» و«**ملامح من الوجه المسافر**».

❀ ❀ ❀

■ الرسم والشعر والأدب، أنواع تأتلف في شخصية الربيعي، وفي تجاربه وكتاباته. ومن بعيد، من الجنّة التي اختارته بعد حريق بيروت، وبعد خراب البصرة وغيرها، ينتظر سندباد القصة العراقية نهراً يعود به إلى بلدته الناصريّة أو القيامة.

منصور الرحباني:
الدَّمَ حِبرُ الحقيقة

□ الرحابنة وفيروز:

■ هم ثلاثة أصوات لموسيقى أو لحنجرة واحدة، متنوعة المدى والأوتار. عاصي، منصور، الياس، الرحباني ـ وذات يوم، تقاطع إبداعي مع نهاد وديع حدّاد (فيروز). الرحابنة هم من الرحبة، في أقاصي عكار المرتفعة، في شمال لبنان. ولكلٍّ منهم نكهة إبداعية مميّزة، تجعل اللبناني في ناي الإنساني. نكهةٌ رحيقها الكلامُ، نثراً ـ شعراً، عامياً ـ فصيحاً، محكياً ـ مكتوباً، مموسقاً موقعاً على إيقاع الروح وهي تعرى، حتى ترقص رقصتها في الموسيقى، ثم تتدثّر بالألحان، والصّوْت الذي تكاثرت أوصافه، لكنْ دون أن يخرج عن بهائه الفيروزيّ، غناء. شعر مموسق، مغنّى؛ وفي مواقع أخرى، مسرحيّات، شهادات لناس «من ورق» لكنَّ دمهم الشخصيّ ينزف على ورق الكتابة «حبر الحقيقة».

□ أنا الغريبُ الآخر:

لاعبان بألفباء مشتركة، عازفان على قيثارة واحدة. أحدهما، عاصي، بَكَّرَ في خروجه من صَدَفةِ هذا البحر «الواسع». ولمرَّة واحدة، لم يرجع به المركب، مع استمرار النداء الفيروزي: «هيلا يا واسع... مركبك راجع». وبعد الفراق، واصل منصورُ الرحباني رحيله الشعري، بعنوانٍ جديد هو أشبه شيء بلا عنوان: «الغريب الآخر»؟ أنا. هكذا شاءَ أن يصدر بكلماته (عن دار النهار ـ بيروت، ب.ت). فبدأ عاماً جديداً في 1/ 1/ 1970، مستغرباً ذاته بذاته:

«تذكّريني يا امرأةً غريبةً، إلاّ معي غريبةً يا امرأةً...

تسهرُ في عينَيّ، وفي مكانٍ آخر تذكّريني... أنا الغريبُ الآخر». (صفحات الكتاب بلا أرقام).

هكذا، إذاً، للمرّة الأولى كتاب شعر غريب، بلا سنة نشر، بلا أرقام صفحات. طبعاً صدر «أنا الغريب الآخر» في القرن العشرين.

أسمعُ في الرنينِ صوتُ رجلٍ

ألمح في النحاس وجه امرأةٍ صامتةٍ صارخةٍ كالسَّيف

ما بالها هواجسُ الزوالْ تعصفُ بالأجراسِ والرّجالْ؟

ويعود بنا منصور الرحباني إلى العام 1965، في «كتابة أخيرة»، معترفاً:

وإنّني خَوفاً من الآتي، أكتبُ مأساتي

الكلُّ مأساتي

أيّتها السعادة... يا حزننا الآتي.

وجهي مثل البرق يأتي من **وطني الممنوع**

من مطارحٍ محجوزة

حيث السماءُ والتماعُ النّار

كأنّها سيوفنا القديمة

... ماذا هداياي سوى الغُبار

رأيته وجهَكِ تحتَ رايةٍ منهارةٍ يا أنتِ

يا وطني المنهار

... فانتظري مسيحَ عينيكِ الذي يأتي إلى قيامةِ المدينة! (1977).

■ وتتواصل محاولات عاصي الرحباني ليرسم بالشعر «هويّة إنسان معاصر» ما زال يحاور غربته بأناً آخر:

«أنا الذي يحلمُ كالأطفالْ

أحلمُ أنَّ لي أباً يعودْ

يرجع حين تطلع الورودْ

أبي الذي صار جذوعَ شجرٍ، يعودْ».

«أنا الذي يحلمُ كالأطفالْ

وليس عندي قصّة أرويها
أجلسُ عند بابي
أرسمُ في الترابِ
أشرعةً أبحرُ فيها» (1965).

□ أُسافر وحدي ملكاً:

سنة 1982، يحمل هذا الكتاب إهداء إلى «عاصي»، بعد ثلاثين سنة، من مباركة الفرح: «قالَ البيتُ: خذوني مَعَكُمْ، أعطيناهُ الدَّمع ورحنا». إلى أين؟ متى؟ لماذا؟ المسافِرُ الملكيُّ الوحيدُ يقدّم نفسَه قُرباناً:

سأموتُ الليلةَ عن بيروتَ، سأُطلب في الحمراء
ليكونَ للبنانَ رجاء، وحياة للشهداء
... يا شعبي، متّحد بالمجد أنا
متّحد بالموتِ أنا/ بالذلِّ بأوجاعِ الفقراء
ويداكَ صليبيَ تنبسطان
من الجولانِ إلى سيناء
في وسْط هياج متّصلٍ بعباداتٍ وثنيّة
أرفضكُم
وأُسافرُ وحدي ملكاً
أُفقي سَطْرُ الدَّمْعِ يطولُ
إلى المجهولِ يطولُ
إلى الأعماق يطول.
قتلوني الليلةَ يا امرأةً تسكنُ في قلبي
مسحوا بالزيتِ خناجرَهم ثم اقتسموا فَرَحَ السَّلب
... مرميٌّ فوق الرَّمل أنا
مرميٌّ فوق السهل أنا
مشلوح في كل الطرقات وتحتَ الهدمِ، هنا...
فأنا شعبي.

شعبيٌّ هذا الليل، فكل شعوب الأرضِ هُنا
القاتلُ والمقتولُ هنا.
فلماذا أرضيَ ليست لي؟ ولماذا قتلوني يا شجرَ الماء
ويا دوّار الشمسِ لماذا؟ يا عصفوراً ينشد قربي
ولماذا شعبي؟
يا بيروتُ المتأنّقةُ على باب الصحراء
شمسُ المشرق أنتِ...
قبّلناهُ ترابَكِ ثم دخلنا
من أبواب الله دخلنا
من باب الحريّةِ
والحريةُ بابُ الله،
معنا دخلتْ كلُّ شعوب الله.
ما انسان في أقصى الأرض يموتُ إلاَّ فيَّ يموتُ
... الحبُّ يزيدُ المنفى!

□ آخرُ أيّامِ سُقراط:

هو آخر أعماله في المسرح الشعري، بالعربية اللبنانية المحكيّة. صدر في طبعة ثانية عن دار عوّاد (انطلياس/ لبنان، سنة 1998، في 195 صفحة). موضوعه **الدم حبر الحقيقة**، ونموذجه سقراط، **الشهيد الأول للحقيقة**. فكيفَ صوَّره منصور الرحباني، في مرآة ذاته وحلمه، كأنَّه هو غريبُه الآخر الدائم؟

سقراط: يا كريتياس، يا تلميذي، مبارخ
وسيّد أثينا اليوم
يللي قدرتْ توصَل للحكم
بس ما قدرتْ توصل للحكمة
من هالبداية الدموية
شايف نهايتك التعيسة! (**آخر أيام سقراط**، ص 22).

سقراط: مرّات، الانسان، يا تيودورا

بيحبسْ حالو بكلمه بيقولا

سقراط:

أحمر لون الشورة   دهب لون الحصاد
فضي قصر الحاكم   هربوا القوّاد

اسكتوا ياولاد

أهدوا ياولاد

ع كتر ما لعبتوا   خرّبتوا البلاد
بتقول الحكاية   الحاكم المحبوب
وبتقول الدعاية   ساكن بالقلوب
ومع هيدا ع طولْ   مَسيَّج بالحرّاس
شو عمل الحاكم   تَ يخاف من النّاس؟
نَهَب حدا شيء؟
ظلم حدا شي؟
باع بلاد شيء؟
ولشو يا هالنَّاس   مواكبة وحرّاس؟

(م.ن. ص 101)

سقراط (ص 103):

كاسِك يا أثينا   قرّب النسيان
أنا ملك ومملكتي   خارج هالزّمان
لا عندي حرّاس   ولا عندي نواطير
بتمشّى وحراسي: رفوف العصافير
هالقصر لشو؟
والحُكم لشو؟
والذَّهَب لشو؟
السعادة ما بدّا تعب كتير   كاسِك يا أثينا

■ وفي الختام، يرفع صوتَه منصورُ الرحباني مودّعاً سقراطه فيه، مثل سندباد السيّاب الذي وجد كنزه في صدره، فعادَ من ذاته إلى حاله:

يا عالمنا القديم

نوّرْ علينا يِتغيّرْ
لا الحقيقة بتتخبّى... ولا الحرية بتتأخّر
ما بيوقفْ بوج الكلمه
لا خيل ولا سيوف ولا عَسْكَرْ.

منيف الرّزاز (1919 ـ 1984):
ثقافةُ العلمِ والأيديولوجيا

□ المثقف العضوي:

■ **«الفعل دون الفكر أعمى؛ والفكر دون الفعل فراغ»**؛ هكذا فلسفَ ثقافته السياسية، أي الفكر القومي العربي الموضوع في مهبِّ التجارب وعلى محكّ التحديات التاريخيّة الكبرى. وُلِدَ سنة 1919 **في دمشق**، ورحل مع والديه سنة 1923 إلى الأردن، حيث درس في **عمّان** (المرحلة الابتدائية والإعدادية). ومن عمّان راح يصلُ عروبة عصره برمزها القدسي ـ السياسي، فحلَّ في مدينة **القدس**، عاصمة فلسطين، ودرس في «الكليّة العربية» حتى تخرج منها سنة 1937؛ وكان لا بد من تخصّص في جامعة بيروت الأميركية سنة 1939.

إلاَّ أنَّ الحرب العالمية الثانية جعلته يعود إلى عمّان حيث عمل **معلّماً** في عمّان ما بين 1939 و 1941. وبعد نهاية الحرب، وقيام جامعة الدول العربية، ذهب الشّاب الناضج منيف الرّزاز إلى **القاهرة** (سنة 1946) لدرس الطبّ في القصر العيني. ومن هناك تخرّج طبيباً ومارسَ المهنةَ، دون الاكتفاءِ بها. فحاضرُ العروبة كان لوعيه، بل لفكره بالمرصاد. إنَّه مثقّف عضوي، لا تنفصل عنده المعرفة عن الحياة والسياسة. وهو يحلم بسياسة جديدة تجعل معرفة الحياة وبناء النظام السياسي العربي في مستوى النهضة المرجوّة.

كان الطبيب منيف الرّزاز من مؤسّسي الهلال الأحمر الأردني، ثم من مناصري فلسطين ومقاوماتها في الداخل وفي الأردن بالذات.

سنة 1949، أي بعد عامين من تأسيس «البعث» حزباً للنهوض القومي،

راحت خلاياه تمتدّ إلى الجوار فلسطين ـ لبنان ـ الأردن. وفي عمّان برز منيف الرّزاز بصبغته الحزبية، كمثقف يفكّر ويناضل في آن. وانتقل من ممارسة الطب إلى ممارسة السياسة العضوية: فرشّح نفسه للنيابة سنة 1949، بعدما ارتسمت أمامه خريطة فلسطين المحتلة، وخريطة فلسطين الأخرى: القدس الشرقيّة والضفة الغربية للأردن تحت التاج الملكي الهاشمي، وقطاع غزّة تحت التاج الملكي المصري أيام فاروق. فما العمل؟

المطرود بلا جنسيّة:

■ سنة 1951، صار الدكتور منيف الرّزاز عضواً في قيادة «البعث» الأردنيّة؛ فحرمته السلطات من جنسيَّته؛ وهكذا ذاق هذا العروبي طعم فقدان الجنسية القطرية أو الإقليمية، دونَ أو قبل تحقّق الهوية القوميّة العربية. ولربّما استوحى الفنَّان دريد اللّحام من مأساة الرّزاز فكرةَ «الحدودية»، أو العربي بلا هوية، المطرود، صعلوكاً ضائعاً على حدود «دولتين» اصطنعهما الاستعمار بالقوة. وما شرقستان وغربستان سوى ترميزات لما بين سورية والأردن آنذاك. وظلّ الدكتور مطروداً حتى العام 1952. وبعده، عاد إلى عمّان بقوّة معنوية. فجرى عام 1956 انتخابه عضواً في القيادة القطرية لمنظمة «البعث» الأردنيّة. وفي العام التالي، 1957، جرى اعتقاله وسجنه حتى العام 1958، مولد الوحدة المصرية ـ السورية. وبينما جرى حلّ الحزب في دمشق، بناء لإتفاق بعثيّ ـ ناصريّ (الوحدة أهم من الحزب، لكن هل تدوم وحدة بلا حزب قوميّ؟)، جرى سنة 1959 انتخاب الدكتور منيف الرّزاز أميناً لقيادة البعث في «القطر الأردني».

وبعد عامين، مع الانفصال سنة 1961، جرى اعتقاله مجدّداً، وأفرج عنه مؤقتاً، إلى ان أُعتقل أيضاً وأيضاً سنة 1963، وسُجن حتى العام 1964. وأُخرج من سجن الدولة إلى سجن منزله، حيث فُرضت عليه «**الحرية أو الإقامة الجبرية**» لمدة ستة أشهر.

الأمين العام للحزب:

وقع داخل حزب «البعث» انقسام كبير، جعل الدكتور منيف الرّزاز ينتقل من عمّان إلى دمشق، حيث جرى تعيينه محل المؤسّس الأمين العام للحزب ميشيل عفلق. فكان الرّزاز ثاني أمين عام للحزب سنة 1965، أي بعد 18 عاماً من

شباط» (فبراير) فاختفى، وفرَّ من سورية إلى لبنان، فأوروبا، وعاد إلى عمّان في أيلول/ سبتمبر 1967 ، بعد وقوع هزيمة العسكر في 5/ 6/ 1967 .

لم يهدأ الرّزاز ولم يتراجع عن التزامه الفكري السياسي، وإن تباعدت الشّقة كثيراً في السياسات العربية، وأحزابها، ورجالاتها، ما بين النظرية والممارسات. انتقل إلى النضال لأجل القضية الفلسطينية، بعد ولادة منظمات عربية وفلسطينية، شتى، لـ «تحرير فلسطين». فانضوى تحت لواء «جبهة التحرير العربية» التي صار عضواً في قيادتها. مسجِّلاً بذلك تقارباً مع بغداد، وتباعداً عن دمشق التي أنشأت بدورها (**الصاعقة**، طلائع حرب التحرير الشعبية) ـ وقد اختفت تماماً هاتان «الجبهتان» عن ساحة الإعلام والممارسة في أيامنا هذه.

للمرَّة الأخيرة، جرى اعتقاله في عمّان، في سياق أحداث أيلول/ سبتمبر 1970 . وفي العام 1976 ، إنحاز إلى (البعث في العراق)، فجرى تعيينه عضواً في القيادة القومية، وأميناً مساعداً (للأمين العام) ميشيل عفلق؛ مقابل الأمين العام الرئيس **حافظ الأسد** في دمشق).

وانتهت حياة الرّزاز كما بدأت بمأساة كبرى: أُقيل من منصبه سنة 1979 ، وضُربت عليه «الحرية الجبرية» في منزله، حتى وفاته في بغداد سنة 1984 . فنُقلت رُفاته إلى عمّان.

أعماله الرئيسة:

■ اشتهر الدكتور منيف الرّزاز، كاتباً سياسياً، سنة 1953 ، حين وضع كتابه **الأول** والأهمّ في تراث البعث السياسي: **«معالم الحياة العربية الجديدة»**؛ فحظي الكتاب في حينه باهتمام ثقافي عام، وبتقدير عربيّ لم يتكرّر، إذْ نالَ حزبي بارز جائزة جامعة الدول العربية، على فكره التنويري، النهضوي، التجديدي للأُمَّة كافّةً.

■ سنة 1959 ، نشر الدكتور الرّزاز كتاباً فلسفياً سياسياً، بعنوان: **«تطوّر معنى القومية**، بلور فيه المقاصد القومية والبعثية لمعاني العروبة كما يراها في ضوء الفلسفات القومية الأوروبية.

■ أصدر سنة 1965 ، كتاباً تنويرياً لأطروحة: **الحرية ومشكلاتها في البلدان المتخلفة**، بعدما ذاق بنفسه مرارة الطرد، ونزع الجنسية، والاعتقال والسجن، والإقامة الجبرية (جبرية المنزلة: أنت تناضل: إذن أنت معتقل؟).

■ التجربة المرّة، عنوان كتابه الصادر سنة 1967 ، عمَّا حلَّ به وبحزبه

وبأُمّته العربية من انكسار في مرآة الذات وفي أرض الواقع. محاولة في النقد الذاتي السياسي بعد هزيمة عسكرية، جرى تحميل معظمها للمفكرين والمثقفين العرب، الذين كانوا بدورهم في منزلة الاضطهاد أو «الحرية الجبرية» المفروضة عليهم من السلطات.

دمج الفكر بالتاريخ:

■ قامت أطروحة الدكتور منيف الرّزاز في أعماله الرئيسة، الآنفة، وفي نشرات التثقيف الحزبي، على **دمج الفكر العربي بالفكر أو بالمنهج الجدلي التاريخي**، أي مصالحة العروبة والتقدّم في العالم. ولهذه الغاية، ابتكر اسلوباً تثقيفياً، حقّقه ما بين 1956 و 1977 ، في العناوين التالية:

- لماذا الإشتراكية الآن؟ (1956).
- المنهاج الحزبي (1965).
- ألف باء البعث (1970).

■ السبيل إلى تحرير فلسطين (1971).

■ **الوحدة العربية**، هل لها من سبيل؟ (1971).

■ **فلسطين والوحدة (1976).**

■ **فلسفة الحركة التقدمية العربية (1977) ـ صدر منها جزءان، بيروت، 1986: (1) الخلفية الفلسفية، (2) التحدّي الاستعماري.**

ثغرات في فلسفة هيجل:

بهذا العنوان، سعى منيف الرّزاز (في **فلسفة الحركة القومية العربية**، ج 1 ، ص 42)، إلى نقد الفيلسوف الجدلي المثالي الألماني الأشهر، فقال:

«على ان هيجل لم يتمكّن في فلسفته التطبيقية من المحافظة على هذا المستوى الثوري المُتَضمّن والظاهر في فلسفته النظرية. بل لقد اتجه في كتاباته المتأخرة، لاسيما في كتابه «**فلسفة الحق**»، ثم في «**محاضرات في تاريخ الفلسفة**»، اتجاهاتٍ محافظة جداً، جعلته فيلسوف الدولة البروسية ومبرّرها والمدافع عنها ـ لاسيما بعد ان عُيِّن أستاذاً للفلسفة في جامعة برلين ـ وعدواً لكل ثورة، بل عدو حتى للإصلاح البرلماني المعتدل الذي كان مقترحاً في انكلترا حينذاك. ولذلك فإنّه كما كان الملهم الكبير لكل **الحركات والفلسفات الثورية** من بعده، كان ملهماً

ايضاً لكل **الحركات المحافظة الرجعية** والفاشية والنازية... [ويرجع هذا إلى حياته وظروفها، وإلى نقص في فلسفته ذاتها]؛ نقص يتجلّى في نقطة أساسية هي أنَّه حين جعل «**العقل**» أساس الوجود، وقدَّمه على رغم محاولات الدمج، على الموضوع، فقد فصل النظرية عن التطبيق. وبذلك جعل الفهم والوعي لأحداث التاريخ منفصلين عن «**العمل**» لتغيير الواقع... ومع ذلك، ومهما قيل في رجعية الكهل هيجل، فإنَّ الذي يبقى فعلاً من فلسفة هيجل، والذي يجعل لهذه الفلسفة شأناً دائماً في الفكر السياسي من بعده، هو منطقه التاريخي الديالكتيكي الثوري، الذي طبع كل الفلسفات الثورية من بعده» (م. ن. ص 43).

حلم العالم الواحد:

هكذا رغب الدكتور منيف الرّزاز في ختم فلسفته القومية بمواجهة التحدِّي الاستعماري. يقول (ج 2 ، صص 147 ـ 148):

«... ومن المؤكّد ان الأُممية التي تلغي دور القومية المتحررة ليست طريق تحقيق العالم الواحد؛ وإنَّما طريق العالم الواحد، طريق الأُمميّة الحقيقية، هي طريق القومية المتحرّرة المناضلة ضد أي تدخل تعسفي من أية قوة عالمية في شؤون الشعوب المتطلعة إلى الحرية. فإذا أخفق العالم حتى الآن في الوصول إلى طريق تحقيق العالم الواحد، فلأنَّ حلم البورجوازية بهذا العالم يتضمَّن نقيضه، ولأنَّ التطبيق الاشتراكي أغضى عن الحقائق التي تُخلق يومياً أمام عينيه. **فالعالم الواحد لا يتحقق مع وجود الاستعباد والاستغلال**، كما لا يتحقق في ظلّ فرض نماذج جاهزة من المجتمع، هي نفسها بنت ظروفها وأوضاعها التاريخية، على أُمم ومجتمعات مختلفة في معطياتها الحضارية وظروفها التاريخيّة، بقوّة مفروضةٍ من الخارج، ولو تضمَّنت أحسنَ النيَّات.

«لقد توفَّر للعالم اليوم عاملان تاريخيان مهمّان في سبيل التوجه إلى تحقيق حلم العالم الواحد، عاملان لم يتم نضوجهما بعد ولكنّهما يمهّدان الطريق ويشيران إليه:

أولهما ـ هذه الثّورة التكنولوجية التي أظهرت ترابط العالم كله، واعتماده بعضه على بعض، وانهيار اسطورة «الأمَّة المكتفية ذاتياً»؛

ثانيهما ـ نضال الشعوب المضطهدة، وسيرها في طريق تحقيق تحرّرها الاقتصادي بعد تحرّرها السياسي وظهورها على المسرح العالمي بقوة...».

ياسين رفاعيّة (1934 ـ دمشق):
إشراقةُ الصَّمت الفكري

في دموع الياسمين:

■ مُشْرِقٌ بصمتٍ فكري من وراء الثلاثي الجَبَليّ، ليبانون ـ قاسيون ـ حرمون؛ وله، وحدَه، سمرة الرّوح العربية وهي تتأرَّز لتستلَّ معنىً لها من عصر «بلا معنى». عنده الكتابة هي استخراج معنى من لا معنى، ونسج ضياءٍ من ظلام آخر، تعبق به شوارع مدننا، التي يفاجئها الكاتب بولادته، وكانت تلك الولادة في دموع الياسمين، بدمشق، سنة 1934 فتوكّأ عليها، وإليها، حتى العام 1969 . يْس بين مدينتين، دمشق القلب وبيروت الجرح، فكيف لا يلتهب ولا يذوب حُبّاً؟ خمس وثلاثون سنة في دمشق وحدَها. وأقل منها، حتى اليوم 30 عاماً، في بيروت التي تلعب بروشتها (صخرتها الخفيّة)، كأنَّها هي نَرْدُ البحار المغزولة على غير طائل. فكيف يتوسَّط ياسين رفاعية بين دمه ودمعه؟

■ صحافي/ ناقد/ شاعر/ قصّاص/ روائي؛ وفي أفقه الزَّوجي الشاعرة أمل جراح، وولدان (بسّام ولينا). مغامرتُه واسعة، في أماكن ضيّقة، أماكن عربيّة، دنيوية، تصطنع طلاءَها من انشدادٍ إلى موتٍ ماضٍ، دون كثير افتكار في صَمْتٍ يُؤلم نفسَه لمستقبل يظلُّ حيّاً ما دام مُقبلاً. قارىء، يجدِّد نفسه، ويعيش معاركَ الكتب والأقلام، لكأنَّها هي الأولى بالخوض في آخر الصرّاع الكبير. وهنا ينصدم، شرود كل كاتب/ ناقد عربي، بهذه الصحراء من اللاقراءة، حيث ينقطع الصّراع عن مداره، فلا تعودُ الكرة الثقافيّة العربية تدور على نفسها إلاّ في مرآة كاتب أو خيال شاعر. أغوته صحافاتُ دمشق وبيروت ولندن، وأغراه شعراء

وكتّاب بمقابسات، أي بمقابلات متكافئة، يتقارب فيها السائل والمسؤول، ويتساميان إلى فضاءٍ معرفيّ جديد، لم يكُنْ لأيّ منهما من قَبْل. فهما، الناقد وموضوعه، قادمان دوماً من أُفقٍ آخر. إلى ذلك ذكريات عن أدباء وشعراء، شيمة الراحل صلاح عبد الصبور، وخليل حاوي ومعين بسيسو وفؤاد الشايب وأمين نخلة. فمن أين يبدأ عالمه؟

لماذا الحزن؟

■ من لا مكان، يبتكر ياسين رفاعية **«الحزن في كل مكان»**. كان ذلك بطبعة أولى سنة 1960 ، وكانت عينُه الدمشقيّة أبعد من مهيار أدونيس، الذي حمله الديلمُ إلى حيث لا حزن. وهنا نعتمد طبعته الثانية (دار الطليعة ـ بيروت، 1982). إنَّه **بطل معاناته**، بين أملٍ وجراح؛ ومنها معانيه المنفردة، المتشابكة على عرائش أعماله: «وتمرّ أيام، كالعادة في رتابتها وتعود الصغيرة تمرّ أيضاً كعادتها، ويلمح في عينيها اللامبالاة، كالأيام السابقة أصبحت تمرّ، دون التفاتٍ نحوه. ويجد حياته فارغةً بدونها، لكأنَّها بدون معنى. وهذه المرّة شعر بحاجته إلى البكاء... فأدار وجهه نحو الجدار وأخذه بين كفّيه وراح ينتحب. إنَّه الآن ينتحب بصمت... وقدح الشاي يرتجف بين يديه... **«إنَّ حياتي لا معنى لها، ولكنْ عليَّ أنْ أعيش»**: (**الحزن في كل مكان**، ص 74). أحزان الفتى العشرينيّ هي أفراحه العميقة. ولا تتكرّر؟ عالمهُ المعشوق يغادرُ، يتخلّع تحته، مثل جسدٍ سائل، والقلبُ المنفتح على آخر، يجمع نبضاته ايضاً ليقرع أجراس عالم يغرق!

مَن أغرق العالم؟

لا يبوح ياسين رفاعية بسهولة عن أعمق أحزانه التي ما زال يختزنها وجهه، كذاكرة أنقى، لجسدٍ تأكله الرؤى: رأى العمرّ، كما رأى الحرب، ولكن بغير عيون طرفة وزهير؛ رآهما بعين العاشق الدمشقي المتمادي في غرقه إلى قاع العالم المَغْيوش. وعنه وعن قصصه يقول فؤاد الشايب: «... أول ما يميّز هذه القصص أنَّها لا تسلّم نفسها من المعاشرة الأولى...» (من مقدمة **العالم يغرق**)؛ وليته قال: «المعاناة الأولى»، حيث تنبثق المعاني وتتوافد الدلالات بقدر تبدّل المعاناة نفسها. هي مجموعة قصص، ثانية صدرت سنة 1963 عن (دار ابن زيدون بدمشق)؛ بعد (جراح) أو (رسائل حب وبوح) سنة 1961 . الأهم ان نثره شعر؛ وتالياً، لا وصْفَ لشعره، المتدفّق في أقاصيصه ورواياته، وحتى في مقالاته ومقابلاته، شاعراً يتلبّس ألوان الشعور: «تنحدر نجمة ملتهبة، لتحطَّ في وادٍ

أخضر، فتتعرّى أوراق أشجاره فجأة، وتيبس العيدانُ، وتموتُ الأغنياتُ التي كانت تملأ السماء» (**العالم يغرق**، ص 23).

عبثاً الفصلُ بين أنواع الأدب في محبرة هذا الكاتب المتأرّز، الملتهب، المستغرب ذاته على حافة جرحه وجرح كونه: وعبثاً الهربُ من أساليبه المتآلفة، كأنَّها في رحلة إيلافٍ إبداعي جديد: «وترفع صدرَها عن صدري، تميلُ قليلاً إلى اليسار، النافذة قريبة من السرير، عيناها تخترقان الزجاج. تهمس بصوتها العذب: كم هو جميل جبل قاسيون! كأنَّه ثريات مضيئة معلقة في السماء». (م. ن. ص 105).

وتمرّ قصص «**العصافير**»، عصافير ياسين، ويظهر «**الرجال الخطرون**» على حقيقتهم الجارحة: بؤرة الثورة من المضطهدين، الأبرياء، الملاحقين. . . مجموعة قصص في مناخ شعري متقارب. صدرت المجموعة عن دار الطليعة (بيروت 1979) بعدما عرف الكاتب وذاق من طعم الحروب، ما لا تقوى الأقلام دوماً على وصفه، إن لم تكنْ قد انكسرت أصلاً في محبرة الذات، ويتبعها بمجموعة أخرى: «**نهر الحنان**».

الممرّ:

. . . أو الملجأ الداخلي. هو البطل المكاني الجديد الذي يتخذه الناس متراساً منزلياً في زمن الحرب. والممرّ، هي رواية الحرب على لبنان كما عاناها وعَناها ياسين رفاعية برهافته والتزامه حيث العروبة أرض أولاً، وانسانٌ مرتبط بها وبتراثها او ثقافتها المأثورة لتاريخ مقبل. وليس غريباً ان يهديها الى رفيقة عذابه، الشاعرة أمل جراح؛ ولكنَّ الغرابة هي في أنْ يتمكن من الكتابة عن الحرب من داخل الحرب! «ابتسم مرتبكاً. أخرج علبة الدّخان وقدَّم لها لفافة. وهذه المرَّة لم تسعل عندما أشعلها لها، بل أخذت تمج دخانَها وتملأ فمها فيه، ثم تطلقه دفعةً واحدة. وكان الرصاص في الخارج لا يزال يركضُ وراء النّاس». (**الممرّ**، ط 2 ، المؤسسة العربية، بيروت؛ ص 17).

مصرع ألماس:

لا نبالغ إنْ قلنا إنَّها تاج العقد الرفاعيّ؛ فهي رؤية ناضجة، مثيرة، متألّقة، كأنَّها واقع من خيال أو خيال فنّي يبتكر لنفسه واقعاً ينزل في جبريّته؛ المسمَّاة حرية. قصة يحوّلها الكاتبُ إلى رواية، ويهديها الى ولديه. «كان الماس بعبع

الطفولة، وكنا نهدّد به، نحن أطفال حي العقيبة بدمشق، على مدار سنواتٍ طويلةٍ من طفولتنا، كان لفرط خوفنا منه، يبدو لنا عملاقاً يطال النجوم، ويأكل في الوجبة الواحدة جَمَلاً، وفي أبسط الأحوال خروفاً محشيّاً، وكنا نتمنّى ان نصبح مثله عندما نكبر، يخافنا الناس ونضع في أوساطنا، مثله، خنجراً ومسدّساً، ونعبر المقبرة في الليل، من دون أن يصيبنا الهلع». هكذا تبدأ رواية المصروع الماس، التي صدرت للمرة الأولى سنة 1981 (الأهلية، بيروت)، والتي وصفها الناقد المجدّد **محيي الدين صبحي*** بأنّها «ملحمة شعبية»: رجال أبطال ونساء فاتنات غاويات. . . و«إنَّ ياسين رفاعية يقدّم لنا في هذه الرواية جواً أسطورياً وواقعياً، عابقاً بالجنس والجريمة والحبّ المكتوم ـ جواً مختلفاً تمام الاختلاف عمّا صوره في روايته الجميلة السابقة **الممرّ**»!

دماء بالألوان:

سنة 1988 ، نشر ياسين رفاعية، روايته الرائعة «دماء بالألوان» في القاهرة، بعدما تعوَّدت عليه دور نشر دمشق وبيروت. يعاود فيها «مشاهد الحرب اللبنانية» ويكرّر بطولات الأبرياء، الشهداء الذين أحبَّ قلمُه أنْ يستدرج دماءهم المهدورة إلى محابر أدبه، ويطلق جمهوراً جديداً من الكلمات أو البشر، إنْ أمكن! كتبها في لندن، مطالع العام 1984:

«لا أريد أنْ أُصدّق أن أكوام جسمكِ الآن وأجسام الأولاد تحت الثّرى، ما زالت الحياة تتمسّك بأفئدتكم، ما زلتم فوق الفناء. بل لأتصوّر أنَّ لحمكم ما زال طريّاً يرفض الاندثار، لإنّكم ستقومون من الموت، فلم يَحُنْ موتكم بعد. . . إرجعوا إليّ جميعاً ـ وصال، وعصام، ورنا وكاميليا ـ. . . ارجعوا إليّ فلم يعد لي من وقتٍ آخر. أنا بحاجةٍ إليكم وحدكم بدون غيركم. . . من دونكم أموتُ. . . صدّقوني من دونكم أموت. . .» (**دماء بالألوان**، ط 1، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، صص 80 ـ 81).

رأس بيروت:

لبيروت جسد وعدة رؤوس، أبرزها رأس النبع، ورأس بيروت، هذا الحي المشرف على البحر وعلى الروشة، حيث أقام الكاتب منذ العام 1970، وارتحل عنه سنة 1980 إلى لندن. . . ومن هناك عاد إليه بهذه الرواية ـ الرؤية: ماذا فعلت بنا الحرب؟ سرداب أبي الجماجم والحصار. ثلاث حكايات في رؤية هي ذاتها

الوجه الثالث للحرب، أو ثلاثية ياسين رفاعية عن الموت والحب في بيروت. صدرت في طبعة أولى عن دار المتنبي (باريس ـ بيروت، 1992) وختامها: «فيما بعد خرجت إسرائيل من المدينة بأسرع مما كنا نتوقّع، وتصوّرنا ان الحرب بدأت بالانحسار؛ لكن الحقيقة لم تكن كذلك... إذْ التهبت من جديد حرب الأهل والأشقاء أكثر دماراً ووحشية. **إلاَّ أنَّ صخرة الروشة ظلّتْ في أعماقنا رمزاً بأنَّ الحياة أبقى وأقوى**». (**رأس بيروت**، صص 344 ـ 345).

«... فانغمست في التجربة مباشرة. جعتُ وتشرّدت وتعذّبت وأُضطهدت. وبعت كعكاً في الطريق، وارتديت في قدمي قبقاباً زمناً طويلاً، وعشت أياماً بطولها على الخبز والشاي. وعشت مع العمال في عشقهم وفي حرمانهم وفي تمرّدهم على الواقع... لقد تبعثرت حياتي طويلاً. هنا وهناك في الوطن وفي الغربة. عشت مع أناس من مختلف الطبقات ومن مختلف المستويات الأخلاقية والثقافية...». إنَّه كلام البطل نفسه، ياسين رفاعية، مألفة رجال ومواهب في مجرة من ماء السماء، وعلى قرطاس من هواء الأرواح. فكيف لا يصل؟

«وحدها تبقى وتدوم «لغة الحب» فيه؛

سوف أقول لكِ شيئاً أكبر من الحب

سوف أقول لكِ شيأً أروع من العبادة

سوف أقول لكِ شيئاً أجمل ما في الوجود، آه،

كل اللغات عاجزة،

سوف أقول لكِ شيئاً: كلما قابلتك لم أستطع أن أُقابلك إلاَّ بالصمتِ يا حبيبتي.

كل القطارات تتجه إليك،

كل المراكب، كل الخطوط تتجه إليكِ،

كل الطرقات وأنت المحطة الأخيرة» (**لغة الحب**، صص 130 ـ 131، المؤسسة العربية ـ بيروت، ط 2، 1988). فهل يحطّ الطائر أم ان الأجنحة لم تعد تقوى حتى على الهبوط؟

أمين الرّيحاني (1876 ـ 1940)
بين التجارة والكتابة:

■سنة 1876 وُلِدَ أمين الريحاني في بلدة الفريكة (قلب لبنان أو الجبل)، وفيها درس، ثم غادرها للمرّة الأولى إلى نيويورك سنة 1888، ليغامرَ مدى حياته بين تجارة أبيه وتجارته الفكرية، **الكتابة**. سنة 1904 عاد إلى لبنان وأقام فيه ست سنوات، ثم سافر إلى نيويورك ثانية. وفي العام 1911 جرى اختياره عضواً مراسلاً للمجمع العلمي العربي (دمشق) وعاد إلى لبنان ثانية سنة 1933، وزار بلاد الشام ومعظم البلدان العربية، حتى انه تردّد بين هذي البلاد وأميركا 8 مرّات في مدى خمسين عاماً. لم يكن فيلسوفاً، ومع ذلك أطلقوا عليه ـ خطأً ـ لقب فيلسوف الفريكة (أي القرية) وهو يطمح إلى ملء عين الثقافة العربية والعولمة في أيامه. لأمين الريحاني نحو 40 عملاً بالعربية والانكليزية، وحوله نحو 11 كتاباً أبرزها: كتاب جميل جبر، **أمين الريحاني الرّجل الأديب (1947)** ومارون عبود (**أمين الريحاني**، 1953). ومما يلاحظ أن كل ما كتب حوله جرى وضعه بعد رحيله سنة 1940. وأنَّه عاش من التجارة لأجل الكتابة. ولكنَّه يصعب تصنيفه: **فمَن هو؟ كاتب مقالة، رحالة، متفلسف، أديب، شاعر/ ناشر... إنَّه كل هؤلاء، وأكثر** لأنَّ اهتمامه بالكتابة وبنفسه كاتباً فاق كل اهتمام شخصي آخر. فهل أبدع جديداً؟ وأين؟ يُقال إنَّ روح أمين الريحاني الجديدة نجدها في رواية «**خالد**» التي وضعها بالانكليزية سنة 1905، ونالت ما تستحق من الشهرة والاهتمام في الولايات المتحدة (لكن دونها ومبالغ النبيّ الجبراني)، فعرَّبها الدكتور أسعد رزّوق، وصدرت بالعربية للمرة الأولى سنة 1986 (عن المؤسسة العربية التي أصدرت أيضاً كل أعماله). على كل

حال سنتوقّف عند هذه الرواية في فقرة مستقلة. ونتابع هنا مسيرة أمين الريحاني في الكتابة.

■ عمله الأول هو منتخبات او اختيارات بالانكليزية من «لزوميات المعري» سنة 1903، وهو يرشدنا إلى ولعه بالأدب الفلسفي؛ لكنّه قدَّم عمله الإبداعي الأول سنة 1904 بعنوان «**المكاري والكاهن**» بالعربية، ثم كتاب «**المرّ واللّبان**» بالانكليزية سنة (1905، مع كتاب **خالد**)، وبين 1910 و 1911 جمع الريحاني مقالاته وخطبه في كتاب «الريحانيات» في 4 أجزاء. وعاد إلى الرواية، بالعربية هذه المرة، سنة 1917، فأنشأ «**جيهان**» أو خارج الحريم؛ و«**زنبقة الغور**». هنا يجدر بنا تصنيف أعماله الموضوعة بالانكليزية (المعرّبة لاحقاً) وأعماله العربية:

بالانكليزية	بالعربية
1903: منتخبات من لزوميات المعري	1904: المكاري والكاهن
1905: المرّ واللّبان	1911: الريحانيات (4 أجزاء)
■ خالد (رواية)	1917: جيهان (رواية)
1918: لزوميات المعري	: زنبقة الغور
1920: تحدّر البلشفية	1924: ملوك العرب (دراسة)
1921: جادة الرؤيا	1927: نبذة في الثورة الفرنسية (دراسة)
■ أنشودة الصوفيّين	1928: النكبات
1928: إبن سعود ونجد	■ تاريخ نجد الحديث (دراسة)
1930: حول الشواطىء العربية	1930: التطرف والإصلاح
1931: بلاد اليمن	■ وصيتي
	1933: أنتم الشعراء (دراسة)
	1934: فيصل الأول (دراسة)
	: وفاء الزّمان

أعمال منشورة بعد وفاته

مسالك النفس (ب.ت).

1935: قلب العراق (رحلات)

1947: قلب لبنان (رحلات)

1951: سجل التوبة

1952: المغرب الأقصى (رحلات)

1953: المحالفة الثلاثية في المملكة الحيوانية

1955: **هتاف الأودية** (شعر نثري)

1956: القوميات (دراسة)

1957: وجوه شرقية وغربية (دراسة)

■ أدب وفن (مقالات) ـ ثورة الأندلس ـ (رحلات)

1959: الرسائل الأدبية والسياسية والشخصية،

بذور للزارعين (مقالات).

1980: **قصّتي مع ميّ**: شذرات من عهد الصبا (مقالات)

هذا الجدول يكشف لنا عن وجهين لأمين الريحاني: اللبناني الذي يريد اكتشاف العربي (الهوية) في التراث والواقع، والعربي الذي يريد ان يعرّف العالمي (عبر الانكليزية) بلبنان وبالعرب. من هذه الزاوية تخطّى الريحاني زميليه نعيمة وجبران من حيث الانتاج، ولا ندري إن كان قد تجاوزهما من حيث الأثر عربياً والتأثير اميركياً، حتى لا نقول عالمياً. إنّه رحّالة يبحث عن تاريخ مُعاش، وأديب يتردّد بين نثر الرواية ونثر الشعر ونثر المقالة والدراسة. أمّا كتاباته بالانكليزية، فلسنا هنا في الموقع المناسب للقول فيها.

حتى الآن جرى الاكتفاء بأمين الريحاني أديباً مجدّداً في عصره، وبقيت خارج الاضاءة العلمية دراساته التأريخية والأدبية. هاكم نماذج من أدبه.

□ نماذج من الأدب الريحاني:

1 . **الشعر المنثور**: سنة 1905، سعى أمين الريحاني إلى تعريفه والكتابة فيه، على أنَّه هو «الشعر الحرّ»، فوضع مجموعة **«هتاف الأودية»** التي لم تحمل المطلوب. كما حمله شعر لوتريامون ورامبو وآخرون في الغرب. وفوق ذلك، ظنَّ أحياناً كثيرة ان «التسجيع» هو لون التفعيلة الموسيقية الحرّة (المطلقة):

«إنَّ أنفس النّاس النبيلة

لتتجسّد في مظاهر الربيع الجليلة

إنَّ في كل نفحة من نفحات الربيع

روحَ رسولٍ عظيمٍ وديع. . .» **(الأعمال، 9، ص 37)**.

□ نيويورك (م.ن. ص 59):

«نهرٌ من الكهرباء، على ضفّتيه جبالٌ من الرّخام، وغابات من الحديد. ليل باهر نجومه من معامل الإنسان الفانية، لا من معامل الله الأبدية، تعساً لذا الجمال».

□ أنا الشرق:

«أنا الشرق. أنا حجر الزاوية لأول هيكلٍ من هياكل الله، ولأول عرش من عروش الإنسان، لذلك تراني محنيَ الظهر ولكنّي قويم الرأي ثابت الجنان. أنا جسر الشمس من أعماق ظلمات الأكوان إلى الأفلاك الدائمة الأنوار، تصعد كل يوم على كتفي وتكافئني مكافأة جميلة» (م.ن. ص 96).

. 2 **النقد الأدبي** (أنتم الشعراء)؛ **شعر الإنكسار** وداء البكاء: «لو ماتَ في البلاد اليوم أكبرُ أبناء البلاد فضْلاً وأدباً، لما حزنت ولما بكيت. ولماذا؟ لأنَّ الأمَّة تبكي عني وتنوح، تبكي عنّا جميعاً على الدوام. إنَّنا نحن والحق يُقال **أكثر بكاءً وأشدّ انتحاباً من جميع الشعوب**. كأنّنا جُبلنا من الدموع والأسى (. . .) إنَّنا لفي مندبٍ دائمٍ تقيمُه الليالي وتعرضُه الأيّام». (م.ن. ص 172).

□ لكن ما علاقة أدبنا بالفرح؟

«خذوا مثلاً أغانينا، خصوصاً أغاني الحب عندنا، تروها مكشكشةً ومزخرفة ومبطّنة ومرقعة بآه وأواه واحسرتاه. خذوا شعر شبابنا الغزلي، الوجداني ـ العصري تجدوه مبلولاً، مغموساً، مثقلاً بالدّموع. فهل قرأت في زمانك شيئاً باسماً ضاحكاً

لشاعر متيّم، اللهم اذا لم يكن بكاؤه؟ أوليس كل واحد من كتيبة الشّعْر فارساً في بوادي النّواح وبطلاً في أبحر الدّموع؟ وكأنَّ القوافي التي لا تستنزفُ العبرات لا تُعَدّ من الشعر بشيء». (م.ن. ص 173).

■ الشاعر والفيلسوف: «إنَّ في نيات خيال الشعراء العبقريين ونيّات أفكار الفلاسفة الكبار، **لفلسفةً هي الشعر، وشعراً هو الفلسفة**. وقُلْ هو الشعر الفلسفي في أسمى مظاهره، وهي الفلسفة الشعرية في أجلى وأجمل معانيها. واعلم، سلّمك الله، أنَّ الحقيقة العلمية المجرّدة هي ناقصة نقص الحقيقة المنحصرة بالشعور (...). قال الفيلسوف للشاعر: **إنّي أعلم ما تراه**. وقال الشاعر للفيلسوف: **إنّي أرى ما تعلمه**». (م.ن. ص 199).

. 3 **أدب السيرة وأدب القصة** (الرواية):

أ) **مي زيادة***؛ تحت عنوان «قصّتي مع مي» جرى جمع مجموعات مقالات الريحاني ورسائله إلى ميّ، باعتبارها سيرة أدبية مشتركة بين كاتبين عاشا أزمة مشتركة سنة 1938، وانتقلا في وقت متقارب.

«من أطيب ذكريات الفريكة زيارة الآنسة مي منذ خمس وعشرين سنة. هبطت إلينا من ضهور الشوير مع والديها، رحمهما الله، حيث كانوا يصطافون. كانت الآنسة مي يومئذ فتاة في... في... دون العشرين من سنها على ما أظنّ ولا أزال أتصوّرها في ثوبها الأبيض [...] فتاة شرقية لبنانية العين، مصرية اللهجة، عربية اللسان والروح...» (م.ن. ص 598).

ب) **خالد**: رواية خالد صيغت بالانكليزية (The Book of Khaled)، وتعود عربيتها إلى المعرِّب؛ لكنها تحمل روح الروائي، القصاص أمين الريحاني في بحثه عن أسلوب جديد للكتابة: حيث يسير **خالد** (أمين الريحاني نفسه؟) في ثلاثة اتجاهات معاً.

■ في السوق (التجارة) إلى **الإنسان**

■ في الهيكل (التصوف) إلى **الطبيعة**.

■ في كل مكان إلى **الله**.

يقول خالد (**كتاب خالد**، المؤسسة العربية، 1986، ص 11): «لقد شيّد [هيكل هذا العالم] عند الخط الفاصل بين الشرق والغرب، فوق أعالي الجبال المطلّة على الشرق والغرب. فلا تعبدُ هناك آلهةٌ زائفةٌ ـ لا آلهة الفلاسفة واللاهوتيّين والمشبّهة. كلها ترقد مدفونة تحت الينبوع الذي يشكّل مذبح الهيكل،

وتنساب منه روحُ صانعنا [. . .] نحن المتحدّرين من إله الدعابة والفكاهة. . .».
وفوق دراجة هوائية هوى أمين الريحاني إلى الوادي، هاتفاً بقرّاء خالد: «لذا أرجو منكم ألاَّ تسألوني: **ماذا حلَّ به. وكيف لنا أن نعرف**؟ لربّما دخل في دائرة روحيّة أعلى أو أدنى. والحقيقة هي أنَّه ليس على مشارف الصحراء الآن: لا بدَّ أنَّه عبر في العمق إلى هذه الجهة او تلك. وفي عبوره يستمرّ في حلمه عن «الظهور في الاختفاء، والحقيقة في الاستسلام، ومشارق الشمس في مغاربها». (**خالد**، ص 350).

زاي

ز

قسطنطين زريق
(1909 ـ دمشق) (2000 ـ بيروت):
معارك الثقافة والحضارة

□ العربي: السوري ـ اللبناني:

وُلِدَ قسطنطين زريق قومياً عربياً يوم 18/ 4/ 1909 في حي القيمرية بمدينة دمشق، من عائلة عربية مسيحية (أرثوذكسية)، مشهورة بأعمالها التجارية، في أهم أحياء العاصمة أثرياً وتجارياً ـ منذ رحلة الشتاء والصيف بين مكّة والشام. والده قيصر مغترب في كولومبيا، قبل الحرب الأولى، كان بكرُه قسطنطين، وإلى جانبه ثلاثة أولاد آخرين. تركهم أبو قسطنطين، واغترب ثانية عام 1923، حيث توفي هناك سنة 1924. وكان على الإبن البكْر أنْ يُبَكّر في كل شيء: في أن يكون الأبَ الثاني، والمسؤول الأول عن معيشته ورعاية عائلته، وإكمال علومه.

في دمشق تأسّس الطفل ـ الفتى عربياً، سورياً، قبل أن يغدو لبنانياً، ليعاود تجديد معنى النكبة ومعنى العروبة في آن. وانبنتْ شخصيته في مناخات التسامح العربي الإسلامي ـ المسيحي، مناخات الإنسانية العربية القويمة، مما سيجعله على مسيحيّته، عربياً، ومسلماً بالمعنى القومي والثقافي. هذا، على الرغم من كونه قد أنجز دراساته الأولى في مدارس «الطائفة الأرثوذكسية» بدمشق، والتي كان من مشاهيرها الكبار: ميشيل عفلق*، أنطون سعادة*، غسّان تويني*، وسواهم.

■ فما الذي يميّز قسطنطين زريق من هؤلاء؟

■ انَّه مؤسس فكرة، لا مؤسس حزبية، كعفلق وسعادة، ولا مُنْتَمٍ إلى حزبية

سورية قومية، أو لبنانية، مثل تويني. فالأستاذ زريق خرج من الطائفة إلى القومية العربية على خط الشام بين دمشق وبيروت، وعاش مواطناً عربياً بين مواطنين متنوعي الثقافات والاعتقادات، متّحدي الإرادات ومندغمين بالتراب العربي.

في بيروت، التحق قسطنطين، طالباً، بالجامعة الأميركية لدرس الرياضيات، بادئاً، لكنه عدلَ عنها إلى دراسة «التاريخ العربي»، ونال منحة تخصصية في هذا المجال، في الولايات المتحدة الأميركية. وهكذا كان له انفتاح مُبكّر على العروبة وعلى العالم، من باب العلم، في وقت مبكّر. فنال من الجامعة الأميركية درجة بكالوريوس الآداب سنة 1928؛ ومن جامعة شيكاغو، نال الماجستير، سنة 1929؛ ونال الدكتوراه سنة 1930 من جامعة برنستون، ومن هناك عاد إلى بيروت - تحت الانتداب الفرنسي - ليتولّى كرسي التاريخ العربي، أستاذاً. وبقي في سلك التدريس والبحث الآكاديمي في بيروت حتى العام 1945. ثم اندرج في سلك الدبلوماسية العربية - السورية ما بين 1945 و 1947 (وزير مفوّض لسورية في واشنطن) و(عضو مناوب في مجلس الأمن).

سنة 1949، عُيّن أستاذاً للتاريخ ونائباً لرئيس الجامعة الأميركية في بيروت. وفي العام نفسه صار رئيساً للجامعة السورية، حتى العام 1952. ثم أعيد تعيينه سنة 1952 نائباً لرئيس الجامعة الأميركية وعميداً للكليات، الى ان توّجَ مهنته الآكاديمية برئاسة الجامعة الأميركية (بالوكالة) ما بين 1954 و 1957. حمل ألقاب أستاذ ممتاز للتاريخ (1956) وأستاذ شرف (1976)، وعمل كأستاذ زائر في جامعات كولومبيا وجورجتان ويوتا - ما بين 1965 و 1977.

العالِم المجدِّد:

أجاد قسطنطين زريق العربية والانكليزية، وكتب بهما؛ إلى إلمام بالفرنسية واهتمام بالألمانية. هكذا كان ملء عصره العلمي، وكانت روحه تعاني عصرها وتسعى بالمعاناة وراء معانيه الدالّة. أكثر أعماله بالعربية، وكذلك تدريسه واهتمامه البحثي. شارك في المجامع العلمية، اللغوية والتاريخية العربية، في دمشق وبغداد، والولايات المتحدة، والأونيسكو. وكان على رأس جمعية أصدقاء الكتاب في لبنان (1960 - 1965)، و«مؤسسة الدراسات الفلسطينية» منذ العام 1963 في بيروت. ونال من أوسمة الدولة اللبنانية أرقاها: وسام المعارف (درجة أولى) ووسام الأرز الوطني، ومنحته جامعة ميتشيغان دكتوراه فخرية في الآداب.

عمل في جامعة أجنبية، وكان خطابُه الدائم العربي طالباً علمياً، مفكّراً،

ومواطناً مكافحاً على مدى هذا القرن العصيب. فماذا قدَّم للعربية؟

I. تحقيق **المأثور العربي** التاريخي وترجمات، **في مطلع** حياته الآكاديمية.

■ سنة 1933، نقل عن الألمانية، دراسة تيودور نولدكه بعنوان «**أمراء غسّان من آل جفنة**»، ومن المعروف أن الغساسنة هم من مسيحيي العرب الأوائل في بلاد الشام، ولربما كان الفتى قسطنطين في رحلة استطلاع أولى لأجداده الثقافيّين. (صدر عن المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1933).

■ سنة 1934، قام بتحقيق مخطوطة لليزيدي اسماعيل بك شول، بعنوان «**اليزيدية قديماً وحديثاً**»، (صدر عن المطبعة الأميركية، بيروت، 1934).

■ وأخيراً، ما بين 1936 و 1942، **تحقيق** الأجزاء 7 ـ 8 ـ 9 من «**تاريخ ابن الفرات**» (مع نجلا ابو عز الدين)، وصدرت عن المطبعة الأميركية (1936 ـ 1942). (را: **قسطنطين زريق**، 65 عاماً من العطاء. توزيع بيسان، بيروت، 1996).

II. **كتابة التاريخ العربي**:

■ شارك مع زميله المؤرّخ اللبناني **أسد رستم** في وضع كتاب «**قراءات في تاريخ العرب والحضارة العربية**»، وصدر عن المطبعة الأميركية، خالياً من التورخة.

■ حقّق الترجمة العربية لكتاب جورج سارطون: «**المدخل في تاريخ العلوم**»، ج 1 القاهرة 1957 ـ . 1961 كما حقّق «**تهذيب الأخلاق**. لمسكويه، ونقله إلى الإنكليزية (بيروت، الجامعة الأميركية، 1966 و 1968).

■ أمّا في مجال التأليف العربي المباشر، فكان قد جمع مقالات له ودراسات في كتاب أوّل، سنة 1939، تحت عنوان: «**الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي**». **دار المكشوف**، بيروت، 1939 و 1940؛ عشية صدور كتاب ع. العلايلي*: «**دستور العرب القومي**» 1941. وهدفه جعل «الفكرة القومية» قاعدة للعمل الجماعي.

■ وفي العام 1957، جاء الكتاب الثاني المتمّم **للوعي القومي**، بعنوان: «**أي غد**»؟ دراسة لبعض **بواعث نهضتنا المرجوة**، (دار العلم للملايين، بيروت). ومما جاء فيه (ص 11): «ليس بيننا مَنْ يُنكر أننا نمرُّ اليومَ في أوقاتٍ عسيرة، ونعاني شدّةً ثقيلةَ الوطأة وأزمة خطيرة. فأينما نظرنا في نواحي حياتنا القومية والإنسانية تجبهُنا المصاعبُ والشدائد، وتعترضنا المشاكل والمنازعات. وما هذه

المخاطر السياسية والحربية التي تُحيط بنا من كل صوب، وهذه الفوضى في الأنظمة السياسية والاجتماعية والفكرية التي تجتاح العالم أجمع ـ ما هذه كلها سوى مظاهر لحقيقة لم تعد تحتاج إلى برهان: هي ان العالم بأسره ـ ونحن منه ـ يعاني أزمة مستعصية في أُسس تفكيره وتنظيمه، أزمة إن لم تعالج بحزمٍ ونفاذٍ، ذهبَتْ بالمجتمع الإنساني بكامله وأودتْ به إلى الهلاكِ والفناء». ويضيف (ص 12 وما بعدها):

«**أول واجبات المفكّر** ـ بل واجبه الأساسي ـ في أوقات الأزمات هو أن يحس بالأزمة ويحياها، فلا ينشغل عنها بالأمور الطارئة، بل يتمثّلها دوماً أمامه، ولا يكتفي بذكرها والتحدّث عنها، بل يعيش ابداً تحت وطأتها. فالأزمة لا تكون حقيقة واقعة إلاَّ عندما يشعر بها ويدرك معناها وخطرها».

لا شك أنَّه كان يخاطب نفسه، قبل سواها، وأنَّه كان يحمّلها همَّها القومي، لغدها الأفضل. لهذا جاء عمله التأريخي السياسي راصداً لمسارات الأزمات العربية والعالمية معاً. فنشر سنة 1963، في هذا المنحى أيضاً، كتابه «**هذا العصر المتفجّر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية**، (دار العلم للملايين)؛ وختم هذه المرحلة من أعماله بكتاب «**أعظم من منتصرين**» سنة 1968، بالإنكليزية: **More than Conquerors (Beirut)**.

III. في تاريخية الحاضر المعاش، استغرق المفكر الملتزم قسطنطين زريق في تحرّي مجريات الأزمات والنكبات العربية، فوضع كتابه الأول بعنوان «**معنى النكبة**» سنة 1948، وجرى طبعه مرّتين في عام واحد (دار العلم للملايين). ومن الواضح ان موضوعه هو نكبة فلسطين ومحيطها العربي كله. وفي العام 1956، صدرت للكتاب ترجمة انكليزية.

ومن باب نقد التاريخ الحاضر، تساءل زريق عن صلتنا الراهنة بالتاريخ في كتابه القيّم: «**نحن والتاريخ مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ**» الذي صدر سنة 1959 (بيروت، دار العلم للملايين)، وكانت آخر طبعاته (الرابعة سنة 1979). ومن التاريخ انعطف إلى «**معركة الحضارة**» ـ دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري» (دار العلم للملايين، 1964). وبعد 1967، ظهر له كتاب النكبة العربية الثانية، تحت عنوان «**معنى النكبة مجدداً**» الذي صدر بعد شهرين من وقوع هزيمة 5/ 6/ 67. وفي العام 1977، ختم هذه الأبحاث النكبوية بكتاب عن ريادة المستقبل العربي: «**نحن والمستقبل**». (دار العلم للملايين، ط 2، بيروت 1980).

وبعد، فأي غدٍ ينتظر العرب؟

يقول في «**أي غد**»، (صص 187 ـ 188): «بهذه الجهود المشتركة المتآلفة، تبذلها الدولة والشعب و**المثقفون** أنفسهم تتولّد الثقافةُ التي يتميز بها بل ينشأ، عنها المجتمع العربي الأفضل. ولا بدع أن **تكون الثقافة هي التي تنشىء المجتمع وأن تكون فضيلة المجتمع من فضيلة ثقافته**. وقديماً علّمنا سقراط أنَّ الفضيلة هي المعرفة والمعرفة لبّ الثقافة. أجل! **إن سبيل المجتمع العربي الأفضل هو الثقافة**: الثقافة المنبثّة في صفوف الشعب، المتجاوبة وحاجات المجتمع، القائمة على احترام الحقيقة، المتأصلة في ماضيها الإيجابي، المشاركة في الحضارة الإنسانية، المعطية لهذه الحضارة. **بهذا النّوع من الثقافة الحيَّة الفعّالة يتكوَّن المجتمع العربي الحيّ الفعّال**، المجتمع العربي القادر على البقاء، الباقي فعلاً في الإرث الإنساني المشترك ـ المجتمع العربي الأفضل»! فهل بقي لنا الأفضل، آخر القرن العشرين؟ أم أن مراهنات المثقّف العربي أطاح بها المغامر السياسي والعسكري العربي؟

عُمَرُ الزِّعنِّي (1895 ـ 1961)
ڤولتير عربي بلسانٍ شعبيّ

□ **المُبَرْقَع:**

ليس كلُّ مَن ادّعى اتصالاً بالشعب، وانتساباً إلى الشعبيّ، كان له ما أرادَ في الاتجاهين؛ ومع ذلك، الشّاعر الشعبي، الانتقادي، موليير الشرق او ڤولتير العربي، كان له ذلك على مدى نصف قرنٍ في بيروت، من تأليف شعري ـ موسيقي، وغناءٍ شعبيّ مباشر. إنَّه «ابن الشعب» أو «إبن البلد، الأعزّ من الولد»: عمر الزّعني، الموصوف بأنّه «فيلسوف الشّعْب ومرشده». (عمر الزعني، موليير الشرق، بيروت 1980، ص 27).

وُلِدَ عُمرُ وعلى وجهه «بُرْقُع»، يرمز إلى «الحجة والقوّة والذكاء» ويبشّر حامله بمستقبل رفيع من العزّة والمجد. وُلِدَ في بيروت ربيع العام 1895، وفي سنة 1900 دخل إلى المدرسة العباسية، بتوجيه من والده الشيخ محمّد، صديق الشيخ أحمد عبّاس الأزهري (المنسوبة المدرسة إليه). وفي العام 1906، التحق بفرقة المدرسة الموسيقية (المزّيكة: La Musique)، وظلَّ فيها حتى تخرجه سنة 1913؛ وعمل مدرِّساً في مدرسته حتى العام 1914، بداية الحرب الأولى. عندئذ سافر عمر محمد الزعني من بيروت إلى حمص ملتحقاً بالمدرسة الحربية، التي تخرّج منها بعد 6 أشهر برتبة ضابط إداري. وبعد انتفاضة 1916 واعدام الشهداء (6 أيار/ مايو)، جرى إبعاد عُمر الزعني إلى فلسطين. ولم يعدْ إلى بيروت إلاَّ مع نهاية العهد العثماني سنة 1918. أمَّا هذا المُبَرْقَعُ فقد وُلِدَ شاعراً من كعب «الشّعب»، يحرِّك دستَهُ بلا تردّد ولا تخوّف، وراح ينتقد ما دار من «معارك لفظيّة»

في مصر بين أنصار الحجاب وأنصار السفور:

الدّنيا قايمة والشعب غافلْ　　راحت بلادكُمْ ما حدّ سائلْ
«شوفوا البلايا، شوفوا الرزايا　　والشّعب قايم على الملاية»

(عمر الزّعني، م.ن. ص 42).

ومن فلسطين حيث عمل مدرّساً، عاد إلى بيروت، مديراً على رأس الكلية الإسلامية سنة 1919، ومدرِّساً للموسيقى في مدرسة ماري كسَّاب. ثم توظّف «كاتب ضابط» في المحكمة البدائيّة، وبدأ دراسة آكاديمية في اليسوعية (بيروت، 1920 ـ 1921)... ولكنَّ رحلته الحقيقية، بدأت مع قصيدة «الحجاب» واستمرت حتى العام 1961، عبر ألف قصيدة وقصيدة وقصيدة، من الطراز الانتقادي الڤولتيري، ولكنْ بلسان الشعب، الكلام اليومي، الواضح والجارح معاً.

عُمَر ومرمورة:

عُمَر أحبَّ مرمورة/ ماري/ نهرا، لكن الزواج كان ممنوعاً، ما دام «المدني» لم يَخضُرْ حتى اليوم. فعاش حبّهما، ولم يجمعهما سقفٌ واحد. هو غنَّى لها: «روح بسبيلك وتسهّل». وهي، لم تسكتْ له:

«من بعد ما قطفت الزّهرة　　حوَّلت مجرى حبّك عنِّي
«يا ما ربّيت بقلبي الحسرة　　يا ما دلالك لوَّعني»

(م.ن. ص 69)

(راجع أيضاً: فاروق الجمّال، **حكاية شعب**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1983).

قد يسهلُ تجاهل عمر الزّعني، ولكن باستذكاره يصعب توصيفه وتعريفه. فهو حقاً مُبَرقع فنّي: شاعر شعبي، زجَّال، مونولوجيست، مغنّي مسرحي، هزلي ـ جدّي انتقادي، كل ذلك في شخص واحد. فمَن هو؟ أول مَن أدخل الموسيقى الأجنبية إلى التّخت الشرقي، وضحك في غناءٍ باكٍ: «ويسكي/ لاكي/ واضحكي»، هكذا رأى المرأة، ومن ورائها رأى دنياها: «جيبو تَتَر. جيبو نَوَرْ. جيبو مجوس. بسْ جيبو فُلوسْ!».

وبلا مواربة، لم يكن عُمَر يقوى على الطرب بلا جنس لطيف ولو «فستان بلا، امرأة»! ولكنّه لم يضيّع بوصلة الوطن، وما حلَّ بالعروبة بعدما سقطت تركيا:

لمَّا ضعفت تركيّا　　عملولها عمليّه

قطّعوها بالسكين
واحد سكّنْ فلسطين
وأرض النفط والبنزين   وواحدْ في بلادنا تَربَّعْ

ماذا في جعبة ڤولتير؟

ملأ صندوقة الشعر الشّعبي بصور الواقع المرير، وجعل صندوقَ الفرجة في متناول الشعب، بلهجة عربية، لبنانية ـ مصرية، فقال:

شوفْ ملوك بني عثمانْ   كانوا ملوك على الزَّمانْ
وناموا عامخدّة أمان   علّوا ناسْ. وطُّوا ناسْ
وطَرَفْهُمْ عمرُه ما انداسْ   كانوا ملوك وصاروا ناسْ

يا حفيظ ويا أمينْ

والدُّنيا صندوق فرجة   لا تغرَّكْ منها البهجة
من يوم ما خلقت عوجة   لا تبكي عليها ولا تنوح
ما بتحرز، ما فيها روحْ   تفرَّجْ في عينيك، وروحْ

(م.ن. صص 132 ـ 133)

العصر العشرون

من زمان كنا عايشين   وكل واحد عارف حدّو
وراضي فيه وواقف عنده
أمَّا اليوم بعصر العشرين
كل العالم صاروا كبار: مصيبة كبيرة وهمّ كبير

□

الشَّرَف أعطاك عمره   والحيا انتهى أمره
والوفا أختفى أثره   أمَّا الدِّين باقي قشره

آه هي أكلة والوداع
تعا ودِّع. تعا ودِّع

(م.ن. ص 150)

(را: خليل أحمد خليل: **الشعر الشعبي اللبناني**، بيروت، دار الطليعة، 1975).

المكرسي

مـا حـدا بـيـعـمـل إحـسـان غـيـر لـلـجـاه ولـلإعـلان
وإنْ قـدّم خـدمـة خـفـيـفـه يـكـون طـمـعـان بـنـيـشـان
يـا مـوعـود بـوظـيـفـة . . .
مـا حـدا اهـتـمّ بـمـشـروع إلاّ وقـال: يـا ربّ نـفـسـي
وكـل غـايـتـه مـن الـمـوضـوع إنّـه يـوصـل لـلـكـرسـي
قـطـيـعـة تـقـطـع هـالـكـرسـي
. . . والـمـصـيـبـة كـبـار وصـغـار واقـعـيـن بـحـبّ الـكـرسـي

□

الـكـرسـي مـعـشـوق فَـتّـان بـيـشـيّـبْ عـقـل الإنـسـانْ
بـيـفـرّق بـيـن الإخـوانْ بـيـوطّـي مـيـن كـان لـه شـانْ
ويـبـعـلّـي قـذر الـهـفـيـانْ بـيـزغـزغ الـنـيّـة والـوجـدانْ
وأهـل الـدّيـن والإيـمـان بـيـفـسـدهـم حبّ الـكـرسـي

قطيعة تقطع هالكرسي

(م.ن. صص 175 ـ 177)

أنكلو ـ أميركان:

هـيـئـة الأُمـم مـجـمـوعـة لـمـم
كـان ولـم يـزل وجـودهـا عَـدَم
دولـتـيـن حـاكـمـيـن رقـاب الـعـالـمـيـن
والـبـاقـي قـاعـديـن صـورة ومـش فـاهـمـيـن
لـكـنْ مـجـبـوريـنْ يـقـولـو لـهـم آمـيـنْ
وراهـم مـاشـيـيـن أتـبـاع وخَـدَمْ
مـا فـي بـالـمـيـدان
إلاّ الأسَـدانْ
أنـكـلـو ـ أمـيـركـان حـاكـمـيـن الأكـوان
عـلـى مـدى الأزمـان مـاسـكـيـن الـمـيـزان
أسـيـاد ورعـيـان مـاسـكـيـن الـمـيـزان

(1946، ص 195 ـ 196)

فهل تغيّر شيء من واقع الأمم بعد 52 عاماً؟

«ما في غير بَلْفات دورات ولفّات
وحكي ومباحثات وتقديم بيانات
كلّه سخافات... وسموم في الدسم»

مستر لبنان

أما زمان. آخر زمان.
طَفَر. إفلاس. جوع
وفوق هيدا. وهيدا كمانْ
طلع ونَبّزْ مستر لبنان!

ألف حساب

على ايام الانتداب عهد الظلم والإرهابْ
ما كنت خاف ولا هاب لا حكومة ولا نوّابْ
أمّا اليوم ألف حساب صرت أحسب للأذناب

❀ ❀ ❀

بسكت بيقولوا: قابض بحكي، بيقولوا: معارضْ
لا مريض ولا متمارضْ قاعدْ في بيتي ورابضْ
والمال بأيدي فايض وعايش من علمي وفنّي

(بيروت، 1961، م.ن/ ص 230 ـ 231)

فهل تتحمّل المسارح الثقافية العربية شاعراً ڤولتيرياً شعبيّاً، آخر من طراز هذا الكبير، عمر الزّعني؟

فؤاد حسن زكريّا:
التفلسف العربي العلمي

الرجل ومناشطه:

■ انطلق فؤاد حسن زكريا، سنة 1927، من مدينة بور سعيد (مصر، كانون الأول/ ديسمبر). كان ذلك على ضفة أخرى للفلسفة العربية، مقابل الفلسفة اليونانية خصوصاً، والأوروبية عموماً، بمنزلة انذار بمولدٍ متفلسف عربي، ثم فيلسوف مفكّر ومبتكر. وكان مسارُه التعلّمي، آنذاك، يقتضي تهذيباً فلسفياً، متناسباً مع مقتضيات النهضة الثقافية العربية الثانية ما بين الحربين، ثم ما بعدهما.

درس **الفلسفة**، أُم العلوم والشرائع، بالمعنى الشّرْقي العربي، في جامعة القاهرة ـ كليّة الآداب، فنال شهادة **الإجازة سنة 1949؛ ونال درجة الماجستير** (دبلوم الدراسات العليا) سنة 1952، ودرجة **الدكتوراه** سنة 1956 من جامعة عين شمس.

ومن درس الفلسفة، انتقل إلى تدريسها، أستاذاً، فرئيساً لقسم الفلسفة في جامعة عين شمس ما بين 1957 و1974. ومن القاهرة إنتقل إلى جامعة الكويت حيث عمل استاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة في كلية الآداب.

مارس **الصحافة الفكرية**، إلى جانب التدريس، فكان له باعٌ طويلة في التأليف والتعريب الفلسفي.

ففي مصر، رأسَ تحرير مجلة **«الفكر المعاصر»**، ومجلة **«تراث الإنسانية»**.

وفي الكويت، شارك في هيئة تحرير سلسلة **«عالم المعرفة»**، وسواها من المجلاّت والدوريات، فوضع كثيراً من المقالات والدراسات ونشرها في مجلات وصحف أكاديمية أو ثقافيّة عامة.

إلى ذلك، شارك فؤاد زكريّا في عدّة مؤتمرات عقدتها منظمة اليونسكو، حتى إنّه عمل مستشاراً لشؤون الثقافة والعلوم الإنسانيّة في لجنة اليونسكو الوطنية (القاهرة).

■ ركّز نشاطَه على التفلسف الغربي العلمي، فكان له ثلاثة مناشط أساسية:

I ـ منشط التأليف:

☐ سبينوزا ونظرية المعرفة،

☐ الإنسان والحضارة،

☐ التعبير الموسيقي،

☐ مشكلات الفكر والثقافة،

☐ دراسة لجمهورية أفلاطون،

☐ خطاب إلى العقل العربي،

☐ **التفكير العلمي** (عالم المعرفة، رقم 3، ط 3، 1988).

☐ **آفاق الفلسفة** (دار التنوير/ المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1988).

☐ نظرية المعرفة والموقف الطبيعي (مكتبة النهضة، القاهرة، ط 2، سنة 1977).

II ـ منشط التعريب:

ـ **العقل والثورة**، لهربرت ماركيوز ـ (Herbert Marcuse).

ـ **حكمة الغرب**، لبرتراند رسل (مجلّدان)، (**عالم المعرفة**، 62 و 72).

ـ **الفنّ والمجتمع عبر التاريخ**، لهاوزر (مجلّدان).

III ـ منشط التدقيق (أو المراجعة):

من أبرز الأعمال المعرَّبة التي دقّقها وراجعها على أصولها، نذكر **«تراث الإسلام»** في ثلاثة أجزاء (سلسلة **عالم المعرفة**، 8، 11 و 12)؛ من تعريب د.

زهير السمهوري ود. حسين مؤنس. كما راجع كتاب **الغرب والعالم** (جزءان)؛ (**عالم المعرفة**، 90 و97).

□ التفكير العلمي:

سنة 1977، وضع الدكتور فؤاد زكريا مقدمة كتابه «التفكير العلمي» الذي سيصدر بعد 11 عاماً في سلسلة عالم المعرفة، ونبّه في طبعته الثالثة (ص 10) إلى «أن أية محاولة لاعتراض التفكير العلمي، في عصرنا الحاضر، إنّما هي معركة خاسرة. فلم يعد للسؤال: «**هل نتبع طريق العلم أم لا؟**»، مجالٌ في هذا العصر؛ بل ان الدول التي تحتلّ اليوم موقع الصدارة بين بلاد العالم حسمت هذا السؤال منذ أربعة قرون على الأقل. . .»، ويضيفُ فؤاد زكريا موضحاً ان انتصار العلم والتفكير العلمي كلّف الإنسانية كثيراً من الفلاسفة والعلماء الشهداء، ومن التضحيات، إلى ان «اكتسح أمامه كل عناصر المقاومة» و«أصبحت القوى المعادية له، والتي كانت في وقت من الأوقات تمسك بزمام السلطة في جميع الميادين، هي التي تبحث لنفسها عن مكانٍ في عالم يسوده العلم». (م.ن. ص 11). فهل هذا يصح أيضاً على العالم العربي، وعلى قارّات بكاملها ما زالت خارج منطق العلم واكتشافاته؟ هنا مراهنات لفؤاد زكريا والقائلين بعلم الآفاق، على سيادة العلم كل العالم: «أصبحت سيادة العلم مسألة وقت فحسب»! الوقت في الفلسفة او الزمان، هو التاريخ أيضاً، ولا يخفى علينا في نهاية هذا القرن العشرين، مدى التباعد الفلسفي والعلمي بين الأفراد في المجتمع الواحد، وبين الجماعات على المستوى العالمي. صحيح أنَّ من حقّ الفيلسوف/ العالم ان ينشد عولمةً ثقافية، فلسفية او علمية، كما كان شأن الطوباويين السابقين، منذ أساطير الأولين حتى أحلام الشعراء المبدعين. ولكن، هل صحيح ان العثرات والعقبات أُزيلت عالمياً من طريق التساؤل الفلسفي والتفكير العلمي، ولم يعد في وسع أية قوة ان تقف في وجه هذه **الطريقة القاطعة** في اكتساب المعارف الجديدة؟ (**التفكير العلمي**، ص 11).

تقوم دعوى فؤاد زكريّا الفلسفية على مطارحة او مصادرة إفتراضية فيها الكثير من الاعتقاد والقليل من اليقين الباعث على التأكّد من براهين الحقائق في التجارب. يسوّغ دعواه بقوله، (م.ن):

«ذلك لأنَّ العلمَ ليس قوّة معادية لأي شيء، ولا منافسة لأي شيء؛ والعالِمُ شخصٌ لا يهدّد أحداً، ولا يسعى إلى السيطرة على أحد. وكلُّ المعارك التي

حورب فيها العلمُ والعلماءُ كانت معاركَ أساءَ فيها الآخرون فهمَ العلم، ولم يكن العلمُ ولا أصحابه المسؤولين عنها».

وبعد، ما هو التفكير العلمي بنظره؟

■ جوهرياً، هو منهج أو أسلوب منظّم لرؤية الأشياء وفهم العالم، وهو في القرون الأخيرة المحرِّك الوحيد للتقدّم الحضاري لاسيما على الصعيد التقني والإعلامي والاقتصادي، الخ.

■ عضرياً، التفكير العلمي أو المعرفة العلمية (الصادرة عن المعرفة الفلسفية القديمة) هو من ضرورات الثقافة والحضارة لدى كل شعب يأمل في أن يحافظ على مكانته العالمية.

■ أمّا التفكير العلمي بذاته، فليس هو «حشد المعلومات العلمية أو معرفة طرائق البحث في ميدان معيّن من ميادين العلم، وإنّما هو **طريقة في النظر إلى الأمور** تعتمد أساساً على **العقل والبرهان المقنع** - بالتجربة - او بالدليل.

■ ليس التفكير العلمي وقفاً على حملة الشهادات العليا (فهناك علماء وصلوا إلى كرسي الأستاذية في الجامعة، ولم يتخلّوا عن اعتقادهم بالخوارق والكرامات) فيما نجد تجّاراً، غير علماء، يمارسون الاقتصاد التجاري بتفكير أو بمنطق علمي سديد.

■ وعليه يحذّر فؤاد زكريا العالم العربي، في الربع الأخير من القرن العشرين، من الذهاب إلى القرن المقبل، غير مزوّد بنظرة علمية في تفكيره وفي أسلوبه وتخطيطه.

□ آفاق الفلسفة

■ سنة 1985، أقدم الدكتور فؤاد زكريا على تجميع عدّة مقالات ودراسات وأبحاث فلسفيّة في كتاب جامع، تحت عنوان **آفاق الفلسفة** (بيروت، ط أولى 1988):

I. **الجوانب الفكرية في مختلف النظم الاجتماعية**، (فلسفة اجتماعية).

II. **أضواء على الفلسفة الحديثة** (بيكن، ديكارت، ليبنتز، شوبنهور، آلبرت لانجه، كارل بيرسن).

III. **الجذور الفلسفية البنيانيّة** (أو البنيوية: كلود ليفي - ستروس، ميشال فوكو، الماركسيون).

IV. العلم والقيم (الحرية الشخصيّة/ الحقيقة الفنيّة/ الخلق الفني).

□ العرب وشجرة الفلسفة:

اللافت في «**آفاق الفلسفة**» ان فؤد زكريا لم يلتفت فيه إلى معاصريه العرب ولا إلى سابقيه، وكأنَّ الحداثة الفلسفية، عنده، تبدأ غرْباً مع رينه ديكارت، قافزةً من فوق إبن رشد، مثلاً.

فما هو سرّ هذه الشجرة الفلسفية، التي استبعدَ هيغل (محاضرات في تاريخ الفلسفة)، العرب، عن جذورها وأفنانها؟

لقد شبّه ديكارت الفلسفة بشجرة ذات جذور وجذوع وأغصان وثمرات، لكنّه وهو الرياضي العالم، نسي جذرَها الرياضي، فقارن الميتافيزيقيا بالعلم، بعدما كان إبن رشد الأول في الكلام على الميتافيزيقيا كمقولة فلسفية جديدة، خلافاً لما ورد عند أرسطو ميتا ـ فيزيقيا (ما بعد الطبيعة). ويخلص زكريا (**آفاق الفلسفة**، ص 164) إلى «ان الاتجاه الفكري العام لديكارت يتحدّد على أساس الموقف الذي نتّخذه من هذا التشبيه. . .»، مضيفاً (ص 165): «ويبدو لي ان عصر ديكارت ذاته وموقعه التاريخي ودوره كفيلسوف تحمّس للمعرفة العلمية، كل هذه العوامل تعمل على الاحتفاظ بالاشكال في حالة تناقضٍ حيّ، وتدعونا إلى الامتناع عن إتخاذ موقف نهائي بين طرفيه المتعارضين، فديكارت أراد ان يحتفظ للفلسفة بشيء مميّز في عصر بدأ العلم فيه يصبح هو الوسيلة الرئيسية لتحصيل معرفة عن العالم».

تَوفِيقُ زِيَّاد (1930 ـ 1998)
سياسةُ الشّعر والجماهير

■ وُلِد توفيق زيّاد سنة 1930 في **الناصرة**، حيث تلقّى علومه الثانوية. هو شاعر، أديب فلسطيني/ عربي، باشرَ السياسة في الأرض المحتلة، كعضو ناشط في اللجنة المركزية لراكاح (الحزب الشيوعي الإسرائيلي)؛ فكان نائباً عنه في الكنيست، وعلى رأس بلدية الناصرة. برز في العمل، مع رفاقه، على تنظيم (معارضة عرب الأرض المحتلة) للسياسة الصهيونية. قارع السياسة الصهيونية بالسياسة الماركسية، واستعمل كل أسلحته المتواضعة، الخطابة، الأدب، الشعر، والتنظيم السرِّي. . . قضى في حادث سير سنة 1998. زميله عز الدين المناصرة ـ في الشعر (**يا عنب الخليل**، مثلاً) وفي الجغرافية ـ يخالفه في السياسة، لذا قرأ ديوانه (دار العودة، ب.ت) في مقدمة، بعين سياسية واحدة. فهل هذه قراءة صالحة لنقد الشعر؟ وأصلاً هل تصلح العين السياسية لكتابة الشعر؟ في تجربة توفيق زيّاد ما يرشدنا إلى **تقارب سياسة الشعر والجماهير**. يقول المناصرة (**ديوان**، **مقدمة ي ـ ك**):

«إنَّ التصاق توفيق زيّاد بالجماهير يجعله خادماً لها، يقدّم لها ما تطلبه، لا ما يريده الشاعر لجماهيره. وعندما يقدّم الشاعر ما تطلبه الجماهير وليس ما يريده هو للجماهير، فإنَّ الشعر يصبح خادماً للشاعر، وليس خادماً للجماهير، لأنَّه يجري مع الأحداث ولا يساهم فيها، بل يصفها وصفاً خارجياً يساعد على الكسل العقلي، رغم قوته الظاهرية». لا يخلو هذا التوصيف من حقيقة، ولكن تفوته حقائق أخرى، منها ان توفيق زيّاد بدأ حياته السياسية والشعرية معاً منذ الخمسينات، بعد نكبة 1948، وان الجمهور المفترض هنا، لم يكن سوى «بقيّة

أرض وشعب» يسعى زيّاد لتعبئتها بكل قواه (القليلة)، كما سنرى من شعره. مقابل شعارات المرحلة (عروبيون، قوميون، ثأر)؛ من داخل بقية فلسطين المحتلة، رفع توفيق زياد شعاره (شيوعيون) ظنّاً منه ان في العالمية الشيوعية ما يشبه الدواء للداء المستوطن هنا، (الصهيونية العالمية) في سياق (الأمبريالية العالمية). أسَّس ورفاقه الشعراء ـ السياسيّون **«مدرسة الواقعية الاشتراكية»** (را: **تاجي علّوش***، وقارن **بأدونيس*** مثلاً، في الغنائية الواقعية، قبل هبوطه في محيط اللفظيّة الفلسفيّة).

I. شيوعيّون (1970، دار العودة، بيروت):

قالوا: شيوعيّون! قلتُ: أُجلُّهُم
حُمْراً بعزمهم الشّعوب تُحرَّرُ
قالوا: وهم عملاءُ! قلتُ تأمركَتْ
لُسُنٌ، وأضحَتْ للدولارِ تؤجَّرُ
... قالوا: مبادؤنا نتاجُ صميمنا،
فضحكتُ: هذي كذبةٌ لا تعبرُ
ما كل داعٍ للعروبةِ صادِقٌ
أو كلُّ برَّاقِ النّيوبِ... غضنفرُ
... يا واهنَ القدمينِ دربكَ هَيِّنٌ
أمَّا أنا، دربي أشقُّ وأعسَرُ

(شيوعيون، 1959، ص 7 ـ 8).

■ من سجن الدامون، كتب في تموز، 1958، قصيدة **(14 تموز)** عن الثورة الفرنسية:

أنا علّقتُ هذا الرأس/ كي يذكرُ مَنْ ينسى
أنا علّقته، والثائر يحيا في دمي عرْسا
أنا علّقته اليومَ، فقد علّقني أمسا

(شيوعيّون، ص 46).

■ فهد (يوسف سلمان، القائد الشيوعي العراقي، الذي أعدمه الحكم الملكي سنة 1949): **(14 تموز) العربية**

هـــذا زمـــان! كـــل مـــلـــكٍ رأســـه كـــرة تـــنـــقـــل بـــيـــن أقـــدام «الـــعـــبـــيـــد»

كانت سجاجيدُ الملوك جباهَنا وعيوننا الحمراء حبّات العقود
فإذا جباههم السّمانُ نعالُنا ودماؤهم حنّاءُ في لُبَدِ الأسود
... يا فهد، يا عبقاً يضوعُ على الرّبى وعلى الشوارع والمناجم والنجود...
بغداد أضحتْ غادةً عربيّةً سَفَرَتْ تصبُّ السّحْرَ في سمع الوجود
... يا أيها الغافي وكأسكَ حيّةٌ سنظلُّ نسكبها، ونترع من جديد

(شيوعيون، 79 ـ 82)

II. **أشدُّ على أيديكم**، مجموعتهُ الشعرية الثانية، في ديوانه (1966):

أحبُّ لو استطعت بلحظةٍ/ أنْ أقلبَ الدُّنيا لكم رأساً على عَقَبِ
ولكنْ للأمور... طبيعة/ أقوى من الرغباتِ والغَضَبِ
نفادُ الصبر يأكلكم/ فهل أدّى إلى أرَبِ؟
صموداً أيُّها الناس الذين أحبّهم، صَبْراً على النُّوَبِ
ضعوا بين العيونِ الشّمْس، والفولاذَ في العَصَبِ
سواعدكم تحقّق أجمل الأحلام/ تصنع أعجبَ العجبِ

(ديوان، صص 100 ـ 101)

ألقوا القيودَ على القيودِ/ فالقيدُ أوهى من زنودي
لي من هوى شعبي، ومن حب الكفاح، ومن صمودي
عَزْمٌ تسعّرَ في دمي/ ناراً على الحَطَبِ الشّديدِ!

(م.ن. ص 102 ـ 103)

وبين سجون الاحتلال الكبرى (إسرائيل نفسها) والصغرى (سجن الدامون، سجن الرملة)، هل بقي لتوفيق زيّاد خيارٌ آخر غير المقاومة بجسده وفكره وشعره حتى آخر دمه؟

أُناديكم، أشدُّ على أياديكم/ أبوسُ الأرضَ تحتَ نعالِكم/ وأقولُ: أفديكم
وأهديكم ضِيا عَيْني/ ودفءَ القلبِ أعطيكم
فمأساتي التي أحيا/ نصيبي من مآسيكم.
أُناديكم، أشدُّ على أياديكم/
أنا ما هنتُ في وطني/ ولا صَغّرتُ أكتافي
وقفتُ بوجه ظلاّمي/ يتيماً، عارياً، حافي

حملتُ دمي على كفّي/ وما نكسّتُ أعلامي
وصُنْتُ العشبَ فوق قبورِ أسلافي/ أُناديكم، أشدُّ على أياديكم

(م.ن. صص 122 ـ 124)

■ ناظم حكمت:

يا نسرَ الفرحةِ، يا مارد/ إنّي أتطلعُ في عينيك
فأرى في تركيا الأحزان/ تركيا «الديمقراطية» والعدل المذبوح
شعباً يتلمّظ كالبركان/ فأزغرد منتشياً وأصيح
من أعماقي، من جرحي المفتوح،
وأُغنّي للزورق، للبحر الأسود، للمرجان
«تحيا تركيا ناظمْ/ تسقط تركيّا عدنانْ»

(م.ن. ص 153)

■ أُمَّاه!

كيفَ الحال إنَّ القلبَ يستنبي
وكيف حال الخيمةِ السوداءِ والصحبِ
بالله! هل ذبتم كما ذبنا إلى القُرْبِ؟
أخبارُنا؟ كثيرةٌ تُثقل لي صدري:
أبو صلاح عميَتْ عيناهُ من قَهْرِ
وأُم فخري، ذهبتْ حزناً على فخري
والقريّة السمراءُ قد شابت من الصبْرِ
والعينُ شحَّ الماءُ فيها، فهي لا تجري
وأرضُنا يسلبها الظلاَّمُ للغيرِ... لكننا نصمدُ، كالفولاذِ، للدهر.

(م.ن. صص 168 ـ 169)

■ ضرائب:

ومن أين، من أين تأتي النقود/ وقد أصبحت أمنياتٍ جميلة
وأحلامَ شعبٍ يقاسي العذاب/ ويبلو حديدَ القيود الثقيلة
لوى فكّهُ الجوعُ ليّاً/ ونارُ البطالةِ تكويه كيّاً

. . . وباعَ من الفقرِ بيتاً بناهُ/ بكدٍ وكدحٍ/ وباع السراجَ وباع الفتيله.

(ديوان، صص 178 ـ 179)

■ هنا باقون:

كأنَّنا عشرونَ مستحيل/ في اللِّدِ والرملةِ والجليل

هنا، على صدوركم، باقونَ كالجدار

وفي حلوقكم كقطعة الزجاج، كالصّبار

وفي عيونكم زوبعةٌ من نارْ.

هنا، على صدوركم، باقون كالجدار

ننظِّفُ الصحون في الحانات/ ونملأ الكؤوس للسادات

ونمسح البلاط في المطابخ السوداء

حتى نسلَّ لقمة الصغار/ من بين أنيابكم الزَّرقاء

هنا على صدوركم، باقونَ، كالجدار

نجوع/ نعرى/ نتحدَّى/ ننشدُ الأشعار

ونملأ الشوارع الغضابَ بالمظاهراتْ

ونملأ السجونَ كبرياء

ونصنع الأطفالَ، جيلاً ثائراً، وراءَ جيل. . .

. . . فلتشربوا البحرا!

نحرسُ ظلَّ التين والزيتون/ ونزرعُ الأفكار كالخمير

برودةُ الجليد في أعصابنا/ وفي قلوبنا جهنَّمُ حمرا

إذا عطشنا نعصرُ الصّخْرا

ونأكل الترابَ إن جعنا، ولا نرحلْ

بالدم الزكيّ لا نبخلُ، لا نبخلُ، لا نبخلْ

هنا لنا ماضٍ وحاضرٌ ومُستقبل

. . . يا جذرَنا الحيَّ تشبَّثْ واضربي في القاعِ يا أصول

أفضلُ أن يراجعَ المضطهدُ الحساب

من قبل أنْ ينفتلَ الدولاب.

«لكل فعلٍ، إقراؤا ما جاءَ في الكتاب!»

(م.ن. صص 197 ـ 201، أيلول 1965).

III. ادفنوا أمواتكم وانهضوا (1967: ما قبلها وما بعدها):

أيّ شيءٍ يقتلُ الإصرارَ في شعبٍ مكافح؟
أيّ حربٍ قدرتْ، يوماً، على سرقةِ أوطانِ الشعوب؟
وطني ـ مهما نسوا ـ مرَّ عليه ألفُ فاتحْ
ثم ذابوا مثلما الثلجّ يذوب!

(م.ن. صص 225 ـ 226)

سأحفرُ رقمَ كل قسيمةٍ من أرضنا سُلِبَتْ
وموقع قريتي وحدودَها، وبيوت أهليها التي نُسِفَتْ
وأشجاري التي اقتلعت/ وكلَّ زُهيرةٍ بَرِّيةٍ سُحِقَتْ
وأسماء الذين تفنّنوا في لوك أعصابي واتعاسي
وأسماء السجون ونوع كل **كلبشةٍ** شدّتْ على كفي
ودوسيهات حرّاسي، وكل شتيمةٍ صبَّتْ على رأسي...

(م.ن. صص 289 ـ 290)

IV. أغنياتُ الثّورةِ والغَضَب: الصوت والرائحة والشكل (م.ن. صص 408 ـ 409):

يا جذر جذري! إنَّني سأعودُ حتماً فانتظرني. انتظرني في شقوق الصخر، والأشواك، في نواة الزيتون، في لون الفراش، وفي الصدى والظلّ، في طين الشتاء وفي غبار الصيف، في خطو الغزال وفي قوادم كل طائر... شوق العواصف في خطاي وفي شراييني... نداءُ الأرض قاهرٌ، أنا راجع فاحفظن لي صوتي ورائحتي وشكلي، يا أزاهر.

V. تهليلة الموت والشهادة (قصيدة مقطوعة الرأس عن شعب بسبعة أرواح):

يا حاديَ العِيْسِ سلّمْني ولو دمعة — جَفَّتْ دموعي على إخوانيَ السبعه
ودّعتهم يوم نكبتنا، فلم أرهم — حتى نعيهم في ليلةِ الجُمعه
... يا حاديَ العيس سلّمْ لي على القدس — وقُلْ لها: لو نسيتكِ قطعتُ رأسي!

(ديوان، صص 503 ـ 506)

■ يا عوض النابلسي، في هذه اللحظة أنتَ تموتُ خلف المتراسِ

إنِّي حتى أبصر روحكَ كيفَ تسيلُ/ مع آخر مقطع/ من تلك الأغنية المكتوبة بالفحم على جدران السجن بعكا/ في ليلة إعدام:

«ظـنّـيـت إلـنـا مـلـوك   تـمـشـي وراهـا رجـال
تـخـسـى الـمـلـوك   إنْ كـانـوا هـيـك أنـذال
إحنا اللي نحمي الوطن   ونـضـمّـد جـراحـوا...»

(م.ن. صص 530 ـ 532)

■ هل يعرف بعضُ الزعماء: أنَّ على القائد ان يحمل رأساً في أعلى كتفيه لا بطيخةَ فوضى؟ (أيلول 1970)، (م.ن. ص 557).

❀ ❀ ❀

يقف ديوانُه عند السبعينات، ويقفُ هو عند التسعينات، وتبقى بيننا وبينه عشرون عاماً من الشعر والسياسة والجماهير، التي أحبّ، بكل ألوانها وألسنتها وأراضيها. توفيق زيّاد أوضح شعراء الالتزام السياسي العربي في عصرنا. فمتى سينهض النقد العلمي إلى موضوعات شعره وقضاياه؟

ميّ زيادة (1886 ـ 1941):
تحوّلاتُ الأدب اليوميّ

إلهة الخصب والأمومة:

■ هي **ماري الياس زيادة**، من كسروان (لبنان)، المولودة في الناصرة (فلسطين) سنة 1886، حيث درست ابتدائياً، ثم تابعت في مدرسة عينطورة الكسروانية، وارتحلت إلى مصر مع ذويها. والدُها لبناني/ والدتها فلسطينية. سنة 1908، استقر والدُها في القاهرة حيث عمل محرّراً في مجلة «**المحروسة**». بدأت الآنسة ماري/ ميّ شاعرةً بالفرنسية؛ وعلى غرار «بودلير» في «أزهار الشر»، وَسَمَتْ مجموعتها بعنوان «أزهار الحلم»، وباسم مستعار (إيزيس كوبيا)[1]. انفتحت على أجواء النهضة الثقافية والسياسية في القاهرة، فتأثّرت **بأحمد لطفي السيّد***، وأخذت تكتبُ بالعربيّة. أنشأت صالون الأدب، وراسلت جبران* سنة 1912 (حبّ بالمراسلة فقط)؛ زارت ايطاليا وفرنسا، وانطفأت سنة 1941 في القاهرة، عن 18 مؤلّفاً. أمّا الدراسات والمقالات والكتب التي تناولتها فقد فاقت المئة وسبعين عنواناً (را: جوزيف زيدان، **مصادر الأدب النسائي**، المؤسسة العربية، بيروت 1999، ص 307).

■ قامت السّيِّدة سلمى الحفّار الكزبري بجمع أعمالها وتحقيقها، ونشرها في مجلدين بعنوان: **ميّ زيادة: المؤلفات الكاملة** (نوفل، بيروت، 1982): «وما **ميّ زيادة** سوى علمٍ من أعلام أدبنا الجديد، ورائدة من روّاد النهضة العربية

(1) Isis - Copia.

الحديثة، أسمعتْ صوتها المُطالب بالعلم والتقدّم والتحرّر، يوم كانت المرأة تعيش في بلادنا وراء الأسوار، وتسير متحجّبةً، لا تجرؤ على مطالبة بحق، أو توقيع مقالة أو قصيدة من انتاجها. لقد سبق ميّ روّاد عظماء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر [. . .] لقد تشبعت روحها وأفكارُها في القاهرة برسالة روّاد النهضة فأحسّت بأنَّها مدعوة للعمل، وهذا ما حدا بها إلى تغيير اسمها الأصلي (ماري زيادة) وانتحال اسم (ميّ) العربي الجميل، المكوَّن من طرفَيْ اسمها الأول سنة 1912، عندما كانت في السادسة والعشرين من العمر» (**المؤلفات الكاملة**، ج 1، صص 9 ـ 11).

■ تنطوي مؤلفاتها الكاملة على: باحثة البادية، وردة اليازجي، عائشة تيمور، بين الجزر والمدّ، المساواة، غاية الحياة، الحبّ في العذاب؛ كلمات وإشارات (جزءان) ظلمات وأشعة، الصحائف، سوانح فتاة، ابتسامات ودموع، رجوع الموجة (فضلاً عن رسائلها)، وهي في كل حال ضحيّة الحب الجبرانيّ أو الخيال الذي استحكم بها فأخرجها من واقعها الاجتماعي إلى فرادة وحدتها.

□ المرأة:

«هي عينٌ ترى ما هو كائنٌ فتذكر ما يجب أن يكون. على أنَّ هذه العين لا تنسى لحظةً أنَّها عين امرأة. فما تكاد تلمح خيال اللوعة حتى يحترق القلبُ منها لهفاً وتذوب ذرّاته وجعاً. واذا طرقتْ موضوعاً تهتزّ له طبيعتها النسائية من أقصاها إلى أقصاها، سمعت منها هذه اللهجة الخلاَّبة.

«إنَّه لاسم فظيع (تعدّد الزوجات أو الضرائر) تكاد أناملي تقف بالقلم عند كتابته. فهو عدو النساء الألدّ وشيطانهنّ الفرد. كم قد كسر قلباً وشوّش لباً وهدم أسراً وجلبَ شرّاً. وكم من بريء ذهب ضحيّته، وسجين كان أصل بليّته؛ وأقول لولاه لما تنافروا ولا تناثروا ففرقهم أيدي سبا [. . .]. إنَّه لاسم فظيع ممتلىء وحشية وأنانيّة. كم أحرج رجلاً وعلّمه الكذب [. . .]. فإذا ما لهوت أيُّها الرجل بعرسكَ الجديد فتذكّر وراءك بائسةً تصعّد الزفرات، يتساقط من مآقيها أمثال لؤلؤ عروسك، ولكنَّه صهرته نارُ الحزن فظهرَ سائلاً». (**المؤلفات الكاملة**، ج 1، صص 48 ـ 49).

□ قاسم أمين:

«كم يخطىء مَن لم يعرف من قاسم أمين سوى أنَّه ينادي برفع الحجاب،

وهو الأمر الذي اشتهر به؛ وأنَّه يريد للمرأة الحرية المطلقة بلا قيد ولا شرط، وهو ما يقوله الذين لم يقرأوا كتبَه؛ إنَّه من أكثر من أعرف محافظة على أنثوية المرأة، ومنزلتها في العائلة والأُمَّة ـ وإن أنصفها في غير هذا الدَّور». (م.ن. ص 132).

«يا لبلاغته ساعةَ يصفُ المرأة المثلى! إنَّه يتوق إلى أن يلقى فيها زوجةً وأُماً وأختاً وصديقةً وحبيبةً والهةً مهذَّبة جميعاً. وهو جائع عطِش إلى كل ما تكنّه ذاتها من رحمةٍ وحنو وحزم وحبّ شامل. كم كان أميناً لخيالها في ذهنه ساعةَ قال: إنَّه كلما حاول أنْ يتصوّر السعادة رآها امرأةً «حائزة لجمال المرأة وعقل الرجل» (م.ن. ص 138).

□ وردة اليازجي:

«فهي تنتقد المرأة الشرقية لتفرنجها، حتى صارت تخجل باستعمال لغتها والسير على عادات وسطها، وتهزأ بقومها، لتفاخر بأنَّها أجنبية. ظناً منها أنَّ كل الارتقاء في اقتباس قشور المدنية وظواهرها في الأزياء والأساليب، وتلك الفوضى في السلوك التي نسمّيها خطأً بالحرية. في حين ـ تقولُ السيّدة وردة ـ كان على المرأة الشرقية أن تنظرَ إلى أختها الغربية من الوجه الآخر، فترى اهتمامها بالأمور الجديّة، وبراعتها في العلوم والفنون وسائر دوائر النشاط الإنساني، وكيف أنَّ المرأة الغربيّة، رغم تأنّقها، تقوم بواجباتها نحو الأُسرة والمجتمع واللغة والوطن، وتستحثُّ اليازجيّةُ بنات الشرق للرجوع عن ضلالهنّ وإكبار اللغة العربية، وإنْ هنَّ تعلَّمنَ اللغاتِ الأخرى وأحببنها، وذلك تشبثاً بعاطفة الوطنية ورغبة في النفع القومي». (**المؤلفات**، I، ص 227).

□ نهضة الشرق العربي:

«لكلمة نهضة التي نستعملها بمعنى (Renaissance) معنيان إثنان:

■ أحدهما تجدُّد الأُمَّة في مجموع أحوالها بعامل أو عوامل استفزّتها وتغلّبتْ على العوامل الأخرى: كالنهضة الأدبية في أوروبا في القرن الخامس عشر، والنهضة العلميّة والآلية في أوروبا وأميركا في القرن المنصرم، وفي هذا القرن العشرين.

■ أمَّا المعنى الآخر فهو الانتباه لوجوب **إحداث التغيّر** والشعور بابتداء وقوع ذاك التغيّر. فالتجدُّد هنا هو التيقظ والرغبة في الأخذ بما أخذ به آخرون، فوسع عندهم مجال الحياة فاستفادوا به، وخسروا، وتنعّموا وتوجّعوا [...].

وهذا المعنى من النهضة يتطابق والحالة في مصر وسورية، بما يتضمّنه من قلق واضطراب، واندفاع ورعونة صبيانية وإخلاص وارتباك، ونشاط وخطأ وإصابة. ويمثل هذا تبدأ، دواماً، النهضاتُ الحقيقية بهذا الاسم. إذْ لا طفرة في الحياة، ولا بد لكل نضوج أنْ يستكمل وقتَهُ ونظامه». (**المؤلفات**، I، صص 523 ـ 524).

☐ المساواة: «الاشتراكية الثورية»

«خرجت الاشتراكية الثورية من دماغ ماركس كتاباً بين سطوره بِقَعُ الدماء ولهب الحرائق ونار المقذوفات ـ كما خرجت بالاس أثينا، آلهة الحرب والحكمة، غادةً مدجّجة بالسلاح، من دماغ أبيها جوبيتر إله الآلهة. ذلك الكتاب المدعو **رأس المال** (Das Kapital) هو إنجيل الاشتراكية الحديثة، ولم يبدعه مؤلّفه إبداعاً، بل استخرج أهمّ عناصره من الفلسفة الألمانية ومن الاشتراكية الفرنساوية. يضاف إليها تأثير الجمعية الشيوعية البركسليّة السرية، التي كان ماركس ورفيقه **أنجلس** ينتمي إليها، بعد إبعاده من باريس، وإلى الجمعية الديمقراطية الدولية العامة [. . .].

«ماذا يبغي ماركس وأصدقاؤه، **إنجلز** ولاسال وويتلنج وغيرهم، المنادون بالجمهورية الاشتراكية، الموجدون حرباً بين الطبقات، حرباً ما فتئت تذكّيها بلاغتهم النّارية، والتي ستفضي حتماً إلى زلازل اجتماعية فظيعة؟ ما هي غايتهم من إلغاء فروق الوطنيّات، ومحو حدود البلدان، وتكوين إتحاد العمّال في جميع الأقطار؟» (**المؤلفات**، I، ص 591). وتوضح ميّ زيادة (م.ن. ص 597):

■ «يا للمطامع والآمال المشابهة في قلب الإنسان!

عند كل انقلاب وكل تحوُّل، يأتينا النظريّون بالإصلاحات المنمّقة والدساتير المزركشة، مستشهدين بالعلم والفلسفة والتاريخ، وضامنين لنا، بتنفيذ قوانينهم، عَصْراً ذهبيّاً يدرُّ على العبادِ لبناً وعسلاً. ولكنّ هذا التاريخ وهذه الفلسفة وهذا العلم الذي يستهوون باسمه ألبابنا ويلطّفون آلامنا، هو الذي ينقضُ وعودَهم، ويُنكرها. إن في «المادية التاريخية» التي يستند إليها ماركس وأصحابه، أكبرَ مكذّبٍ لأماني الاشتراكية. . .».

■ «الغد للاشتراكية، ولكن الفردية ستظلّ منتصبة إلى جانبها على الدوام. الغدُ للاشتراكية، ولكن ما بعد الغد لنظام آخر، سوف ينبثق من قلب الاشتراكية التي هي مذهب إنسانيّ، فهي بذلك خاضعة لطبيعة الإنسان، تملأها الحسنات

والسيئات، ويستحيل فيها الكمال - إلاَّ إذا بقي لها ذلك الكمال مثلاً أعلى، تتبعه، ويظلُّ هارباً أمامها إلى منتهى الدّهور». (**المؤلفات**، I، ص 599).

□ . . . الجائعة:

«أمّة بأكملها تموت جوعاً هي الأمَّة التي خرجنا منها وما زلنا نُدعى باسمها. أمّة بأكملها تحتاج إلى القوت، وقد تعذّر عليها العمل لأنَّها حُرِمَتْ وسائله، فهل ننتظر منعاها جامدين، أم نسعى جهدَنا إلى الإغاثة التي تفرضها علينا، لا أريد أن أقول الوطنيّةُ فحسب، بل تفرضها علينا الوطنيّة الكبرى التي ترفع المرء فوق نفسه، والأقوام فوق أنانيتها، لتربطها برابطة الإنسانية النبيلة». (**المؤلفات**، II، ص 53).

□ الأدب: الشخص والذات

«الأدب إذن من أهم المقوّمات للشخصيّة. وربما كان الأصح أنْ أقول إنّه حَجَرُ الزاوية في تكوين الذاتية الفردية والذاتية القومية بالتّبع. والفرق بين الشخصيّة والذاتية فيما أظنّ، أنَّ **الشخصيّة تتكوّنُ مما يحيط بنا ويتقلّب علينا من شؤون وأحوال**، في حين أنَّ **الذاتيّة هي ما نظلُّ عليه دائماً في صميمنا، في جميع الشؤون وفي جميع الأحوال**». (**المؤلفات**، II، ص 255).

□ مصر:

«لقد أثبتت مصر وجودَها مرَّة في المسافة والزمن، فكانت مهد الحضارة. وها هي ذي الآن حيال تطوّر عظيم يشمل جميع النواحي. إنَّ مصر الحديثة فتيّة بعمر نهضتها، فتيّة بآمالها، فتيّة برجالها وبنسائها، فتية بجهودها، فتيّة بشبّانها، فتيّة بمليكها! ولقد أضافت إلى خميرة مجدها القديم خميرة حديثة مقدّسة. كوّنتها دماء الشهداء، ففي مصر من الحيوية المتجمعة ما يكفي لتثبت وجودَها مرَّة أخرى بحضارة جديدة وازدهار جديد». (**المؤلفات**، II، ص 280).

□ ميّ وروبرت (الطفل):

قلتُ: «عما قريب تَعْرِف ما هي الميثولوجية، وما هي النصرانية، وما هو الإسلام. عمَّا قريب تفهم ما هو التعصّب الديني والجنسي والعلمي والعائلي والفردي. عمَّا قريب تعلمُ أنَّ الأنسجة التي تُخاط منها أثواب العرس تُصْنَعُ منها أكفانُ الشهداء. عمَّا قريب ترى الأقوام يفتكون بالأقوام لأنَّهم محتشدون حول

قطعة نسيج صُبِغَتْ بلونٍ غير لون نسيجهم. عمَّا قريب ترى كل هذا، يا روبرت، وتشترك فيه لأنَّك عسكري مثل بابا». انفصلت عن روبرت بلا قبلة ولا تحيّة، أنا لم أُقبّله لأني وقفتُ متهيّبة أمام رجل الغد منه. وهو لم يقبّلني لأني لم أعطه كعكاً ولا حلواء». (**المؤلفات**، II، ص 291).

□ السانحة الأولى: الكتابة

«نحن الفتياتُ، أسيراتُ الأزياء، وعبدات التبرّج، ولُعَبُ الأهواء - أنكتبُ نحن فتيات اليوم؟

«نعم، صرنا نكتب ليس بمعنى تسويد الصحائف فحسبُ، بل بمعنى الانتباه للشعور قبل التحبير. لقد خبرنا الاختلاء بذواتنا فأقبلنا على تفهّم معاني الحياة نتفرّسُ في المشاهد بأبصار جديدة. ونصغي إلى الأصوات بمسامع منتبهة، ونتوق إلى الحرية والاستقلال بقلوبٍ طروبة، ونعبّرُ عن النزعات بأقلام يشفع الإخلاصُ في تردّدها [...] والجمهور يرقبنا بنظرة خاصة، تائقاً إلى تصفّح **نفْسِ المرأة** في ما تصفُ به ذاتها، وليس في ما يرويه عنه الكاتبون». (**المؤلفات**، II، ص 513).
فهل كتبت نفسها، ميّ زيادة، أم كتبت سواها، وكتبت نفسها؟

جرجي زيدان (1861 ـ 1914)
الكدح والأدب والتأريخ

المفكّر الكادح

■ في بيروت، وُلِدَ جرجي زيدان سنة 1861، وفيها تلقّى دروسه؛ ثم هاجر منها إلى مصر للعمل كادحاً (16 ساعة عمل يومياً)، حيث استقر في القاهرة سنة 1883. قرأ العربية قراءاتٍ مطوّلة ومعمّقة، وملك ناصية اللغة الانكليزية؛ رافق الحملة الانكليزية على السودان مترجماً في «**قلم المخابرات**»، وعمل في جريدة «الزمان»، بعد عزوفه عن دراسة الطبّ. سافر إلى سورية حيث عمل مدرّساً للسريانية والعبريّة، كما سافر إلى انكلترا وعاد منها إلى مصر حيث دخل بأدوات العلم والمعرفة واللغات في عالم الصحافة والتعريب والتأليف.

عمل في مجلة «**المقتطف**»، ثم أنشأ مجلة «**الهلال**» سنة 1891؛ وضع سلسلة «**مشاهير الشرق**»، فتحوّل من الاهتمام بالأدب إلى التأريخ. وبعد تجارب ومثاقفات واكتساب لغات ـ العربية، الانكليزية، الفرنسية، الألمانية، اللاتينية، وشيء من الايطالية والاسبانية ـ وانفتاح على عالم الاستشراق (وترجمة **روايات تاريخ الإسلام** إلى اللغات الغربية)، تعرّف في القاهرة إلى: ت. **نولدوكه**، ي. **فلهاوزن**، **مارجوليوث**، أغناس جولد تسيهر، أمدروز، إدوارد سنماو، وليام رايت، وونكان بلاك ماكدونالد. ولجرجي زيدان، أفرد كارل **بروكلمان** فصلاً طويلاً في كتابه الشهير: «تاريخ الآداب العربية». توفي في القاهرة، في تموز (يوليو) 1914.

I ـ روايات تاريخ الإسلام:

■ في مرحلة أولى كتب جرجي زيدان للعرب روايات تاريخهم، تمهيداً لكتابة التاريخ العربي بالمعنى العلمي الدقيق. واعتبر المستشرقون هذه الروايات من عيون الأدب العربي الحديث، فنقلوا بعضها إلى لغاتهم ـ فيما كتب أمين معلوف* بعض الروايات بالفرنسية، وجرى تعريبها لاحقاً، هنا ثبت بأهمّ رواياته:

1891 : المملوك الشارد
1892 : أسير المهدي
1892 : استبداد المماليك
1893 : جهاد المحبّين
1896 : فتاة غسّان (جزءان)
1896 : أرمانوسة المصرية.
1898 : عذراء قريش
1898 : 17 رمضان
1901 : غادة كربلاء
1902 : الحجّاج بن يوسف الثقفي
1903 : فتح الأندلس/ طارق بن زياد
1904 : شارل وعبد الرحمن
1905 : أبو مسلم الخراساني
1906 : العباسة أخت الرشيد
1907 : الأمين والمأمون
1907 : محمد علي
1908 : عروس فرغانة
1909 : أحمد بن طولون
1910 : عبد الرحمن الناصر
1911 : الانقلاب العثماني

1912 : فتاة القيروان

1913 : صلاح الدين الأيوبي ومكائد الحشّاشين

1914 : شجرة الدّر (را: مكتبة الحياة، بيروت).

حوالى 23 رواية أدبية تاريخية (إسلامية) مهَّد بها مع دراسات ومقالات لمشروع التأريخ الأدبي والحضاري، غير المسبوق في عصر النهضة العربية الأولى. ومع ذلك لم يحظ جرجي زيدان، عربياً، بما يستحق من أبحاث ودراسات وتقويم.

II ـ دراسات جرجي زيدان اللغوية والأدبية التاريخية:

1. **الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية**، وضعه سنة 1886؛ حققه د. مراد كامل، وصدر في طبعة جديدة عن دار الحداثة (بيروت، 1982).

2. **تاريخ مصر الحديث**، جزءان، 1889.

3. **تاريخ الماسونية العام**، 1889.

4. التاريخ العام منذ الخليقة إلى الآن، 1890.

5. ردّ رنّان على نبش الهذيان، 1891.

6. تاريخ انكلترا إلى الدولة اليروكية، 1899.

7. علم الفراسة الحديث، 1901.

8. تراجم مشاهير الشرق في القرن 19، جزءان، 1902.

9. **تاريخ اللغة العربية**، خاضع لناموس الارتقاء باعتبار أنّها كائن حيّ نام، دراسة وضعها ج. زيدان سنة 1904، وقدّم لها الدكتور عصام نور الدين، طبعة جديدة (دار الحداثة، بيروت، 1980).

10. **العرب قبل الاسلام، 1908.**

11. **تاريخ آداب اللغة العربية** (4 أجزاء)، وضعه ما بين 1911 و1914: هو تاريخ ما تحويه من ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم (دار مكتبة الحياة)، وفيه يعلن الكاتب: «آن لنا ان نخلّص أقلامنا من قيود الجاهلية ونخرجها من سجن البداوة».

12. عجائب الخلق، 1912.

13. مختارات ج. زيدان (3 أجزاء)، 1920.
14. أنساب العرب القدماء، 1921 (سنة النشر).

III ـ تاريخ التمدُّن الإسلامي:

يقع في خمسة أجزاء، وضعه جرجي زيدان، بإبداع فكري ومنهجية علمية صارمة، بهوامش ومراجع، ابتداء من العام 1902. بعد صدور الجزء الأول من تاريخ التمدن، دعته الجامعة المصرية في القاهرة إلى تقديم محاضرات في موضوع التمدّن الإسلامي. طبع الكتاب في بيروت (ب.ت)، وحقّقه د. حسين مؤنس، وفيه يقول (تاريخ التمدن، ج 1، ص 11): **«كان هذا الكتاب فريداً في بابه يوم صدر لأول مرَّة، ولا يزال فريداً في بابه إلى اليوم»**. والكتاب في أجزائه الخمسة يتناول موضوعات التمدن العربي الإسلامي في مختلف المجالات؛ فهو يحدّد موضوع الجزء الثاني (ثروة الدولة: أسبابها واضمحلالها) فكأنَّه يقرأ في أعمال آدم سميث او ريكاردو؛ وفي الجزء الثالث يتناول علوم العرب؛ ويخصص الجزء الرابع لسياسة الدولة؛ فيما الجزء الخامس مخصص لنظام الاجتماع. في مقدمة الجزء الرابع يصفه الدكتور حسين مؤنس بقوله: **«المرحوم جرجي زيدان جمع فأوعى وبحث ونقّب وانتهى إلى آراء غاية في القيمة والعمق»**.

☐ نماذج من أفكاره:

في مقدمة الطبعة الأولى، لجرجي زيدان (م.ن. ص 12) يحدّد الكاتب هدفه:

«وتاريخ الأُمّة الحقيقي انما هو تاريخ تمدّنها وحضارتها، لا تاريخ حروبها وفتوحها، وخصوصاً على ما تعوده مؤرخو العرب في تاريخ الإسلام. فإنَّهم يسردون الوقائع على علاّتها. وقلّما يشيرون إلى الأسباب التي تربط تلك الوقائع بعضها ببعض، بحيث يرتاح العقل إلى تعليلها، والنظر فيها وترسخ في ذهنه حقيقة تلك الأُمَّة...». مصادر زيدان**هي مؤلفات البلاذري**، المسعودي، ابن الأثير، ابن خلكان، أبي الفدا، ابن خلدون، ابن طباطبا، السيوطي، المقري، ابن خرداذبة، الاصطخري، ياقوت الحموي، الأغاني لأبي فرج، العقد الفريد لابن عبد ربه، الكشكول، المستطرف، سراج الملوك للطرطوشي، تفسير الرازي، الزمخشري، صحيح البخاري، الخ. وكتاب الخراج لأبي يوسف... الخ. حوالى **200**

كتاب. وكتب الافرنج في الإسلام، **غوستاف لوبون**، الخ.

المسلمون واليهود: «ولما جاء المسلمون لفتح الشام كانت البغضاء قد بلغت أقصاها حتى هان على اليهود ان يخسروا أموالهم - مع رغبتهم في الأموال - في سبيل الانتقام من الروم. وفي الواقع انهم كثيراً ما كانوا عوناً للعرب عليهم وكانوا يدلونهم على عورات المدن ويدخلونهم إليها، كذلك فعلوا بقيسارية، بعد ان حاصرها المسلمون سبع سنين ولم يقووا عليها لقوة جندها ومناعة حصونها، فكان يحرس أسوارها كل ليلة **مئة ألف جندي(؟)**. **وكان قائد المسلمين يومئذ معاوية بن أبي سفيان، فجاء يهودي من أهلها اسمه يوسف** (البلاذري) دلّهم على طريق في سرب، فيه الماء إلى حقو الرجل. «على شرط أن يؤمّنوه وأهله، فدخل المسلمون المدينة وفتحوها». وقس على ذلك مدناً أخرى سلمها اليهود نكاية في الروم وحكّامهم، وخصوصاً في الأندلس للأسباب التي قدّمناها». (م.ن. ص 80).

■ سلطنة بني أُميّة: «وتمتاز الخلافة في عهد بني أُميّة **بأنها سلطنة دنيوية** يحكمها خليفتها بالدهاء والسياسة، ويستدني الناس بالإرهاب، ويؤيد سلطانه ببذل الأموال...» (م.ن. ص 88).

■ مبايعة الخلفاء: «فطريقة الخلفاء الراشدين في انتخاب الخلفاء من أفضل ما بلغ إليه جهد المتمدنين حتى الآن، وهي جامعة بين الجمهورية والملكية والشورى:

- اما **الجمهورية** فلأن الخليفة كان يُنتخب من جمهور القرشيين بلا حصر ولا تعيين،

- وهي **شورية** لأنَّ الانتخاب يكون بالشورى؛

- وهي **مطلقة** لأنَّ الخليفة إذا قبض على أزمّة الملك كان مُطلق التصرّف...» (م.ن. ص 130).

■ (خلافة ضد العرب): «فلما تولاّها بنو العبّاس **أهملوا أمرَ العرب**، وبذلوا عنايتهم في اصطناع الأعاجم من الفرس والترك وغيرهما... حتى اذا بويع **المعتصم بالله** سنة 218 هـ. بعث إلى عمّاله في الأمصار **أن يُسقطوا مَنْ في دواوينهم من العرب ويقطعوا العطاءَ عنهم**. فشقّ ذلك على العرب وثاروا - ولكنّهم لم ينالوا وطراً. فانقضت دولةُ العرب من ذلك الحين، وصار جند الدولة العجم

والموالي. . . قال دعبل الخزاعي:

الحمد لله لا صبر ولا جلدُ ولا عزاءٌ إذا أهلُ البلا رقدوا
خليفة مات لم يحزنْ له أحدٌ وآخرُ قام لم يفرخْ لهُ أحدُ»

(م.ن. ص 184).

علي زَيعُور (1934 ـ عربصاليم): تناوب النفساني والروحاني والعقلاني

■في 18/ 11/ 1937 وُلِدَ علي زيعور في بلدة عَرَبْصاليم الواقعة على بعد 20 كلم شرق صيدا، أي مطلع 1938؛ ولكن عمرَه الرسمي صُحِّح، إلى العام 1934 لدخول الوظيفة والتقدّم إلى الشهادة، بهذه النبذة يواجهنا الدكتور علي زيعور، الذي التقيناه في السبعينات في منزل **كمال جنبلاط*** (بيروت) وهو يهديه كتابه عن «البوذية» الذي وضعه مع محمد علي الزعبي، ولم يعاود ذكره في ثبت أعماله. في بيروت، بدأ دراسته، تلميذاً مقاصدياً، وتابع في دار المعلّمين حيث تخرّج معلّماً، وبين جامعة القديس يوسف (اليسوعية ـ بيروت) وجامعة ليون (فرنسا)، تهذّب علي زيعور في عدة تهذيبات، ونال فيها إجازات في الفلسفة وعلم النفس والاقتصاد السياسي، ثم الدكتوراه. وبين اليسوعية والجامعة اللبنانية، عمل استاذاً للنفسانيّات حتى تقاعد عام 1998، وكان يحرثُ فكرياً في أرض جديدة، بعضها مقالات ودراسات علمية، ومعظمها كتب ومصادر ومرجعيَّات، ظنَّها صاحبها موسوعة في تناوب النفساني والروحاني والعقلاني، فابتكر لها ما يناسبها من ألفاظ المعاني: (موسَّعة) بدلاً من موسوعة، و(معنيّة) بدلاً من معنى او معناة الخ. هذا هو النمط الشكلي لإبداعيّات، أو تبادعيّات الأستاذ الدكتور علي زيعور، وفيه مذاهب، كما في كل شيء: مذهبٌ يراه بتجريد، لا بتجرّد، حافراً في أرض الألفاظ، باحثاً عن شكلية او شكلانية للغة قديمة، فيشبّهه بـ «حفَّار القبور» الجبراني، الذي لا يخرج بغير رميم الرُّفاة، فيما هو يدّعي حياة وإحياءً. ومذهبٌ يراه جامعاً لعلم الأحوال أو النفوس بين شرق وغرب، تواتراً في تجربته كدارس ومدرّس،

وناشىء ومنشىء، فأبدع لنفسه لغة يتواصل بها مع اكتشافاته «داخل الذات العربية»، وإن لم تكن، بل لم تصبح بعدُ لغة موصِلة للآخرين، خارج الدرس. ونحن نراه في كل حال بين جيل عربي مبدع في حقل النفسانيّات، مؤسِّس لعلوم نفسية وأخلاقية وإنسانية عربية، ودليلنا أعماله. فهو، إلى جانب الدكتور فخري الدباغ* (العراق) والدكتور مصطفى صفوان (مصر)، ويزمالة لاحقة مع الدكتورين المبدعين، الأستاذين الجامعيين، مصطفى حجازي (الجانحون، المراهقون، الخ.) وعدنان حب الله (جرثومة العنف)، من العرب المبدعين، الفاردين في هذا المضمار المتواري أمام الشعر والقصة والرواية، في بناء ثقافتنا العربية المعاصرة. فمنبوذا إلى **عُمَر فرّوخ**، مروراً بكل قمم الثقافة العربية، استنقض علي زيعور مأثورات تراثنا النفسي وأضاف إليها، واستضاف فيها الكثير من مآدب الفكر الإبداعي العالمي.

أعماله موزعة بين عدة دور نشر، وأحياناً بعناوين متقلّبة او معدلة: فمن دار الأندلس إلى دار الطليعة ودار عز الدين، إلى المركز الثقافي العربي، ومن المجلات العامة والمتخصصة إلى الصحف، يأخذنا الدكتور علي زيعور في رحلات ممتعة على أفراس خياله وعلمه. فكيف نتعاملُ مع تصنيف أعماله؟ هل نسايره في تصنيفها، كما فعل، فأهملَ، وقدّم منها وأخّر؟ أم نسير في مسارٍ آخر، كما هو دأبنا في هذا المشرع الفريد لثقافات العرب في القرن العشرين؟

I ـ باحث بالفرنسية:

بالعربية، تصدر شهرة علي زيعور، عن أعماله النفسية؛ وتخفى عن المختصّين أعماله بالفرنسية، التي نشرها ما بين 1981 و1989 ـ ونشير هنا إليها (معرّبة):

■ النظرية التربوية وعلم نفس الطفل عند ابن سينا (كلية التربية/ الجامعة اللبنانية، 1981).

■ أشكال الفكر الاجتماعي ـ السياسي العربي ـ الإسلامي (الجامعة اللبنانية، 1987).

■ أُسس الفكر الاجتماعي ـ السياسي/ العربي ـ الإسلامي (الجامعة اليسوعية، 1984).

■ نشاطات وأعمال ابن سينا الاجتماعية ـ السياسية (تقديم «القانون في الطب» لابن سينا، مؤسسة عز الدين، 1987).

■ الاقتصاد في الفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي (الجامعة اللبنانية، 1989).

II ـ فلسفة وإسلاميّات (موضوعة ومعرَّبة):

1979: **التفسير الصوفي للقرءآن عند الصادق** (الصادقية في التصوّف وأحوال النفس والتشيّع السني)، بيروت/ دار الأندلس.

1980: **مُشجَّر مدارس علم الكلام في الإسلام** (مع فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة.

1982: **الفلسفة الوسيطية** (معرَّب)، دار الأندلس (بيروت، ط 3).

1983: **الفلسفاتُ الهندية ـ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية** (دار الأندلس، ط 2).

■ أغوسطينوس، مقدمات في العقيدة المسيحية وفي الفلسفة الوسيطية، بيروت (دار إقرأ).

1985: **صراع التيّارات المشدّدة وعُمَر فرّوخ**، (دار الأندلس).

III ـ علم النفس والصحة العقلية:

1986: **تاريخ علم النفس** (معرَّب)، بيروت، دار الأندلس (ط 6)؛ (علم النفس في ميادينه وطرائقه، عز الدين، بيروت، 1993).

■ حقول علم النفس (مع د. مريم سليم)، بيروت (دار الطليعة).

■ مناهج علم النفس (معرَّب)، طبعات تصويرية.

■ أحاديث نفسانية اجتماعية، ومبسَّطات في التحليل النفسي والصحة العقلية، بيروت (دار الطليعة).

1987: **مذاهب علم النفس**، ط 6، بيروت، دار الأندلس. (مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1993).

IV ـ موسوعة التحليل النفسي ـ الإناسي للذات العربية:

■ تقع في 13 جزءاً، لم يصدر منها الجزء الرابع (الألوهية والإنسان في الذات العربية):

1. **التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية**، ط 4، دار الطليعة (87).

2. **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية**، ط 1 (دار الطليعة 1978) ط 2 (دار الأندلس، 1983).

3. **الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية**، ط 1 (دار الطليعة، 1978)؛ ط 2 (دار الأندلس، 1983).

4.

5. **العقلية الصوفية ونفسانية التصوّف**، نحو الإتزانيّة إزاء الباطنية والأوليائيّة في الذات العربية، دار الطليعة، 1979.

6. **قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ـ المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي**؛ دار الطليعة، (1982).

7. **صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقَدَر ـ المَهَاد الأناسي والتحتيّات العلائقية في الذات العربية**؛ دار الأندلس (1983).

8. **في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمّة العالمية للفلسفة ـ مباحث في المجتمع وأمام الله، والقَدَر**؛ دار الأندلس، (1983).

9. **التربية وعلم نفس الولدفي الذات العربية**، دار الأندلس (1985).

10. **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية في الذات العربية**؛ دار الأندلس (1988).

11. .الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده (ومدرسة الاجتهاد الحضاري)، دار الطليعة (1988).

12. **اللاوعي الثقافي** ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات (نحو إعادة التعرضية للسيمائي واللاامتمايز والظلّي في المجتمع والفكر)، دار الطليعة (1991).

13. **انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية** (في الصحة العقلية والبحث عن التكيّف الخلاّق)، المركز الثقافي العربي (بيروت ـ الدار البيضاء، 1992).

❀ ❀ ❀

V ـ التربية والنفسانيّات/ الأخلاق والسياسة:

سلسلة (الأعلام والنصوص المجمعة) أصدرتها دار عز الدين (بيروت ـ 1993) في عشرة عناوين مفصَّلة (نختصرها هنا بمداخلها):

1) **الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق.**

2) **الدراسة بالعينة للعقل العملي (نصوص طاش كبري زاده).**

3) **كتابا جعفر الصادق:** حقائق التفسير القرآني، ومصباح الشريعة.

4) التربية والآدابية والتواصل (كتاب **السمعاني:** أدب الإملاء والاستملاء).

5) **الأفغاني وعبده في:** إشكاليّات التربية والقيم واللاوعي السياسي.

6) **علوم التربية والنفس والإفادة في** تدبير المتعلِّم وسياسة التعلّم **(الغزيّ والعلموي).**

7) **التربويّات وعلم النفس التربوي والتواصلي في** قطاع الفقهيّات (ابن جماعة).

8) **تدبير الولد وسياسة المنزل والنفس عند الفلاسفة** (من الكندي حتى الشيرازي) (مع مقدمة بالفرنسية).

9) **زين الدين بن أحمد:** (منية المريد في أدب المفيد والمستفيد).

10) **علوم التربية والأخلاق** (عند الغزالي والمتصوّفة).

VI ـ الفلسفة في العالم والتاريخ:

هو من آخر مشاريعه (بالتعاون مع م. عبد الرحمن مرحبا ومحمد رضوان حسن)، صدر في هذه السلسلة ـ على ما نعلم ـ كتابان سنة 1993 و1994 (عن دار عز الدين):

■ تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، تأليف جونو وبوجوان؛ تعريب علي زيعور (وعلي مقلّد).

■ فلسفة الحضارة ومعنيّة المجتمع والعلائقيّة (الخطاب العربي في التطهّر الحضاري والمعرفة والفعل). تأليف الدكتور علي زيعور (يقع في 525 صفحة) و(المشروع سيمتد لعشرة أجزاء).

❀ ❀ ❀

□ فهل بلغ سدُّ العلمِ والبحثِ والكتابة النفسانيّة مآربَهُ عند علي زيعور؟ أم

أنّه ما زال يأمل خوضاً وغوصاً في قطاعات مهملة، مسكوت عنها، داخل ذاتنا العربية التي لما تُدرس في أعماقها وآفاقها إلى الحد الذي يجعلها شفّافة، وضاءة؟

صادفتُه في مجلة «الناشرون» التي تصدر دورياً في بيروت، ولم أُفاجأ بما كتب: «**نحو توحّد الروحاني والعقلاني في التصوّف المُحْدَث**» (فلسفة التأرخة في المدرسة العربية الراهنة) (صص 50 ـ 56): «وهكذا يظهرُ، على نحو فوريّ ومباشرةً، ان صعوبات تأرخة التصوّف تنبع من ثلاث أُظنونات: أ) الظنّ بإمكان خلق المؤرّخ الموضوعي أو كتابة النص المستفيد والممانع: ب) الظنّ بإمكان المفاهيم الجبروتيّة على التعبير كما على التوصيل، أو على الفهم والتفهم، الأداء والإبلاغ؛ ت) الظنّ بإمكان تطبيق المناهج الموضوعيّة المنحى [= الموضوعانية] على التاريخ، وهنا ظنٌّ هو أيضاً قائم على اللاواقعي في الأنماط المثالية (Idealtypen) التي تخيّلها ماكس ڤيبر وبهرت بعض الزارعين في «علوم العقل».



كان مطلبه، مع جيله، تعريب هذا القطاع المهمّ والخطير في الثقافة العربية، وراح بعيداً في الافتخار والتعريب، بما يفيض عن حاجة الطالب، ولا يُشبع نهمَ الباحث المُبدع، ولذا، فإنّ الاختلاف فيه وفي أعماله هو لهذه الأيام وللقرن المقبل أيضاً.

سين

س

يوسف السّباعي (1917 ـ 1978)

العميد والشهيد؟

■ وُلِدَ يوم 10/ 6/ 1917 في القاهرة، وفيها تلقّى علومه؛ وفي 1937 تخرَّج من الكلية الحربية، وعمل ضابطاً حتى رتبة عميد. وفي أثناء مهنته العسكرية توَّلى إدارة المدرسة العسكرية والمتحف الحربي. إلى الوظيفة العسكرية، أضاف «دبلوم صحافة» سنة 1951 من جامعة فؤاد الأول (القاهرة). وكان قد بدأ سنة 1947 مهنته الأدبية، فأنشأ سنة 1953 «**نادي القصة**» (مع إحسان عبد القدوس*)، وعنه، أصدرا سلسلة (**الكتاب الذهبي**).

■ الكاتب العميد السابق يوسف السّباعي مارس الوظائف المدنية والرسميّة، فعمل أميناً عاماً لجمعية الأدباء، وإتحاد الأدباء، وإتحاد الكتّاب العرب، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية.

■ تولّى رئاسة إدارة مؤسسة «روز اليوسف»، ومناصب أخرى مثل رئيس مجلس إدارة «**الأهرام**»، ورئيس تحرير «الأهرام»، ورئيس إدارة هيئة الصحافة العربية، ونقيب الصحافيين.

■ تعامل مع مرحلة السادات، فجرى تعيينه وزيراً للثقافة سنة 1973، ثم وزيراً للإعلام سنة 1975.

■ في 18/ 2/ 1978، جرى اغتياله في قبرص، فنُقل جثمانه إلى القاهرة. له أربعون كتاباً، وحوله ثلاثة كتب أبرزها كتاب الناقد **يوسف الشاروني**: «**الروائيون الثلاثة**: نجيب محفوظ*، يوسف السّباعي، محمد عبد الحليم عبدالله*، صدر في القاهرة، سنة 1980 عن الهيئة العامة للكتاب. وفي العام 1987 نشر

عماد الدين عيسى: «**يوسف السباعي فلسفة قلم وحياة**» (عن المكتبة الثقافية). كما نشر الدكتور نبيل راغب «**فن الرواية عند يوسف السباعي**» (مكتبة الخانجي، القاهرة، ب.ت). فهل ذهب العميد الكاتب شهيد سياسة السادات التي جرفت مصر والعالم العربي خارج الذات؟

□ أعماله:

ليوسف السباعي أربعون عملاً منشوراً، على مدى ثلاثين سنة، موزَّعة على النحو النَّوعي الآتي:

I. سيرة ذاتية	01	(**من حياتي**، 1958)
II. دراسات	01	(**تاريخ الكلية الحربية**، مع حسين فوزي النّجار)
III. مسرحية	01	(**أم رتيبة**، 1951)
IV. روايات	18	(نصوص/ أفلام)
V. قصص	19	

لا يخفى أنَّ شهرة يوسف السباعي لم تأته، في عالم الثقافة، لا من بزّته العسكرية، ولا من مناصبه الادارية والرسمية. فهي تكاد تكون، فوق ذلك، قائمة على قمّة أعماله الروائية، التي وصلت إلينا بالكتب، ثم بالأفلام السينمائية والتلفزيونية، التي لاقت رواجاً كبيراً ما بين الستينات والسبعينات، وكذلك الحال بالنسبة إلى قصصه القصيرة أو الصغيرة (القصة ـ الرواية)، فهو بدأ سنة 1947 قاصّا ـ روائياً معاً، اذ نشر رواية (**نائب عزرائيل**) ومجموعة قصص (**أطياف**) معاً، وقلّما تفترق في شخصه، وتحت قلمه، هذه الأنواع الأدبية المتقاربة. إنَّما نصنّفها هنا تسهيلاً للوعي التحليلي والمعرفة الناقدة.

□ روايات يوسف السباعي

■ 18 رواية، منها 5 روايات في جزئين، على مدى 30 عاماً تقريباً، هي كميّة كبيرة، إذا اقترنت بزميلاتها من القصص، فيكون الانتاج يفوق العمل الواحد سنوياً. هنا ترتيب زمني لروايات يوسف السباعي:

العام	الرواية
1947	**نائب عزرائيل** (بعد عشر سنوات من صدور **يوميّات نائب في الأرياف** لتوفيق الحكيم*).
1949	**أرض النّفاق**، رداً على معظم خرافات وأساطير «أرض

	المعاد» خصوصاً بعد سقوط فلسطين، واحتجاج السباعي بالكلمة على السقطة.
1950	**إنّي راحلة**، رواية مثيرة، أعطته اسمه/ النجم الأوّلي (فيلم).
1952	**السّقا مات**، رواية تفصيلية للحياة اليومية (سابقة لرائعة نجيب محفوظ، أولاد حارتنا، سنة 1959).
	بين الأطلال، رواية ـ فيلم.
1953	روايتان:
	ـ فديتكِ يا ليلى.
	ـ البحث عن جسد.
1954	**ردّ قلبي**. رواية مطوَّلة، في جزئين، فيلم سينمائي مصري طويل.
1956	طريق العودة.
1960	**نادية**، جزءان.
1961	**جفّت الدموع**، جزءان.
1964	**ليلٌ له آخر**، جزءان.
1965	أقوى من الزّمن.
1968	**نحن لا نزرع الشوك**، جزءان.
1970	لست وحدك.
1971	ابتسامة على شفتيه.
1973	العمر لحظة.
أخيرا	وراء الستار.

من الواضح ان هذه التواريخ تشير إلى الطبعة الأولى فقط، وقد تعمّدنا للتخفيف عدم ذكر كل تواريخ الطبعات ودور النشر إلخ.

□ **قصصه:**

■ فيها نمطان القصة، ومجموعة قصص، أقلُّ شهرة وتداولاً من رواياته، ولكنها شكّلت إضافة إلى أدب القصة العربية المعاصرة، نوردها هنا بالترتيب الزمني التالي:

1 .**أطياف**، قصص، 1947.

2 .**يا أُمّة ضحكت. . .**، 1948 (وهو من قصيدة لعمر أبو ريشة*، يا أُمّة ضحكتْ من جهلها الأمم). لكن الأُمّة الضاحكة في قصص السباعي أحرى بها ان تبكي على ما ضيّعت من أرضٍ ومن حرية واستقلال:

3 .**إثنتا عشرة امرأة (1948).**

4 .**خبايا الصدور** (1948).

5 .**إثنا عشرة رجلاً** (1949).

6. في موكب الهوى (1949).

7. هذه النفوس (1950).

8. مبكى العشّاق (1950).

9. بين أبو الريش وجنينة ناميش (1950).

10. الشيخ زعرب وآخرون (1952).

11. على الأرض السلام (قصة).

12. همسة غابرة.

13. بين السماء والأرض.

14. نابغة الميضة.

15. ستة رجال وست نساء.

16. جمعيّة قتل الزوجات.

17. حبّ وحرب.

18. غرام المهرِّج.

19. الهاربون من الجنة.

■ لم يكن يوسف السباعي هارباً من الجنّة عندما بدأ رحلته كاتباً سنة 1947، محترقاً بنار مصر في صحراء سيناء، وعلى أرض فلسطين المهزومة، بل

كان في كتاباته الأولى محاوراً بالقصة وبالرواية لجيلين متعاقبين على الأقل، جيل نكبة 1948، وجيل وحدة 1958 بين مصر وسورية وانتفاضات لبنان والعراق والجزائر، وبين جيلين، هجم السباعي بأوراقه على عيون القرّاء والمشاهدين. فبدا يوماً كأنَّه يكتب للسينما، فكان فيض رواياته وتضخمها، بل ضخامتها أيضاً. وكان سباق المخرجين والمنتجين وحتى الممثّلين، إلى نصوصه الكبرى، وحين جرى اغتياله في قبرص، وفي سياق كمب ديفيد، لم يكن يوسف السباعي عائداً من الجنّة إلى المدفن. في كل حال، ليس للرصاصة أن تقتل كاتباً بمستوى يوسف السباعي، الذي كان عميداً، وانتقل من الحربية إلى الكتابة، فجاءته الرصاصة من وراء حروب خفيّة، كانت تُخاض في هذه المنطقة الصعبة.

ما زالت أفلام رواياته في التداول النسبي، ولكن رواياته وقصصه قلّما يُحكى فيها أو عنها، وقلّما يجري تداولها. فهل هذا عقاب آخر، لكاتب مبدع، سار في سياسة دولته، ولم يخن بلادَه ولا شعبه، خيانة فردية. فمَن ينساه شاهداً على تضامن كتّاب آسيا وإفريقيا؟ ومَنْ يستطيع الجزم بأنَّ يوسف السباعي ليس شهيداً للكتابة، وضحيّة للسياسة الساداتية؟

وفوق ذلك، لم يدّعِ السباعي في قصصه ورواياته أنَّه يملك، شيمة «رضوان» الأسطورة، مفاتيح جنّة في أرض معاد. بل رأى في واقعه المعاش، «أرض نفاق»، و«أطلالاً» و«هاربين من الجنّة»؛ مسرح الدُّمى الثقافية، التي توالي الحكام، وتتظاهر بمعارضتهم، كأنَّ الجمهور ينقصُه تخويفٌ إضافيّ من «نائب عزرائيل» الذي يضحكُ من الأُمّة، فيما الكاتبُ يكشف ما يعذّبها.

صلاح ستيتيّة (1929 ـ بيروت)
تعريب في الفرنكوفونيّة

□ من بيروت إلى الفرنكوفونية:

صلاح ستيتية، البيروتي العريق، المولود في أيلول (سبتمبر) 1929، أيّام الانتداب الفرنسي، درس في «المدرسة الانجيلية الفرنسية» (المعهد البروتستانتي ـ بيروت)، ثم في ثانوية القديس يوسف، وتخرَّج مجازاً بالحقوق من جامعة القديس يوسف (اليسوعية ـ بيروت). ومن بيروت رحل إلى الفرنكوفونية)، حيث تابع في السوربون (باريس) دراساته الجامعية (الآداب والحقوق). في بيروت، بدأ سنة 1956 عمله استاذاً للأدب الفرنسي والمقارن، في «الأكاديمية اللبنانية الفنون الجميلة»؛ وفي سنة 1958 عيِّن أستاذاً للأدب الفرنسي في دار المعلمين، وفي كلية الآداب (الجامعة اللبنانية)، وعمل أستاذاً مساعداً في معهد الآداب العالي في بيروت. في الثقافة الأدبية، عمل صلاح ستيتيّة رئيساً لتحرير قسم الأدب والاجتماع في جريدة **لوريان** (L'Orient)، ومديراً للجريدة الأسبوعية (L'Orient Littéraire).

ومن المهنة الأدبية ـ الثقافية، انتقل صلاح ستيتية، سنة 1962 إلى المهنة الدبلوماسية (مستشار ثقافي لدى سفارات لبنان في غرب أوروبا). وفي العام 1966 عُيِّن مندوباً للبنان بالوكالة لدى منظمة الأونيسكو، ثم مستشاراً فوق العادة، ثم مندوباً دائماً للبنان في الأونيسكو. وعُيِّن سفيراً للبنان لدى هولندا (1985) والمغرب (1985 ـ 1987)، وأميناً عاماً للخارجية بالوكالة، ومديراً للشؤون السياسية والقنصلية في وزارة الخارجية (بيروت) حتى تقاعده سنة 1993.

كتبَ بالفرنسية، وكُتِبَ عنه بالعربية (كاظم جهاد، أدونيس، محمد السرغيني، مروان فارس، الخ)؛ ونُقلت بعض أعماله إلى الانكليزية والاسبانية والهنغارية والبرتغالية، فضلاً عن العربية. مثقف عضويّ، في عدة أندية

واتحادات: «نادي أهل القلم في فرنسا؛ إتحاد الكتّاب اللبنانيين؛ رئيس قسم لبنان للاتحاد العالمي للنقاد الفنّيين». ناقد فنّي، شاعر، ناثر، ودبلوماسي؛ حمل العربية إلى الفرنسية، وإلى الفرنكوفونية والعالمية، وترجم قصائد بدر شاكر السيّاب (جيكور إلى الفرنسية).

□ عناوين أعماله الفنيّة والشعرية:

■ سنة 1992، نشر صلاح ستيتية في باريس كتابه التأملي ـ النقدي، **«نور على نور»** أو **الإسلام الخلاّق** (Ed. Les Cahiers de l'égaré; Lumière sur lumière, par S. Steitie). وفي هذا الكتاب، تأنّق صلاح ستيتية في مهنته النقدية، وتألق وهو ينطلق بلغة لسانه العربي المبين، القرءآن، إلى لغة كتابته الفرنسية، حاملاً في مخيّلته وعلى رأس ريشته المبدعة، **عبقرية الإنسان حين يكون نفسه وسواه معاً**، في صميم العالم، ويكون محور العالم) الذي ينسكب فيه ـ وينطلق منه ـ نورُ الأنوار. في «الإسلام الخلاّق» يغوص الشاعر بوجع وجودي في صُوَر عالم لم يرَها أحدٌ سواه، وبعد كل غوصةٍ، ينهضُ وعلى كتفيه جناحا بيروت وصخرتها الشاهدة على توجه زماننا قبل ان يصبح تاريخاً. إن صلاح ستيتية هو شاهد عصرنا الكبير، ومثقّفه الذي لم تأكله **سلطة الوظيفة**، ولم تخدعه غربةُ اللآلىء ومعادن الذهب. بكّر في تعلّمه كيف تتحول وظيفة الأسرار باباً لوظيفة الرموز، أي للشاعرية. من قراءة القرءآن المعمّقة، اكتسب اسلوباً في الشعر وأسلوباً في النثر، يجمعان بين الروحانية والعقلانية كأنّهما شلاّل متّحدا له أكثر من عشرين عملاً، لا يتسع المجال لأكثر من ذكر عناوينها، مع نماذج منها، قدر المُتاح بالعربية (دون الرجوع إلى الفرنسية، هنا).

■ ليل المعنى، مواقف وآراء في الشعر والوجود، حاوره جواد الصّيداوي، (دار الفارابي، 1990)، وقبل هذه المقابسة، نقرأ بالترتيب الزمني لصلاح ستيتية:

1962: **حورية الجرذان** (إلهة الجرذان؟ لماذا، كما جاء، في **ليل المعنى**، ص 248).

1972: **حَمَلة النّار** (نال جائزة الصداقة الفرنسية ـ العربية للعام 1973).

□ **الموت ـ النَّحلة.**

□ **الماء البارد المحروس** (المحفوظ، في ترجمة مروان فارس، 1994، دار الصداقة، بيروت).

1978: **مقاطع قصيدة.**

□ أندريه بيار ده مونديانغ.

1979: **القنديل الغامض لذاك؛** (قنديل ذاكَ الغامض).

1980: **أور في الشّعر.**

□ **الليلة الواحدة بعد الألف...**

1982: **انعكاس الشجرة والصمت** (جائزة ماكس جاكوب).

1983: **الوجود الدّمية...**

1984: **سحابة ذات أصوات.**

1985: **الرّامي الأعمى.**

□ **فردوس.**

1987: قراءة امرأة.

1989: أحافير...

عن دار الآداب، ترجم له كاظم جهاد «مختارات شعرية» (1981)، وفي العام 1982 ترجم له أدونيس (**الوجود الدمية**)، و**الماء البارد محفوظ**، عرَّبه الدكتور النائب مروان فارس. وبترجمة من جاك الأسود، أصدرت دار الفارابي الجزء الأول من: **صلاح ستيتية، الأعمال الشعرية الكاملة** (بيروت 1990).

نماذج من نثره وشعره

في شعره، كما في نثره، بطل حضاري/ محضِّر، عربي، إنساني، إسلامي، يكتب ما بنفسه بلا خوف، ويشهد في عصرنا لإسلام آخر، منفتح ومتفتح، يقدّم للغرب ولنا، صورة أخرى عن ذاتنا، فإذا بنا في كلماته، ننتسب إلى حضارة إسلامية حديثة عمرها أربعة عشر قرناً ونيِّف؛ هي بالدرجة الأولى **حداثة معرفية**، حداثة رؤية العقلي للعقلي، بالنّور وبالعتمة أيضاً. كتب عنه اندريه ميكال (A. Miquel): «حتى عندما يكون لشاعر، مثلكم، يا صلاح أن يختار الفرنسية، فهل يكفُّ، لهذا، أن يكون عربياً؟» (**ليل المعنى**، ص 213)؛ وكان ستيتية قد بيّن لمحاوره، جواد صيداوي (م.ن. ص 14):

«... أدركتُ أنّه يتوجبُ عليَّ ان أعود سواء عن طريق الاستشراق، أم عن طريق الاغتراب، او عن طريق الدراسة من جديد، على الرغم من تقدّم العمر، إلى

اللغة الأمّ، وما تحمله من معانٍ ومن قيم، وقد تحقّق لي شيء من ذلك إلى حدٍ ما. وكان هناك صراع بين توجهي الأساسي وبين رغبتي بالعودة إلى الجذور، مما خلق لدي **شعوراً بالتمزّق**، وهذا الشعور بالتمزّق والازدواجية خلق عندي رغبةً أقوى، وإصراراً أشدّ للوصول إلى الوحدة الذاتية، المرتبطة حتماً بتاريخ الإنسان وتاريخ مجتمعه الأصيل».

I ـ الرأس (ترجمتان):

* أيُها الرأس، طريّاً ومحرقاً في الزّمان، أراكَ طريّاً في حديقة محفوظة	أيُها الرأس الباردُ المحترقُ في الزمان، أراكَ ندياً في حديقة محروسة
وأراك محترقاً في حديقة محفظة بالسيف	وأراكَ لاهباً في حديقة محروسة بسيف.
هما حديقتان رأسي يرغب أن يكون ميسّراً مثل سلّم متخيلة تعودُ	حديقتان هما رأس واحد، رغبته هي أن يكون مبسطاً كسلّم مُتصور يعودُ
إلى خشبٍ من طبيعتها».	بفرحٍ إلى حرج طبيعته».
(**الماء البارد محفوظ**، تعريب مروان فارس، ص 53).	(**الماء البارد المحروس**، تعريب جاك الأسود، **الأعمال الشعرية**، ص 220).

II ـ الكآبة:

الكآبة خارجاً تشعُّ كما النبيذ على الأصابع التي لا جسم لها ولا ظلّ

لكنْ، فقط، غرفةُ هندسةٍ تتبدَّدُ مُعطيةً زاويةً للطائرِ النواحِ. (**الأعمال**، ص 150).

III ـ شكل السحابة:

شكلُ السحابة هو في الثمارِ

يبقى الوجهُ وقمحُ أسنانهِ

ثم الثّمارُ. السحابةُ المؤججة.

السحابة المنفلشة في حُميَّا الثمار. (م.ن. ص 153).

IV ـ القَدَرُ (م.ن. ص 171).

□ الخيميائيّ والغجريّة ولَّدا القَدَرَ المطلق.

حدثَ الاغتصابُ في بلادٍ من الرُّخامِ، تحت العاصفة.

أحدُهُم واجهَ الصاعقة: إنَّها بضحكةٍ متماديةٍ، أذهلتْ قلبنا.

كَبُرَ القدَرُ. إنَّه يَتْفُلُ في قاعِ الفناجين.

V ـ الموت النَّحْلة:

■ **يقولُ الفنّانُ: أنا قَدَرٌ أيُّها القَدَرُ أرتدُّ صعوداً على مدى سقوط الأجسام.** أجعلُ الموتَ نحلةً. نلعب بالإيكس، بالكلّة، لعبةَ «مَن يخسر يربح». متواطئين في الطفولة، نتبادل في لمح البرقِ، قناعيْنا. تكون له فجأة ضحكتي، ويعتريني، تجهُّمُهُ بحبٍ رهيب. (**الأعمال الشعرية**، صص 179 ـ 180).

VI ـ الرّوح ضد الروح:

إذا الرّوحُ ضد الرّوح انتصبَ
فمَن ينقذ الرّوحَ من سيفه؟
وجوهٌ خارجاً/ في الهندسة الباردة.
السيفُ ودربه هما ارتداد العشب.
يتمدَّد سيفٌ قاسٍ على النَّهْد الأسود.
اليدُ التي يبطّنها ندى نارٍ، ندى جوعٍ. (م.ن. ص 268).

VII ـ الشاعر:

عبر رهيب الثّرى
هناك ثرى رهيبٌ مع الأشجار الذاهلةِ
وقد شاخ الثَّرى
أيُّها الشاعر، يا مُرتدياً تراباً،
هنا ثيابك مع عتبةِ يديكَ. (م.ن. ص 296).

■ المبدع هو «رام يُطلق في العتمة». الشاعر المُبدع الذي أراد ان يكون صلاح محمود ستيتيه، هلْ تكوّن وتحقّق في تجربته؟ المحدّد ـ اللامحدّد هو الذي يلعب بأوراق شجرته الشعرية، ويعزف منها موسيقى لجسده الحائر كالشُّعْر، ويلاحق «وجع الرّوح حتى الشجرة». فمَن يستطيع اللحاق به؟

أنطون خليل سعادة (1904 ـ 1949)

صورة الزعيم:

على غرار الزعيم في مجتمع جبل لبنان، حيث الغَرَضية التقليدية هي القاعدة الحزبية لزعامة الطائفة، أم على غرار صُوَر الزعيم المتكاثرة في غرب أوروبا (**الفوهرر** في ألمانيا، الزعيم، الليدر أو الشيف)، لا فرق، فأنطون سعادة تفرَّد برسم صورته في حزبه السوري القومي الاجتماعي، حيث حلّت **الزعامة** محل الرئاسة أو الأمانة العامة في أحزاب أخرى. فمؤسِّس الحزب، قائده أو رئيسه هو وحدَه الزعيم. ومن بعده لا زعيم.

وُلِدَ أنطون في الشوير (جبل لبنان) يوم 1/ 3/ 1904. والده الدكتور خليل سعادة، «المناضل» بطبّه وثقافته ضد «العَسْف العثماني»، و«المؤسِّس» لمحفل الشّرق الماسوني، الذي انتسب إليه ولدُه، على خُطاه، لأجلٍ مسمًّى. درس أنطون خليل سعادة في مدرسة الشوير (أو ضهور الشهوير)، غير البعيدة من بكفيّا الشام (حيث قامت الدعوة الكتائبيّة أو الانعزالية مع مشيخة آل الجميّل). فكان مقام أنطون على طريق وسطٍ بين الانعزال الطائفيّ الضيّق وبين العروبة المنفتحة على مدى الإسلام وعالمه الطبيعي. ارثوذكسي كزميله الشامي ميشيل عفلق؛ لكنّه بعكسه شاميّ، بمعنى بلاد الشام أو سورية الكبرى (سوريا ـ لبنان ـ الأردن ـ فلسطين) تربّى تربية علمانية، نهضوية وقوميّة بحدود المجتمع الشامي، سيف العزّ على مدى تاريخ المشرق منذ آلاف السنين، كما هو الحال في خيال الأساطير السورية الأولى.

بعد متابعة دراسته في برمانا، غادر الفتى انطون جبل لبنان سنة 1920 إلى البرازيل، حيث عمل مع والده في تحرير مجلة (**المجلّة**) في ساو باولو، فيما كان

المندوب السامي الفرنسي يعلن دولة لبنان الكبير (1/ 9/ 1920) في أول إعلان للفصل الحدودي او الكياني بين لبنان وسورية (إذ كان يُكتب آنذاك: الشوير، بكفيا، الشام؛ أو يُقال: صيدا بوّابة الشام، أو طرابلس الشام مقابل طرابلس الغرب).

يُقال إنَّ انطون سعادة أتقنَ سبع لغات، منها العربية والألمانية والفرنسية والانكليزية. . . أهم لغات الحضارات المعاصرة. وعاد إلى لبنان سنة 1932، فدرَّس اللغة الألمانية في جامعة بيروت الأميركية (حيث أطلق منها بواكيرَ فكره السياسي) وتوَّج عمله التبشيري بتأسيس حزب جديد، حزب الأُمَّة السورية وحزب الزعيم معاً: الحزب السوري القومي الاجتماعي. وناضل ضد الاحتلال الفرنسي، فدخل السجن ثلاث مرّات. أحبَّ إدفيك جريديني (**رسائل حب**، 1937 ـ 1938)، ولم يتمكّن من زواجها علمانياً (تعارض الأحوال الزوجية بين المسلمين والمسيحيين)، فأدرك أهمية العلمانية ومن نتائجها الزواج المدني، في تمكين الأُمَّة من الانصهار بكل قواها وطاقاتها وطوائفها الروحية، فاكتشف دواءً لهذا الدّاء أسماه (المدرحية) وترجمه سياسياً بفكرة «**الإسلام في رسالتيه**»، عنوان كتاب له، يدلِّل على تقارب الروحية النصرانية مع الروحية المحمّدية، بما لا يؤذي وحدة الأُمَّة (السورية) في عرفه.

سنة 1938، هاجرَ مجدَّداً، حيث تزوّج ورُزق ثلاث بنات، ولم يعد إلى لبنان إلاَّ سنة 1947، بعد جلاء الجيش الفرنسي عن لبنان. فشهد بنفسه تزوير الانتخابات النيابية عامذاك، تمهيداً للتجديد للرئيس بشارة الخوري، شريك رياض الصلح في «الميثاق الوطني» وفي الحكم. كما واجه عن كثب قيام دولة صهيونية، غاصبة على أرض فلسطين (وهي عنده جنوب سورية الطبيعية)، فتأكّد من حيوية شعاره القومي القائل إنَّ الصراع مع الصهيونية هو «**صراع وجود، لا صراع حدود**»، الذي بات من أكثر الشعارات تداولاً في عصرنا. كما أنَّه أعطى للزعامة هيبتها السلطوية العليا: «الحياة وقفة عزّ»، «الحياة لنا»، «السورية»، «تحيا سورية» ـ هي أيضاً تحيّة للزعيم، ولكل رفاقه. وأحاط هذه الشعائرية السياسية **بالزوبعة** تدليلاً على حركة الحياة المنتظمة، وعلى واجب انتصار الحياة الجديدة في هذي البلاد القديمة.

وحين تأكّد من انسداد طريق التغيير في بلاد الشام، بعدما انكشف سراب الحرية والاستقلال والتطور فيها، ولمس استحالة الوصول (الديمقراطي) السريع إلى السلطة، ترجم خياراته النهضوية او الثورية بحركة انقلابية مسلّحة، يعزّزها

خطاب انقلابي حماسي، رومانسي غالباً. فوق ذلك استقطب الزعيم نخبة فكرية صاعدة (خليل حاوي، أدونيس، هشام شرابي، غسّان تويني، يوسف الخال، أسد الأشقر، د. عبدالله سعادة، إنعام رعد. إلخ).

في حزيران 1947، راهن الزعيم على تدبير (حركة مسلحة) لتصحيح نتائج انتخابات البرلمان المزوّر، ولما أُحبطت تلك الحركة الثورية، الأولى، لجأ الزعيم إلى سورية. وفي يوم واحد 8 تموز (يوليو) 1940، قام حسني الزعيم بتسليم الزعيم إلى السلطات اللبنانية، فكانت فضيحة إعدامه في اليوم التالي، في صحف صباح السبت 9/ 7/ 1949؛ فنعاه رفيقه غسّان تويني بافتتاحية «النّهار»: «سعادة المجرم الشهيد»، ودافع عنه خصمُه الفكري، التقدّمي كمال جنبلاط، دفاعاً حقوقياً وديمقراطياً فريداً من نوعه. أما منزل انطون سعادة في بيروت فكان قريباً جداً من حرم الجامعة [في الطابق الثالث من مبنىً سكن في طابقه الثاني ساطع الحصري]، نقيضه، في الفكر القومي العربي المحض.

غاب الزعيم المؤسِّس، ومن بعده شهد الحزب تحوّلات وتيّارات وانقسامات لا زالت مستمرة حتى اليوم، مع انحصار الحزب في المدار اللبناني ـ السوري، ودور صغير في الأردن وفلسطين. وصار زعيم الحزب رئيساً.

سعادة المفكّر:

لم يحظ زعيم سياسي عربي بما حظي به فكر أنطون سعادة من اهتمامات ودراسات وندوات، وحضور نخبوي مؤثّر على الصعيد العربي ـ هذا بمقارنة بسيطة مع إهمال معاصريه من مؤسسي الأحزاب مثل كامل الجادرجي وميشيل عفلق وكمال جنبلاط الخ. ومع ذلك، ليس هو الأكثر تأليفاً منهم، بل الأكثر نجومية على صعيد نخبة فكرية، لا تدانيها سوى النّخَب الماركسية العربية في ثقافتنا المعاصرة.

وضع سنة 1934 سِفرَه التأريخي المشهور «**نشوء الأمم**»، مستفيداً في توجهه النهضوي من ثقافة والده وطريقته في التنظيم المحَفَلي. فحاول إعادة تركيب تاريخ شبه أسطوري لأمّةٍ مؤسطرة جداً، في مجالات الإسلام (التراث) والعروبة (التاريخ السياسي)؛ وكانت محاولته في الجمع بين المادية والروحيّة تغليفاً (مَدْرَحيّاً) للعلمانية الحادّة التي يقاومها المجتمع الطائفي أو الاجتماع المذهبي، الإنغلاقي بطبيعته. فمنذ الثلاثينات، إبتكر مصطلح «الإنعزالية» ـ فلسفة رفض الآخر، نفيه، تغريبه بالانعزال عنه ـ وأطلقه في جبل لبنان على خصومه الكتائبيين وسواهم ممن

لا يشاركونه في مُثُله. وبالمِثْل، وصفه خصومه العروبيّون بأنَّه علماني عقلاني، دورخيمي (أو دورفيمي، نسبة إلى عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهيم)، وأنَّه أكثر انفتاحاً من الإقليميين، وأقل تفتحاً من القوميّين العرب أو العروبيين ـ حيث اللغة حدود الجغرافية العربية. كذلك، نُشر له (عام 1996) مجموعة مقالات «**لواء الاسكندرون**».

ومن أعماله الفكرية الأخرى نذكر كتابه «**الصراع الفكري في الأدب السوري**»، الذي كان مدخلاً لاجتذاب الموجة الحداثوية من شعراء المشرق العربي ومفكريها وفلاسفتها، كما ذكرنا من قبل. كما نذكر كتابه «**الإسلام في رسالتيه**»، الذي مهّد لعلمانيّة فلسفية أوحت الكثير للدكتور عادل ضاهر (**الفلسفة العلمانية** ـ دار السّاقي). ناهيك بسلسلة المحاضرات التي ألقاها في الجامعة الأميركية (مهد الحركات القومية الكبرى في المشرق)، وبلغت عشر محاضرات، صدرت بهذا العنوان: «المحاضرات العشر».

كما توسّل انطون سعادة الخطاب الإعلامي (الميديولوجي، قبل التسمية) لإبلاغ رسائله إلى الأمّة والرِّفاق (تبلّغوا وبلّغوا). فكانت له تجربة غنيّة في الصحافة الحزبية وغير الحزبية، حيث الإعلام نضال آخر، معركة بالحبر. فبعد تجربة «**المجلة**»، أنشأ عدة صحف، أهمّها: **النهضة البيروتية** (ما بين 1937 و1938)؛ و«**سورية الجديدة**» (البرازيل 1939 ـ 1940) و«**الزوبعة**» في الأرجنتين ما بين (1940 ـ 1947) ـ لمزيد من المعلومات، را: **سعادة في المهجر**، جزءان، لنواف حردان، **دار فكر**، بيروت 1989؛ **بيسان**، 1996). ولدى عودته الأخيرة إلى لبنان، أنشأ صحيفة «**الجيل الجديد**» في بيروت، ما بين 1948 و1949.

حبّ المرأة والأُمّة:

سنة 1997، أُتيح لنا الإطّلاع على فصْل مهمّ من حياة الزعيم، من خلال إقدام حبيبته (ادفيك جريديني) على نشر رسائله إليها ما بين 1937 و1938، بلا عكس، أي بلا نشر رسائلها إليه، التي تقول الكاتبة إنَّها لا تملك نسخة عنها. وتظنُّ أنَّ مالكيها لا يرغبون في نشرها (كما هو الحال أيضاً، بالنسبة إلى رسائل غادة السمّان* إلى **غسان كنفاني**، أو فارس فارس، بعدما قامت هي أيضاً بنشر رسائله إليها).

في هذه الرسائل الغراميّة، نكتشف وجهاً آخر للزعيم الفتى، الذي أسَّس صورة لشخصه في الحب والأدب والسياسة. فماذا بقي من نيجاتيف تلك الصورة؟

تقول ادفيك جريديني (شيبوب): «هذه رسائله إليَّ، قصّة حبّه الكبير، كاملة. أمسح عنها غبار السنين، وأُهديها إلى القرّاء. إنَّها ثروة روحية من التراث... أثمن من أن تظلَّ مضمومة، بين أوراق الورد وثنايا الحرير. فنور الشمس، مهما طال احتجابه، لا بدّ أن يتسرّب إلى الفضاء، ويسطع على العالم». (رسائل حب، ص 6). وفي الصفحة (10) تتساءل (ادفيك): «كيف أصفُ أنطون سعادة كما عرفته في صيف 1937؟ **ذروة ما ترومه الأميرات: شخصيّة فذّة تشعّ رجولةً وذكاء، وسط هالةٍ من المناقبيّة العالية والظرف...**». فماذا قال العاشق، الحبيب؟

في رسالته الأولى لها (22/ 8/ 1937): «**إنَّ رسالتنا القومية هي رسالة الحياة والتحرّر، وإخضاع التقاليد للحياة الجيدة، ودعامة هذه الرسالة القوّة، القوّة العظيمة المتغلبة**. كوني قويّة وثقي بنفسك! أحبُّ أنْ أراكِ قويّة» (رسائل حب، ص 9). فوثقت به وبنفسها، لكنَّ قوّة التقاليد ظلَّت حتى تاريخه أقوى من قوّة الحياة. وظلَّت تحبّه، رغم زواجها من غيره، وزواجه من غيرها، **فهل غزل السياسي الزعيم غير غزل الآخرين؟**

■ «أليس شريفاً ونبيلاً ان يسافر الإنسان في سبيل الحب، وأن يفعل كل شيء، في سبيل الحب، إلاَّ إهمال الواجب القومي الأوّل؟ ولولا الحبّ لما كان لأيّ تفاهم قيمة - فالحب هو الرابطة الأساسية، لا الزواج. والزواج يكمّل الحب، ولا يكمل الحبُّ الزواج. فأنا أحببتكِ ليس من أجل سعادتي وهنائي، بل لأنّني أحببتكِ... ومتى وجد الإنسانُ الحبَّ فقد وجدَ أساسَ الحياة والقوّة التي ينتصر بها على كلّ عدو. إنّي أحببتكِ وأحبّكِ». (**رسائل حبّ**، ص 13).

■■ «ما أغرب الحياة!... كأنَّ حياتي يجب أن تكون تضحيات في تضحيات. كلاَّ يا حبيبتي. إنَّ حبَّك لا يزيله من قلبي رؤية النساء الجميلات من بنات أُمّتي، فقد كنتُ أرى جمالهنّ قبل أن أجتمع بك. ولكنْ حياتي وحياتك والجمع بينهما، هنا المسألة»! (**رسائل حبّ**، ص 15).

■■■ في الرسالة الأخيرة (رقم 18، الصادرة عن مكتب الزعيم) يقول:
«... هذا الكتاب ليس كالكتب السابقة، إذ إنّه سيتضمّن كلمتي في المستقبل.

«... لم أكن مرَّةً خائفاً او متردّداً وليست المسألة مسألة تخوّف أو تردُّد، بل مسألة مصير قضيّة، ومسألة أحداث نفسية وتصادم عقليّات وأحوال ومطالب وعنعنات بيئة وعدم استقرار أمر او استتباب شأن... ولم تكنْ لي فكرة سوى عن الحبّ، وما أشدّ الفرق بين الحبّ والزواج!

«... وقد رأيت بعد إنعام النظر في هذه الفترة الأخيرة أنَّه لا يجوزُ لي التفكير في تنفيذ ما كنتُ قد عوّلتُ عليه من أمر الزواج... كل العواطف وكل الإحساسات التي بادلتها إيّاها تبقى حقيقية؛ ولكننا عندما نفكّر بالزواج يجب أن نعلم أننا لا نواجه مسألة شخصية بحتة، بل معضلة اجتماعية...». (رسائل حب، صص 145 ـ 147).

نوال السّعداوي (1930 ـ كفر طحلة)
نقد النّوم الداخلي للمرأة

الطبيبة الأديبة/ العالمة:

■ على ضفاف النيل المصري، وُلِدَت نوال السعداوي في بلدة كفر طحلة سنة 1930. ومن جامعة القاهرة نالت سنة 1955 بكالوريوس في الطب، ومارست الطبابة في الريف والقاهرة. ثم سافرت إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث درست الصحة العامة في جامعة كولومبيا (نيويورك) ونالت الماجستير سنة 1966. وفي 1972، عملت في وزارة الصحة وحرّرت مجلة **«الصحة»** القاهرية. وما بين 1973 و1976، درست في جامعة عين شمس **«العلاقة بين النساء والعُصَاب»**؛ ثم عملت بين 1978 و1980 مستشارة في برنامج المرأة في افريقيا والشرق الأوسط (الأُمم المتحدة). طبيبة/ أديبة، نالت **جائزة القصة القصيرة** من المجلس الأعلى لرعاية الآداب والعلوم في مصر، عن **«الخيط والجدار»** سنة 1974. ترجمت كتابين عن الانكليزية: **شجرة تنمو في بروكلين** لبيتي سميث (دار النهضة العربية، القاهرة 1964)؛ **وكلّنا أخوة** لشارلي ماي سيمون (دار النهضة، 1961).

كُتِبَ من المقالات والدراسات عنها، ما يزيد عن 52، لغاية العام 1996، بالعربية وبالانكليزية (حسب احصاء د. جوزيف زيدان: مصادر الأدب النسائي، م.ن. صص 334 ـ 340). أمّا أعمالها العربية فبلغت، لتاريخه، 36 عملاً، منها 23 عنواناً نُقل إلى الأجنبية (الانكليزية، الإسبانية والعبريّة). تدور أعمالها حول القصّة والرواية والبحث (الدراسة) وأدب الرحلة والذكريات والمسرحيات... فضلاً عن عمل وحيد بالانكليزية عن **الأصولية الإسلامية** (1989).

□ أعمال الدكتورة نوال السعداوي:

يمكن إجمالها على النحو الآتي، حسب أنواعها:

قصص	روايات	دراسات	ذكريات ومذكرات	مسرحيات	بالانكليزية	المجموع
6	12	13 (+1)	3	2	1	37

يُستفاد من هذا الجدول الذي وضعناهُ لهذه الدراسة السريعة، ان الدكتورة الطبيبة نوال السعداوي استعملت كل الأساليب التعبيرية المُتاحة لها، كما مارست من الأدوار والتجارب ما قرّبها إنسانياً وعلمياً من فهم مشكلات الإنسان المعاصر الأنثى والذّكر على حدٍ سواء. وبما ان الأعمال الموضوعة حول كتبها تفوق عددياً (52 مقابل 37) أعمال الكاتبة ذاتها، فإنَّنا نُحيل هنا إلى «مصادر الأدب النسائي»، ونكتفي بتصنيف مفصَّل لأعمالها، كما يلي (بالترتيب الأمني) الخاص بهذه الدراسة:

I ـ القصص:

عددها ست مجموعات صدرت ما بين 1961 و1980، في القاهرة وبيروت:

(1) تعلمت الحب، سنة 1961 (الطبعة الأولى).

(2) حنان قليل، سنة 1962.

(3) لحظة صدق، سنة 1965.

(4) الخيط والجدار، سنة 1972.

(5) كانت هي الأضعف، سنة 1979 (طبعة رابعة، 1994 القاهرة).

(6) موت معالي الوزير، سنة 1980 (طبعة ثانية، 1983).

II ـ الروايات:

(1) مذكرات طبية (1965)، طبعة ثالثة، (1983).

(2) الغائب، سنة 1970.

(3) الباحث عن الحب، سنة 1974.

(4) موت الرجل الوحيد على الأرض، 1976 (طبعة ثالثة، مدبولي، القاهرة 1983).

(5) امرأة عند نقطة الصفر، 1977 (ط 2: 1979).

(6) الخيط وعين الحياة (روايتان)، ط 3 (مدبولي) 1983.

(7) أغنية الأطفال الدائرية، سنة 1983.

(8) امرأتان في امرأة، ط 4، 1983.

(9) سقوط الإمام، 1987.

(10) مذكرات طفلة اسمها سعاد، 1990.

(11) جنّات وإبليس، 1992.

(12) الحبُّ في زمن النفط، 1993.

III ـ أبحاث ودراسات:

(1) المرأة والصحة والحب، 1972؛ وفي العام نفسه: (2): **المرأة والجنس** (ط 2: 1983).

(3) الأنثى هي الأصل، 1974.

(4) الرجل والجنس، 1977.

(5) المرأة والصراع النفسي، (1977).

(6) الوجه العاري للمرأة العربية، (1977).

(7) قضيّة المرأة المصرية السياسية والجنسية، (1977).

(8) دفاعاً عن الحب (رام الله، 1985).

(9) عن المرأة (مقالات)؛ (1988).

(10) عن تضامن المرأة العربية، (1989).

(11) المرأة العربية: العرب والعالم ـ مع آخرين ـ سنة 1989.

(12) أفكار جريئة (رام الله، 1990).

(13) معركة جديدة في قضية المرأة، 1992.

(14) **Islamic Fundamentalism, London, Institute for African Alternatives, 1989.**

IV ـ مسرحيّات:

1 ـ الإنسان، إثنا عشر (كذا) إمرأة في زنزانة واحدة، منشورات مدبولي/ القاهرة 1982.

2 ـ إيزيس، دار المستقبل العربي/ القاهرة، ب.ت.

V. ذكريات ومذكّرات ورحلات:

1 ـ مذكّراتي في سجن النساء (1984). طبعة ثانية (1986).

2 ـ رحلاتي حول العالم (1986).

3 ـ أوراق حياتي (سيرة)، دار الهلال، القاهرة، 1995.

نماذج من أعمالها:

I. ما حدثَ ليس الحب؟

«الحدث لا يمكن أن يحدث من أجل الانتفاع والنفعية، ولا يمكن ان يحدث من أجل الاستغلال، او من أجل المصلحة الاقتصادية او الحماية الاجتماعية. إنَّ علاقة الحب ليست علاقة تجارية، ولا يمكن ان يشتريها الإنسان بماله او عقاراته او سطوته. لكنَّ الذي حدث في التاريخ هو تلك النكسة الإنسانية التي جعلت جنساً يسودُ على الجنس الآخر، وفقدت العلاقة بين الرجال والنساء تكافؤها الطبيعي [...]. وبفقدان هذا التكافؤ لم يعد من الممكن ان تقوم العلاقة بين الرجل والمرأة بسبب الحبّ الحقيقي، وإنَّما لأسبابٍ أخرى متعدّدة [...]. كل ما يمكن أن يحدث بينهما هو نوع من الاتصال الجنسي، ليس هو الحب بأيّ حالٍ من الأحوال، إنَّما هو تلك الحركات الجنسية اللاإرادية التي تدفع الذكَر إلى الأنثى من أجل الإخصاب والمحافظة على النَّوع في جميع الكائنات الحية، ابتداء من الديدان والحشرات، إلى الزواحف والثدييات». (دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي ـ **المرأة والجنس**، المؤسسة العربية، بيروت 1990، صص 105 ـ 106).

II. هل هناك أصل؟

هناك أصل للأجناس الحيّة، هو الحياة نفسها، لكن نوال السعدوي تذهب إلى أن الأنثى هي الأصل. وبوصفها أصلاً، تهدي كتابها إلى زوجها، الدكتور شريف حتاته «أحد الرجال العظماء القلائل الذين قابلتهم...»، تقول (ص

184): «إنَّ الجنين في كل الحيوانات الثدية يكونُ في أولى مراحله **أنثى**، وكذلك في حالة الإنسان، فإنَّ الجنين ينشأ **في الأصل أنثى**، ويستمر حتى الأسبوع السادس، حين يبدأ الهرمون الجنيني الذكري فعله، حتى الشهر الثالث من حياة الجنين. إنَّ **أعضاء الأنثى تتكوَّن وحدَها** في الجنين، منذ البداية، دون حاجة إلى فعل الهرمونات المؤنّثة. . .». فكيف توظّفُ هذه المعلومة الطبيّة؟ «. . . لا المرأة ولا الرجل (وعلى الأخص ليست المرأة) قد تكوَّنا بيولوجياً لنظم الوحدانيّة في الزواج، أو الزوج الواحد، أو المراهقة الطويلة التي تفرضها عليها نُظُم التعليم في العصر الحديث. وبصفة عامة، لم يخضع الرجال أبداً لنظام الزوجة الواحدة إلاّ نظرياً، **أمّا المرأة فقد فرضَ عليها الزوج الواحد بالقوة، وقد دُفعت إلى قبول ذلك عن طريق القانون الصارم الذي** وضعه الرجل على المرأة، ولم يضعه لنفسه». (م.ن. ص 193).

III. مَنْ الأضعف؟

كالحاجز الطويل الضخم، كان أبوها يقفُ بينها وبين نفسها الحقيقية، يحول بينها بضخامةِ جسمه وصوته القويّ الخشن [. . .]. حين يرن صوته: بهيّة! تدرك أنّه ينادي واحدةً غيرها، لكنّها تردّ وتقول: نعم. ويسألها عملتِ الواجب؟ وتردُّ بصوتٍ مطيعٍ مؤدّب: نعم. ويتّصل صوتها إلى أذنها بكلمة نعم، فتعلم عن يقين أنّه ليس صوتها. حين يختفي أبوها من الصالة، وتصبح في حجرتها وحدَها، تستطيع ان تسمع صوتها الحقيقي. . .». (امرأتان في امرأة، ط 6، الآداب 1988، ص 36).

■ الأنثى تحيا، تعلم، تكتب نفسها وسواها، الأنثى حيّة، مثله؛ أصلهما مشترك، واحد، حياتهما في سوء تفاهم مصطنع. في أعمالها، أيقظتنا نوال السعداوي من نومنا الداخلي، المضاد لسعادتنا المشتركة.

إدوار سعيد (القدس ـ 1935)
الثقافة والعنصريّة

□ العالِم المقدسي:

■ وُلِد إدوارد و. سعيد في القدس (Edward W. Said)، حيث أكمل تعليمه ما قبل الجامعي، وانتقل منها إلى مصر لإتمام تعليمه الثانوي. كان ذلك في 1/ 11/ 1935، وكانت هجرته من مصر إلى الولايات المتحة سنة 1957 حيث درس، ونال **البكالوريوس** من جامعة برنستن، كما نال الماجستير والدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة هارڤرد. أستاذ ومحاضر في عدة جامعات، آخرها جامعة كولومبيا/ نيويورك. حصل على جائزة بويدوين. عمل أستاذاً زائراً في جامعة هارڤرد (1974)، وزميلاً في جامعة ستانفورد (مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية/ 1975 ـ 1976)، وأستاذاً زائراً في جامعة هويكنز. يوازي في نقد الاستشراق، وفي الشهرة العربية/ العالية، الأستاذ الدكتور **محمد أركون**، فكلاهما يغطي مساحة ثقافية عربية كبرى في المجال الانجلوسكسوني، والفرنكوفوني، وكلاهما يَدْفَع العنصرية عن الثقافة العربية، ويدافع عن الإنسان العربي، وعن كل إنسان في مواجهة الاستشراق العنصري والعنصريات السياسية او الاعتقادية. كتبا بالانكليزية او بالفرنسية، لكنْ بمضمون عربي، **إذْ جعلا قضايا العرب والإسلام في صميم أعمالهما** (را: أركون).

■ العالم المقدسي، كاتبٌ بالعربية وبالانكليزية في آن. إلاَّ أنَّ شُهْرَتَهُ الكبرى جاءت من كتابه العالمي (Orientalism):

ـ سنة 1966، صدر كتابه الأول: **جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية**.

ـ سنة 1975، صدر له: **بدايات: القصد والمنهج**.

■ سنة 1978، كتاب: **الاستشراق** (بالانكليزية)، ومنها نُقل إلى العربية

سنة 1981 (الطبعة الرابعة، 1995)، والفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والتركية والفارسية والماليزية واليابانية، الخ.

- سنة 1979: **مسألة فلسطين**.
- سنة 1980: **الأدب والمجتمع**.
- سنة 1981: **تغطية الإسلام**.
- سنة 1983: **العالم/ النّص/ الناقد**.
- سنة 1986: **بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينيّة**.
- سنة 1988: **لوم الضحيّة**.
- سنة 1991: **متتاليات موسيقية**.
- سنة 1993: **الثقافة والامبريالية** (دار الآداب، بيروت، ط 2 سنة 1998).

صُوَر المثقّف (دار النهار، سنة 1996) أو (تمثيلات المثقف).

- سنة 1994: **سياسة التجريد، أو الإسلام الأصولي** (مع برنارد لويس/ دار الجيل بيروت).

بالعربية ■ غزة - أريحا: سلام أميركي: (1995).

■ السلام والسخط: (1995).

- سنة 1996: **تعقيبات على الاستشراق** (المؤسسة العربية للدراسات، بيروت).
- سنة 1999: عالم المعرفة، **طرائق الحداثة** (246): ملحق: **الميديا والهوامش والحداثة**، رايموند ويليامز وإدوارد سعيد.

❀ ❀ ❀

□ الجنس والعنصر:

في هذا **الملحق** يكشف ادوارد سعيد عمّا شغله في كل مهنته العلمية والثقافية، وعمّا تكشّف له من وراء الاستشراق والامبريالية يقول في (**طرائق الحداثة**، ص 2771):

- «والآن فيما تعلّق بسؤالي عن الجنس، فمن المحتمل أنّكم لا تستطيعون النّظر إلى «الامبريالية» أو بالتأكيد، فلنقل إلى «الإستشراق» دون ان تلحظوا المكانة البارزة التي تشغلها النساءُ فيه، هي بارزة بالنظر إلى خضوعها ومركزيتها في الوقت ذاته، فدور المرأة الشرقية في مجمل هذا الخطاب، وفي التصوّر العام للشرق، هو

مركزي على نحو مطلق، ومن الطريف أنَّه لم يكد يتغير، بمعنى أنَّه نادراً ما يمضي إلى ما وراء الوظائف الأساسية المنوطة بالنساء: الخضوع وتمجيد الذَّكَر وكل صُوَر الحسية وإشباع الرغبة وما إلى ذلك [. . .]. إنَّني في الحقيقة أشعر في هذا الموقف، في العلاقات بين الحاكم والمحكوم، بالمعنى الامبريالي او الاستعماري او العنصري، بأنَّ **العنصرَ تكون له الغلبة على الطبقة والجنس معاً**. وهو مسألة نظرية أشعر بأنَّها لم تُبحث ولم تُناقش بالدرجات الكافية في الكتاباتِ النسوية، أعني في حدودها التاريخية، عكس الحدود النظرية فقط».

ـ يضيف ص 272 (م.ن):

«النقطة الثانية التي أودّ طرحها هي أنَّني برغم اعتقادي الأكيد بأصالة وصواب التجربة، إلاَّ أنَّني لا أعتقد بصحة الفكرة القائلة بأنَّ التجربة حق مقصور على أصحابها، بمعنى ان الأسودَ فقط هو الذي يستطيع فهم تجربة السُّود، والمرأة فقط هي التي تستطيع فهم تجربة النساء. . . الخ. وإنَّني أجدُها فكرةً مثيرةً للجدل، هي مشكلة «الداخلي» في مقابل «الخارجي»، كما صاغها علماءُ الاجتماع. وهكذا، فإنَّني أعتقد فيما يتعلّق بهذه الجوانب، أنَّني قد حاولت تناول بعض وجوه قضيّة الجنس، لكنّني كنت دائماً أشعر بأنَّ مسألة التأكيد او الأهمية النسبية لها الأولوية قبل الحاجة إلى تقديم أوراق اعتمادي النسوية».

الإسلام ما بين لويس وسعيد:

أهمية إدوارد سعيد مزدوجة: فهو اخترق بعلمه وبثقافته حضارة الغرب الأميركي، ومن خلاله اخترق الحضارة العالمية او العولمة الثقافية (فيما العَوْرَبة نفسها في سبات)؛ وحاورَ الاستشراق والمستشرقين في بريطانيا وأميركا وسواهما، حول قضايا حيويّة، كاشفاً خطورة **المعرفة** غير المقترنة بالشجاعة على الاعتراف بالآخر، بعرقه وجنسه وثقافته، بحضارته ووطنه وأرضه ودولته. **الفلسطيني** يختصر هُنا كلَّ مأساة الحضور العربي المعاصرة. فكيف بهذا الفلسطيني المقدسي، الذي ساجلَ المستشرق البريطاني برنارد لويس، حول مسألة **الإسلام الأصولي** (في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أميركية)؟

موضوع المساجلة: البحث عن **جذور السخط الإسلامي**، والباحثون في هذا القطاع الحيوي هم «خبراء بالرغم منهم»، لدى الحكومات والشركات الغربية المعنية بهذا العالم الذي يشهد حروباً عليه بلا انقطاع، ومنها حروب بدأت مطلع القرن (على فلسطين) ولم تهدأ حتى اليوم: «على المنوال نفسه تقضي الحكمة

التقليدية التي ما زالت قائمة منذ سنوات عديدة أن يُعتبر الفلسطينيون مجرّد لاجئين يمكن إعادة توطينهم، أن يُعتبروا قوّة سياسية لها تأثيرها الذي لا يُستهان به في أي تقدير مقبول للوضع في الشرق الأدنى. وقد أصبح الفلسطينيون، منذ منتصف السبعينات، مشكلة رئيسة من المشكلات التي تعترف بها سياسة الولايات المتحدة، ومع ذلك فإنّهم لم يلقوا حتى الآن الاهتمام الفكري والبحثي الذي يتلاءم وأهميتهم. . .». (**الإسلام الأصولي**. ص 52). وفي المصدر نفسه (ص 51) ينبّه إلى خطورة المشكلة اللبنانية:

«ومن هنا كان من المحتّم أن تنشأ كل مشكلة في لبنان من الأوضاع العربية الدقيقة المحيطة به، لا من إسرائيل أو الولايات المتحدة على سبيل المثال، مع ان لكل منهما خططاً دقيقة محدَّدة بالنسبة لما يتعلق بلبنان، وإن كانت هذه الخطط لم تخضع لتحليل وسائل الإعلام [. . .]. نتيجة لكل ذلك **أخفق الخبراءُ**، في لبنان كما في غيره من البلدان، **في إدراك أن غالبية الأمور الجوهرية** المهمة في الدول التي كانت مستعمرة لا يمكن حصرها في عنوانٍ أو قاعدةٍ واحدةٍ: **«الاستقرار»**. ففي لبنان كان من شأن تلك القوى المتحرّكة بشدّة ـ وهي القوى نفسها التي تجاهل الخبراء دراستها وبحثها تجاهلاً تاماً او على الأقل أساؤوا تقديرها ـ أن تمزّقَ البلاد شرَّ ممزّق».

المثقّف وتمثّلات الثقافة:

■ في «**صور المُثقف**» يشير إدوارد سعيد إلى إشكاليّة المثقف وتمثّلاته في ظروف الإمبريالية، يقول: «نحنُ كلّنا نعيش في مجتمع، وننتمي إلى قومية لها لغتها وتقاليدها ووضعيتها التاريخية، الخاصة بها. فإلى أي مدى يكون المثقفونُ خدّام هذه الواقعيّات، وإلى أي مدىً يكونون أعداءَها؟ ويصح القول ذاته في علاقة المثقفين بالمؤسسات (الآكاديمية، الكنيسة، النقابة المهنية) وبالقوى الدنيوية التي اختارت، في أيامنا هذه، ضمَّ الصفوة من المثقفين إليها على نحو غير عادي. ونتائج ذلك، كما عبَّر عنها ولفرد أوين، ان «الكتبة على كل الناس يتهجّمون/ وللدولة بولائهم يزعقون». وفي رأيي، إذن، **أنَّ الواجب الفكري الأساسي هو البحث عن تحرّر نسبي من مثل هذه الضغوط. ومن هنا كان تصويري للمثقّف كمنفيّ هامشيّ وهاوٍ، وخالق لغة تحاول قول الحق للسلطة»**. (**صُوَر المثقّف**، ص 17).

وبصورة تماثيل محطّمة في قصر فرساي، يزدان غلاف الطبعة العربية لكتاب

إ. سعيد: **«الثقافة الامبريالية»** الذي يكشف فيه مدى معركته الفكرية ضد الاستعمار الثقافي، وغير الثقافي ايضاً ـ وإن حاول دوماً إخفاء السياسي ما وراء الفكري، ربما خوفاً من «الصهيوني» الماثل في ثنايا العولمة الغربية، البروتستانتية اليهودية، مثلاً. فهذا الكتاب تتمة للمسار الفكري الذي انطلق منه كتاب الاستشراق؛ ويحلم واضعه: بعد أن يُعيد إحياءَ «المشكلات التي عالجها **الإستشراق** في سياق أوسع ـ إذا كان لتفاؤلي ما يسوّغه ـ أنْ يعيد إحياء المناظرة حول السيطرة والمقاومة، وحول التاريخ والجغرافيا، وحول استخدامات الثقافة ومحاولات التفكير بالتحرير. وجميع هذه الأمور كانت متمركزة في اللباب من **الإستشراق**. وإنَّه لذو أهمية خاصة بالنسبة لي، كعربي وغربي (أن ينجلي) أنَّ فكرة التعددية الثقافية او الهُجْنَة ـ التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم ـ لا تؤدِّي بالضرورة دائماً إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدِّي إلى المشاركة، وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة، وإنَّه لعلى قدر كبير من الأهمية ان نتذكّر ذلك في وقت يحاول فيه متطرّفون مثل صامويل هنتنغتن أن يُقنعوا العالمَ بأن «**صدام الحضارات**» أمر محتوم لا مفرّ منه». (**الثقافة والامبريالية**، صص 9 ـ 10).

□ العربي الانساني العالمي:

ادوارد سعيد يؤمن بالثقافة الانسانية كضرورة لعالم اليوم والغد، وبشكل خاص لم يتغرَّب ليعود بيننا غريباً او مستغرباً، مستشرقاً؛ بل ليقدّم لنا، فعلاً، نموذجاً جديداً للفلسطيني، للعربي، المُتَعولِم ثقافياً، دون ان يغيّر لونَ جلده وهويّته وعنصره وجنسه ولسانه. لقد خاض معركة الحضور الثقافي العربي في العالم الانجلوسكسوني، كأنَّ قدسه او فلسطينه هي هناك ايضاً وايضاً. ومما لا شك فيه ان «**الاستشراق**»، بعد «**نبيّ**» جبران، سيكون الأكثر انتشاراً وتأثيراً في ثقافة القرن العشرين وأفكار القرن المقبل. لذا كانت الردود عليه شديدة، وكان ردّه عليها معاً، في كتاب «**تعقيبات على الاستشراق**»، لا يقلُّ خطورة عن معاركه الثقافية الانسانية الأخرى ضد العنصرية المتخفيّة تارةً وراء الاستعمار او الامبريالية، وتارة وراء الاستيطان او الصهيونية: «**أمَّا** بالنسبة إلى المسألة الفلسطينية، أي القضية الفلسطينية والمواجهة المحتومة مع الصهيونية من جهة أولى، ورهط الاستشراق ووعيه القياسي المحترف، بوصفه شركة خبراء يحمون ميدان سيطرتهم وأوراق اعتمادهم من التمحيص الخارجي من جهة ثانية، فقد كانت في أساس معظم العداء الذي قُوبل به تحليلي النَّقدي للاستشراق» (م.ن. ص 46).

طلال سلمان:
سفير الحريّة والديمقراطية والعروبة

I ـ الحِبْرُ الكادح:

من كبار المبدعين العرب المعاصرين في مضمار الأدب الصحافي الملتزم، ولذلك نحارُ كيف نصنّفه: أهو شاعر؟ ناقد سياسي؟ أم صحافيّ عربي يومي يأخذُهُ الحَدَثُ من الزمن إلى حُضْن القضيّة؟ هو كل ذلك وأكثر، بلا مبالغة. إنّه سليلُ الحبر العربي الكادح.

وُلِدَ سنة 1938 في شمسطار، غرب مدينة الشمس (بعلبك)، فيما والدُه إبراهيم يكدح في سلك قوى الأمن الداخلي، متنقّلاً بأكوام «اللحم» بين مختلف المناطق، وفيما الفتى طلال يطلُّ على الدُّنيا ويقرأها بعيون مختلفة: «فأنا ابن شمسطار، إحدى قرى البقاع الفقير المُسْتَغَلّ والمُهْمَل، كنتُ أُعاني مفارقةً مؤلمة بين صورة لبنان الواقعية وبين صورته في البلاد العربية. فالزملاء والشخصيّات الذين أُقابلهم لا يعرفون من لبنان إلاّ بيروت، ولا يعرفون من بيروت إلاّ دائرة محدودة جداً تتمثّل عادة بمنطقة رأس بيروت، وبالتحديد شارع الحمراء، أو بمنطقة عين المريسة، وتحديداً شارع ڤينيسيا. لم يكونوا يعرفون أحزمة البؤس في الضواحي الجنوبية والشرقية والشمالية من بيروت، ولا المناطق البعيدة التي ينتمي إليها أهله، وهي البقاع والجنوب وعكّار. وما أعنيه هو لبنان الحقيقي، الكادح، الغارق في الحرمان والمظالم الاجتماعية. فلبنان هذا، دولته لا تعرفه أكثر من خزّان لتصدير الأجراء والأيدي العاملة الرخيصة الثمن، كان الواحد منّا يشعر أنّه مطعون بهويّته الوطنيّة والقومية عندما يُواجَه بالصّورة المشوّهة للبنانيّ في الأقطار

العربية، وهي صورة السمسار والمهرِّب والبزنسمان والكوزموبوليتي الذي ليست له ذات وطنيّة أصيلة». بهذه النبرة النقدية العالية، يكشف طلال سلمان، الوطني، العروبيّ، حقيقة معاناته بين الأنا والانتماء للجماعة.

بدأ العمل مجاناً في جريدة «الشرق» (بيروت، 1956)، ثم تقاضى أجراً أسبوعياً (10 ل.ل) حتى منتصف 1957. ومن «الشرق»، هاجر بقلمه إلى مجلتي «**الحوادث**» لسليم اللوزي، و«**الأحد**» لرياض طه، ما بين 1959 و1962، والقومية العربية في عزّها النّاصريّ ـ البعثيّ. في الكويت، أسّس سنة 1963 مجلة «**دنيا العروبة**»، ضمن مرحلة الحلم الصحافي الكبير الذي كان يراوده، وتحقّق بمولد «السفير» سنة 1974. ولكنَّ دنيا العروبة ضاقت عليه بسرعة، فعاد من الكويت بعد ثلاثة أشهر، مواصلاً كَدْحَه اليوميّ، في مجلة «**الصيّاد**» لسعيد فريحة (ما بين 1963 و1965)، ثم في مجلة «الأحد». وما بين 1966 ـ 1967، كتب في مجلة «الحرية» لسان حال حركة القوميين العرب، ومنها انتقل إلى جريدة «اليوم» (67 ـ 68) فالحوادث مجدّداً، فالصيّاد ثم الأحد... كان يدور بقلمه حول نفسه، حاملاً قضيةً أكبرَ من مَعَاش وأرفع من منابر. لذا تجوَّل بقضيّته، بـ «صوت الذين لا صوت لهم»، سفيراً للحرية والديمقراطية والعروبة! مراسلاً جوّالاً في المنطقة العربية لمجلة «الصيّاد» حتى منتصف العام 73، بداية الإعداد لإصدار جريدة «السفير» (صدر العدد الأول منها في 26/ 3/ 1974). «جريدة متميّزة تقول ما لا يقوله الآخرون، ولكنْ من موقع وطني، تقدّمي...». وفي زاوية «على الطريق» انساب حبر سلمان الكادح مدى ربع قرن وأكثر، فكتب يوم 26/ 3/ 1974 بالقلم العريض: «... لا يجوز أن يزداد عدد الفقراء في هذه الأُمَّة بينما العالم يحسدُها على مليارات الدولارات التي تتهاطل عليها من نفطها، ولا يجوز أن يزداد عدد الأُمّيين في هذا الوطن، بينما آلاف من مثقفينا يضعون علمهم في خدمة الغير، إمَّا بسبب إنتفاء الديمقراطية، وإمَّا بسبب عدم توافر فرص العمل الكريم» (السفير، **افتتاحية**). جريدة حملت هموم العرب كلّهم، فأبدعت بأقلامها، وليس فقط بقلم صاحبها ورئيس تحريرها، وانتظمت إلى جانب «النهار» في عداد صحف لبنان الأولى.

■ مُبْدع في الكتابة اليومية ـ الستراتيجيّة، ولكلماته نكهة الشّعْر والنثر، المعرفة والسياسة، الحدث والقضية الثابتة. فهل هذا الكلام في مستوى عطائه الكبير؟ لم يجمع مقالاته وكتاباته في كتب، ولو فعل لامتلأت الطريق من جريدة السفير في بيروت إلى بلدته، منبع رأسه، شمسطار، وما بعدها من العالم العربي.

وحسناً فعل إذْ اكتفى بما كتب ونشر في المجلات والصحف المذكورة. هنا إشارة إلى أبرز أعماله المنشورة كتباً ـ ناهيك بمساهماته شبه اليومية في السفير طيلة ربع قرن (الافتتاحية والمحاضرات، والصفحة الثقافية):

1. **مع فتح والفدائيين**، مجموعة تحقيقات صحافية (الصيّاد)، (دار العودة، 1969).

2. **ثرثرة فوق بحيرة ليمان**، مقدمة لكتاب ضمَّ المحاضر الكاملة لمؤتمر «الوفاق الوطني» في لوزان.

3. **إلى أميرة اسمها بيروت**، مقالات لعاصمة لبنان (والثقافة العربية)!

4. **حجر يثقب ليل الهزيمة**، بيروت، 1992.

5. **الهزيمة ليست قدراً**، دار الجديد، بيروت، 1995.

II ـ نماذج من كتاباته:

■ أصعب شيء الإدّعاء أنَّ هذا مبدع، وذاك غير مبدع؛ وأنَّ هذا النّص يعبّر عن روح الكاتب او الكتابة، وذاك، لا. مع ذلك، لا بدَّ من مخاطرة في هذا المضمار الذي نصَبنا فخّه لنفسنا بقلمنا.

1. التحريض بالسؤال

«لا يملك الصحافي العربي من أدوات المعرفة، في هذه المرحلة، غير الأسئلة! لكن كنوز الأسئلة التي تحرمه هناءَ حياته لا تشفع له لدى قارئه الذي يحاسبُه بقسوةٍ على قصوره او تقصيره في توفير الأجوبة (التي تشفي الغليل)، أو على دقّة ما يجتهد في الوصول إليه، أو على نقص النزاهة في «مواقفه» التي يستخدمها كبدلٍ من ضائع، في انتظار اكتشاف الأجوبة المنشودة. في صدر كل منا، سنَّ قلمه طوفان من الأسئلة النابعة من مسلسل الانهيارات التي تهزّ الكون والتي تبدّل تاريخه وتعدّل في أرضه وهويّتها وكياناتها وعلاقتها السياسية جذرياً». (**الهزيمة ليست قَدَراً**، ص 7).

2. صحافة لبنان ضرورة عربية (البراءة تدافع عن نفسها؟)

«إنَّ حاكم لبنان بلا صحافة أدنى من رئيس بلدية وأقل قدرة من رئيس مجلس إدارة شركة، وأوهى نفوذاً من ضابط جوازات في أي من نقاط الحدود العربية. فلبنان بلا حرية فاقد المعنى معدوم الدور (. . .) ولبنان ـ الحرية ليس كازينو، وليس ملهىً ليلياً وليس وكر تجسّس، لبنان ـ الحرية دولة قويَّة بمواطنيها، كما

بقوانينها التي توفّر المناخ الصحي للديمقراطية وتحمي «الواحة» أو «الشارع الوطني العربي» أو المنتدى الفكري والمطبعة والكتاب وصحيفة الصباح (. . .) ومرّة أخرى فإنَّ «السفير» لم تطلب «الحرب» مع السلطة، ولا هي ترغبُ فيها أو في استمرارها؛ ولكنَّها تدافع عن قضيّة الحرية وعن دور لبنان العربي، عبر دفاعها عن نفسها». (م.ن. ص 38 ـ 41).

3. ماذا في النظام الجديد؟

«وفي النظام الجديد لا شعوب ولا قوميّات ولا أوطان. فقط هناك «سيّد» أوحد ومجموعة من الولايات، بل الشركات البلاهويّة، وبنوك وزبائن وعملاء وسماسرة، والكلّ في فلك «السيّد» يدور، يعمل له وينتمي إليه، ويعيش تحت حمايته، فإذا كابرَ أو تمرَّد او عصى، طُرِد من «الجنّة»، فهلك جوعاً وعطشاً وغربة حيث لا منفى، لأنَّ المنافي ايضاً تنضوي تحت لواء شركة من شركات «السيّد» عابرة القارّات!». (**الهزيمة ليست قدراً**، ص 101).

4. كتابة على آخر حَجَر:

«وداعاً أيُّها الحَجَر، وداعاً أيَّتها الأحلام، وداعاً أيُّها العرب!

(. . .) كان الحَجَر آخر كلمة (لا) والمدخل المبتكر للجيل الثالث أو الرابع أو الخامس من الثوّار على أرض فلسطين (. . .).

كان الحجرُ آخر سدّ، آخر عقبة، آخر حدٌّ مع الصهيونية». (م.ن. ص 105).

5. . . . ليست قَدَراً:

«الهزيمة ليست قدراً، لا بد من اقتحام التاريخ ودخوله والانتظام في دورته من جديد. وهذا لن يكون غداً أو بعد غد، وقد يتطلّب عمراً ثانياً أو أجيالاً عديدة، لكن لا طريق غيره (. . .). إنَّ الديمقراطية هي المدخل إلى الحل، وهي المخرج من الهزيمة وعصرها، **الديمقراطية بما هي اعتراف بالإنسان وحقوقه**، وبما هي بناء المؤسسات، وبما هي الإطار الصحيح للنقد، الديمقراطية بما هي حق المعرفة، وحق الاختلاف مع الحاكم، وأول المعرفة معرفة الذات ومعرفة العدو» (م.ن. صص 338 ـ 339).

6. جمال عبد الناصر:

«وما زلنا نواصل الاحتفال بثورة 23 يوليو، بعد الاطمئنان إلى وفاتها بوفاة قائدها. . .

«جميلٌ أن يبقى لنا يومٌ في التاريخ لمراجعة الذات.

«وأن يبقى لنا «مثال» ولو لنحمّله أوزارنا عن الأمس واليوم والغد!

«لذا يستبقي الكلُّ جمال عبد الناصر حيّاً: البعض لكي يهرب إليه من واقعه، والبعض الآخر لكي يحمّله المسؤولية عن هذا الواقع».

«تحية إليه في ذكرى اندفاعته الشجاعة للتغيير. وهي تنتظر بعد مَن يستكملها».

(السفير، طلال سلمان، 23/ 7/ 99، ص 1).

7. الأرض/ العصبية:

«في الحديث عن البقاع تأخذني العصبيّة. فعذراً... ذلك لأنّني مؤمن بأنَّ الإنسان بأرضه. وأول أرضي البقاع، وإن كان آخرها المغرب غَرْباً واليمن سعادة».

(السفير، طلال سلمان، ص 13 من عدد 23/ 7/ 1999).

8. عن الشعوب كإطار جماهيري للجنازات الملكية:

«يغيب الملوك ولا تحضر الشعوب. يسمح الموت «للجماهير» بأنْ تنزل إلى الشارع، وداعاً للراحل الكبير (...). تنزلها الجماهير إلى جنازة يتقدّم موكبها رئيس رؤساء الكون، ملك ملوك الكرة الأرضية وفضائها والمحيطات والبحار، وإلى يمينه «خاقان البر والبحر والجو لمنطقة الشرق الأوسط، أيهود باراك...».

(السفير، طلال سلمان، ص 11 من عدد 30/ 7/ 1999).

9. 2 آب (أغسطس) التاسع:

«إنَّ العجز، يومذاك، عن منع حصول تلك الغزوة التي أضاعت مع الكويت، العراقَ، ثمَّ منطقة الجزيرة والخليج، كان لا بد ان يعطي من بعد، ثماره المرَّة، خصوصاً مع افتقاد الإرادة السياسية، ومع تشلّع العواطف القومية، وتحوّل القُطْريات إلى عنصريّات كيانية متفجّرة، كادت تمزّق فكرة العروبة ذاتها. وهكذا نجد أنفسنا اليوم أبعد ما نكون عن أهدافنا الأصيلة».

(طلال سلمان، على الطريق، السفير 2/ 8/ 1999).

10. النّفاق العسكري باللافتات المدنية:

«اللافتاتُ لا تصنعُ حبّاً. ومهرجان اللافتات التي تُرفع عادةً في الأول من آب، لمناسبة عيد الجيش، حَفِلَ هذه السنة بإهاناتٍ كثيرة للبلاد جميعاً، بشعبها

وجيشها ودولتها، والمؤسسات. . . لقد زايد المنافقون على بعضهم حتى **جعلوا الجيشَ أهم من شعبه ومن وطنه**. وبغض النظر عن ركاكة اللغة، والأخطاء النحوية والإملائية الفاضحة في اللافتات التي رُفعت في كل المدن والقرى والدساكر والمزارع، فإنَّ الدلالات السياسية للشعارات المكتوبة كانت خطيرةً ومعاديةً لما قصد إليه المنافقون.

«جعلوا الجيشَ «عِجْلاً مقدَّساً» أو «صَنَماً مُذهَّباً»، ورفعوه فوق شعبه، وأعطوه ما لم يطلبه وما لا يجوز له أن يطلبه من مراتب ومهمّات، كمثل أن يعيد تأهيل الشعب، أو أن يكون المستبد العادل. النِّفاق آفة قاتلة وأولى ضحاياها في الغالب الأعم، المنافقون! بقي على أُمراء النِّفاق أنْ يصنعوا لذلك الجيش شعباً. . . ووطناً. [. . .]. لم يكن في لافتات المنافقين أي ذكر لإسرائيل. ولقد أنزل الجيش بعض اللافتات التي تمسّه لأنها تندبه لما لم يؤهَّل له. فليتَه أنزلها جميعاً، إذن، لكان ارتفع في عيون أهله الذين يسكنونَه عيونهم وينتظرون منه دوراً هو بالضبط ما غُيِّبَ قَصْداً عن لافتات المنافقين».

(طلال سلمان، السفير ص 11، من العدد 6/ 8/ 1999).

غادة السَّمان (1942 ـ): ساحرة على ضفتي نهر الكتابة الحرَّة

مكان اللازمن:

هي لا تصدِّق أنَّها وُلِدَت في زمانٍ ومكان. تعترف أنَّها وُلِدَت في دمشق من أبوين سوريين، وتنسى عمْداً متى وُلِدَت؛ لكنها تعترف أنَّها بلغت كتابها الثاني والثلاثين سنة 1998، مع «القلب نورس وحيد». ومع ذلك، يُقال إنَّها وُلِدَت كالآخرين، في عز الحرب العالمية الثانية، سنة 1942. وهي لن تنفي ذلك، ولن تؤكّده. ويهمس آخر، وُلِدَت سنة (كذا؟) مثلاً، وربّما وُلِدَت غادة في كل عام تحبّه. ما أهميّة ذلك بالنسبة إلى حياة كاتبة تنسج بحبر أحلامها آفاقاً لأيّامها ولقرّائها؟

الكاتبة المشهورة جداً بالعربية، درست الانكليزية في جامعة دمشق؛ وحين هبط بها الزّمان إلى بيروت (رحلت) سنة 1964، وأعدَّت في الجامعة الأميركية رسالة في الأدب الإنكليزي والعالمي (المسرح اللامعقول في الغرب) لم تنشرها حتى الآن. ومن بيروت نقلها زمانُها، مع زوجها الدكتور بشير الداعوق (صاحب دار الطليعة) وولدها، إلى باريس حيث تعيش منذ 15 عاماً ونيّفاً! (وها هي تعود إلى بيروت مع بشيرها، آخر 1999).

نقلها اللسان العربي إلى جماهير قارئة، على عدّة طبعات، بلغ بعضها العشرات؛ ونقلتها ألسنة الآخرين إلى أمم أخرى: الاسبان، الألمان، الألبان، الإنكليز، الفرس، الطليان، البلغار، البولونيين، الروس، الرومان، الصينيين، الفرنسيين، اليوغسلاف، والمواجهة الثقافية التي تقودها هذه الغادة المبدعة، إلى

اتساع عربي، مع العالم. فما معنى الظنّ المحلي بالكسوف العربيّ؟

فرد مؤنَّث واحد يراهن في الغربة على نهوض أُمّة، بسحر الصّوت الذي يهز ضمير الموت، فيحيا!

ليست غادة السمان، روح مكاننا العربي الحميم، أقلّ من ذلك في زماننا العربي السعيد، المشترك؛ فيما آخرون «منهزمون» خارج الثقافة، ينعتونه بالرديء من خلال معناهم أو معاناتهم، التي يرمون بها على كاهل زمانٍ آخر، لا يعيشونه، حقاً، ببطولةِ أحدٍ، من أبطاله هذه الشاعرة ـ القاصة ـ الراوية الحالمة دوماً بمكان تكون روحها زمانه. فهل وُلِدَت حقاً غادة السمَّان؟ أم أنَّها ستواصلُ بحثها بالكلمات وخاصة بـ «**بومة المعرفة**» التي اتخذتها شعاراً لدار نشرها، ولعمرها الآخر؟

تعمل غادة «كاتبة عمود» أسبوعي في مجلة الحوادث، اللبنانية المنشأ، اللندنية المناخ والنشر. بعدما عملت صحافية وموظفة ومترجمة إذاعية (BBC).

على خطى أدونيس الشاعرية: «مسافرة دونما حراك... ولكنها تدهش الشمس بسؤالها الخفيّ: «يا شمسُ من أينَ لي خُطاكِ؟» فتجيب:

«رغم صعوبة الظروف المعيشية، فقد كانت فترة المنفى غنيّة بالتجارب الروحية، الأدبية والإنسانية. فقد عرَّفتها أسفارها بعمق على الثقافة الغربية والعالمية، وشكّلت دفعاً هاماً للبحث عن العناصر الجوهرية التي تغني كتاباتها، ولاسيما ما يتعلّق بمشاكل العالم العربي...».

إلى جانب ترجمات الكثير من أعمالها، سابقاً وحالياً، وضعت دراسة نقدية وأطاريح عن أدبها. فكيف يمكن تصنيف هذه الكاتبة التي تضيق، بل تتضايق، من تصنيف نفسها؟

الشّاعرة:

لِنَقُلْ، بلا تخوّف، ان الساحرة غادة السمان هي في كل ما كتبت شاعرة، ولكنّها اكتفت بادعاء ذلك في بعض أعمالها المنشورة، ولا ندري ماذا تخفي رسائلها وخباياها الكثيرة، غير المعروضة، حالياً، للنشر، ربّما.

وعليه، هل يمكن الافتراض، ان كتاب «حب» هو رسائل حبها الشعري الأول، الذي صدر لها سنة 1973؟ كان علينا الانتظار مدى ثلاث سنوات لنكتشف هوية الكاتبة ـ الشاعرة: سنة 1976، وبينما كانت تُعلن الحرب على

بيروت، كانت غادة السمّان تصرخ به في مرآة بومتها: «**أعلنتُ عليك الحبّ**» ـ فهل تشهّد نزار قباني*، منذ تلك الصرخة الياسمينية الدمشقية، الحميمة، وأعلن بدوره أشهد أن لا امرأة إلاّ أنتِ؟ هنا، لا زمان الحبّ يستفز غادة من أعماق نهرها الجسدي: «غربة تحت الصفر» وجدانيات من وحي الغربة (1986)، فلمَ لا تعود أمّ حازم إلى بيتها البيروتي او الدمشقي؟ سؤال أقسى من الغربة ذاتها، غربة «**الأعماق المحتلة**» (1987)، الذي جعلها تضيء مسيرتها الكتابية قبل ذلك، سنة 1978، بمجموعة شعرية، عنوانها «أشهد عكسَ الريح»، فيما كان الكوميدي الرائع شوشو يتوارى عن مسرح بيروت، المهزومة الأعماق، ويعلن لنا ان روحه «تطلع بعكس السير»! لكن أي سير، وأي مسار؟

سنة 1995، كثّفت غادة السمان ضوءها الشعري، فأصدرت «عاشقة في محبرةِ» وأتبعتها بمجموعة مذهلة من شعر الأعماق المستيقظة نشوةً وطفولة كزهر لا يموت: «رسائل الحنين الى الياسمين»، إلى المكان الأمين، دمشق، مع تحياتها لها سنة 1996.

فما المانع، إذاً، من درس الشاعرة غادة السمان هذه في مصنّفٍ أدبي، نوعي، يليقُ بتألقها؟

الناشرة قصصاً وروايات، ومقالات:

هي في كل حال شاعرة دائمة من وراء كل ستارٍ أدبيّ تطرحه للشمس بين غيم الحلم بكتابة جديدة، وبين أشعة القراءة العربية، المتراجعة إلى رمالٍ وصحاري، لا يسكنها أحد سوى الخوف المميت!

I ـ القصص:

سنة 1962، أطلّت غادة السمّان بعنوان لافت «**عيناكَ قدري**»، على الثقافة العربية المعاصرة، في نهضتها الجديدة، بعد انكشاف الذات العربية في مهبّ رياح وجودية جديدة، قادمة من الغرب، ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومُثارة من الشرق ما بعد حروب 1948 و1956. بهذه المجموعة، فاجأت غادة جمهورها المسحور، وما انفكّت تفاجئه بعناوينها على مدى الـ 36 عاماً المنصرمة من عمر رحلتها الإبداعية. فكانت محطتها التالية، بعنوان غرائبي: «**لا بحر في بيروت**» سنة 1963؛ وما تعنيه كان بحر الرغبات التي تجعل النفس تشقّ كفنها وتخرج من محاقها إلى بدرها. فكان توصيف الحالات المقصودة، أكثرَ تألقاً في مجموعتها

القصصية الصادرة سنة 1966 بعنوان **«ليل الغرباء»**. ومع **«القمر المربّع»**، سنة 1994، بلغت غادة السمّان ذروة انفتاحها على ما يعرف باسم «الأدب الغرائبي»، الذي لا يعطيك من «سمسمه»، ما لم تملك مفاتيح رموزه وأبوابه: ولاسيما ما تعلّق بشهوة الأجنحة، التي يمثّلها «أدب الرحلات»! (سنة 1995).

II ـ الروايات:

عشايا تفجّر الحرب على لبنان، أصدرت غادة السمّان روايتها **«بيروت 75»**. التي ظهرت للمرة الأولى سنة 1974؛ وتلتها رواية الحب والحرب في بيروت سنة 1976، بعنوان **«كوابيس بيروت»**: حيث «خبرت الكاتبة ظروف الحرب الأهلية اللبنانية عن قرب، وكادت تكون ضحيتها في إحدى المعارك الطاحنة أمام بيتها، ومن وحيها كتبت العديد من القصص، وروايتها الشهيرة «كوابيس بيروت» ـ كما تقول غادة في نبذة (مخطوطة) عن حياتها!

سنة 1985، وضعت رائعتها الروائية **«ليلة المليار»** التي تُعَدّ بحق، عملها الأبرز، حيث يتأنّق الأسلوب السمّاني الشعري على ضفتي نهر الكتابة الحرَّة والحميمة، وتتدفّق ينابيع الحب والحرب من وتين الجسد إلى مصبّات الرّوح اللامنظورة، ويتشوّق «خليل» المسحور من وراء كل أنثى، إلى ليلة أخرى، غير ليلة المليار التي ستصدر سنة 1999، بالانكليزية.

مع ذلك تعتبر الكاتبة أنَّها لم تضَعْ بعد روايتها القصوى، او العليا، التي ترصّع بها تُويجَ أعمالها الابتكارية. وترى أنّها تجاوزتها، أخيراً، حين أخرجت سنة 1997، رواية الفسيفساء الدمشقيّة، **تحت عنوان «الرواية المستحيلة»**، المكتظّة بتفاصيل أثرية ومؤثّرة للمكان العميق الذي اغتربت عنه غادة، وتحاول العودة إليه، جديدة هي، أو متجدِّداً هو، ولكنهما لا يتواصلان إلاَّ بالنّظر وآهِ المكاتبة!

III ـ خارج الشعر والرواية:

عصيّة على التصنيف، وتنفردُ دوماً بما تحبّ: لغيرها أعماله الكاملة، ولها وحدَها «أعمال غير كاملة»، ولو كملت لكان المعنى أنَّها الغائبة، أيضاً! حريصة بالحياة على حبّها، وتتخذ من القلب نورساً وحيداً على شاطىء بحرها المكدود! ما بين 1978 و1988، استجمعت على ضفتي نهر الكتابة: زمن الحب الآخر ـ الجسد حقيبة سفر ـ السباحة في بحيرة الشيطان ـ ختم الذاكرة بالشَّمْع الأحمر ـ إعتقال لحظة هاربة ـ مواطنة متلبّسة بالقراءة ـ الرغيف ينبض كالقلب ـ ع.غ.

تتفرّس ـ صفارة إنذار داخل رأسي ـ كتابات غير ملتزمة ـ الحبّ من الوريد إلى الوريد ـ القبيلة تستجوب القتيلة ـ البحر يحاكم سمكة ـ تسكّع داخل جرح.

وماذا يقول، أخيراً، **نورسها الوحيد** (ص 191):

«في متحف الساعات توقفت طويلاً أمام ساعة ذهبيّة في هيئة جمجمة،

لعلَّ صانعها الفنَّان أحبَّ أنْ يذكرنا بأنَّ الساعة السويسرية مهما كانت دقيقة وفاخرة.

تقول لنا بأنَّ الزَّمن المتجسّد في تكّاتها، سيقتلنا جميعاً،

سواء كنّا نلبس الساعة أم لا!

وتبدو الساعات الجميلة ـ بهذا المعنى ـ رشوةً

لننسى أنَّ دقاتها هي قرعات الطبل الذي يواكبنا إلى المقبرة..!

ولكن تحطيم الساعات لا يوقف الزمن..»! فمَن يحطّم مَن؟ ومَن يجرؤ على نسيان هذا الماكر الأكبر؟

بدر شاكر السيّاب: المغني الواقعي
(1926 ـ 1964)

□ البلح الأخضر:

هو السيّاب، البلح الأخضر، الطالع بقوة وبحرية من أرض العرب. اراده أبواه أن يكون بدرَهم الأول، بعد طول كسوف، فكان بدر العراق والشعر العربي الحديث، بلا منازع وحتى اليوم ما مرَّ يوم والعراق ليس فيه بدْر (أو جوع). وُلِدَ في جيكور، قرية صغيرة في جنوب العراق؛ وحولها جدول باسمها يصلها بشطّ العرب، إذا فاض، ويقلبها صحراء بلا مطر، إذا شحَّ. هو سيّابي نسبة إلى السيّاب الجدّ، بمعنى المفرد من السلالة، وفي النّخل هو البلح المخضوضر. فأين هو البَدْرُ؟ دار السيّاب الجد سمّاها بدر باسم «منزل الأقنان» تذكيراً بمَن كان فيها من عبيد الأرض (الأقنان Les Serfs). ووالده هو شاكر بن عبد الجبّار بن مرزوق السيّاب، تزوّج ابنة عمه كريمة السيّاب سنة 1925، وفي العام 1926 وُلِدَ بَدْر. ثم فَقَدَ والدته بعد ستّ سنوات، وهام على وجه الدراسة؛ فكان يذهب إلى مدرسة «باب سليمان» مشياً على الأقدام، وإلى «أبي الخصيب» حيث عرف ظاهرة الشناشيل ـ أي الغُرَف الخشبيّة المزركشة، ذوات النوافذ الزجاجيّة الملوَّنة ـ وهامَ بما وراءها من صبايا حلمه الرّهاقي الذي رافقه حتى رمقه الأخير. وبدأ البلح الأخضر يسمّر ويحمرّ، ليلوح في أُفق العراق والثقافة العربية، وحيداً، مثل كل شاعر يغادره أهلُ المتردِّم من تراثه، والمتردّم المتهدّم من عائلته (إذ إنَّ والده، تزوّج امرأة جديدة، وغادرهم سنة 1935)، فمكثَ بدر في بيت جدِّه، وراح يتسَيّبُ على جسر شعره العاميّ والفصيح، كما لو أن أرزاً جديداً في طريقه إلى النبوغ!

ماذا درس وقرأ؟ ماذا كتب؟

المعروف أنَّ الجريدة هي من جريد النّخل، الذي استلَّ منه بدر شاكر السيّاب صحيفةً يكتبها بخط يده، وحدَه، وعنوانها: «**جيكور**». وجي في اليونانية هي (كي) في السامية: الأرض. إنَّها صحيفة الأرض، أو أم الأرض او كورها. وجيكور تلك هي مطلع رأسه وملعب طفولته، ومنبع أحلامه وإلهامه، لولا **وفيقة ابنة عمّه التي أحبّها، فأحبّت وتزوّجت من سواه. فتاة هو إلى سواها (هوّيل)**، أو دلوعته الصغيرة، الراعية هالة التي هوَّل لها بالشّعْر، فخافت من سحر الجسد، وكأنَّها فرَّتْ منه و«من قَسْوَرة». كان ذلك في بداية المراهقات الصّغرى، سنة 1938، يوم أنهى الدراسة الابتدائية، وارتحل إلى البصرة (موقعة الجمل) قبل خرابها، وهي قرية صغيرة ترنو إلى البحر بعين باردة. وفي العام 1941، اختار لنفسه الدّرس العلمي بدلاً من الأدب الذي كان يغطّي حياته وينغّصها في آن. لكنَّه بدأ يكتبُ الشّعْر بانتظام، بموازاة حركة رشيد عالي الكيلاني (انتفاضة العراق لأجل استقلاله).

استقبلته **بغداد** سنة 1942. فالتحق بدار المعلمين سنة 1943، ليدرس اللغة العربية، وليصبح أستاذاً براتب حكومي. اجتذبه «**مقهى الزّهاوي**» مع صديقه خالد الشّوّاف. فولد بدر هناك أديباً كبيراً وسط حياة سياسية هادرة. لم يقارب الحزب الشيوعي العراقي قبل العام 1945. فكان ثائراً واقعياً وغنائياً على طريقته، متردّداً بين صحراء الحرية وفوضى الانتظام التي كانت تنتابه بين الفينة والأخرى. فبين التحريض والتظاهر، كان بدْر قد اعتاد على نمط من النضال اليومي، الرومانسي، فكان يصيبه من القمع والسجن والطرد من عمله ما يكفيه ليزعزع كيانه الجسدي المتراخي. ففي العام 1946، دخل السجن وجرى فصله من الكلية، ولكنَّه تعرَّف إلى رائدة الشعر العراقي الحديث الأخرى، **نازك الملائكة**، وتواضع وإيّاها على إصدار عمل شعري مشترك يكون أساساً لحركة الشعر الحر (التفعيلي). ولكنَّ المشروع ظلَّ مشروعاً؛ وأصدر بدر مجموعته الأولى: «**أزهار ذابلة**» سنة 1947.

سنة 1948 تخرّج من الجامعة وأمامَهُ ثلاثة تحدّيات معاً: **المرأة ـ الشّعْر ـ السياسة**.

■ حظّه كان سيئاً جداً مع الحبّ، ربّما لشاعريته، وربما لفقره ولجسمه الذي كان دون رسمه وحلمه. فانتقل من حضن الأمّ إلى حضن الجدّة، ولم يُوفَّق بالحبيبة، فراح يتذوّق المرأة من وراء الجنس، مع «لميعة» (ذات المناشير)، ووراءه الراعية والحبيبة الهاربة، وأمامه هاجس الزوجة، الذي لم يتبلور إلاّ سنة 1955، حين تزوّج في بغداد من **إقبال**، (أخت زوج عمّه عبد القادر) وأنجبت له

غيداء، وغيلان. (مرحى غيلان!). ومنذ ذلك الحين لازمه الشّعْر والمرض والذكريات المرّة حتى انطفائه في المشفى الأميري بالكويت يوم 24/ 12/ 1964.

■ في السياسة، لم تكن رحلته موفّقة كثيراً مع الحزب الشيوعي العراقي الذي أعدم أمينه العام (فهد)، وابتعدت عنه لميعة، بعد نفاد المناشير السياسية؛ فعمل مدرِّساً سنة 1948؛ وفُصل سنة 1949 من عمله لمدّة عشر سنوات؛ فما كان منه إلاّ أن اشتغل «**ذوّاقة**» في شركة التمور العراقية. فإذا بالفصل السيّابي يرقى إلى أصله التمري، بلا قصد منه!

■ من وراء العمل وفوق السياسة، كان بدر شاكر السيّاب يبني لنفسه كوناً آخر: الكون الشّعري الجديد الذي سيؤثر في الثقافة العربية (مع آخرين) منذ الستينات وحتى التسعينات. فبعد مجموعته الأولى، أصدر سنة 1950 مجموعة «**أساطير**»؛ وزار الكويت سنة 1953، حيث استلهم قصيدته الشهيرة: «**غريب على الخليج**» (ديوان بدر، دار العودة، ج 1، ص 317) التي رثا فيها نفسه وعِراقه وشعبه: «**ما مرَّ عام والعراق ليس فيه جوع**»، كما سيقول في **أنشودة المطر**. وفي العام 1954، راح يضع المطوّلات في الشعر العربي الحرّ، مقابل معلّقات الشعر العمودي: **فجر السلام**؛ **حفّار القبور**؛ **المومس العمياء**؛ **الأسلحة والأطفال**.

وكان ينشر شعره في بيروت عبر مجلة (الآداب) ثم مجلة (شِعْر). سنة 1959، أشهر خروجه من الحزب (كنتُ شيوعياً) وجاء إلى بيروت للمرَّة الأولى سنة 1960 حيث نشر ديوان «**أنشودة المطر**»، الأخطر بلا منازع في شعره وفي شعر عصره! ثم أصدر ديوان «**المعبد الغريق**» سنة 1962، و«**منزل الأقنان**»، (1963). وأخيراً في عام ارتحاله، صدر كتابُه الأخير: «**شناشيل ابنة الشلبي**». كاد يسمع العراق عبر الثّورات والتحولات، لكنَّه لم يسمع صوت المطر الذي انتظره طويلاً. فكان شاعراً رومانسياً، واقعياً ـ ثورياً، غنائياً وتهافتياً؛ شعرُه أرقى من مساريه الجنسي والسياسي من حيث الإسهام في حضارة عربية متجدّدة.

الغريب الخليجيّ

الرّيح تلهث بالهجيرة، كالجثام، على الأصيلِ
وعلى القلوع تظلّ تطوى أو تَنَشَّرُ للرحيلِ
زحمَ الخليجَ بهنَّ مكتدحونَ جوّابو بحارِ
من كلّ حافٍ نصف عاري.
وعلى الرّمالِ، على الخليج، جلسَ الغريبُ
يُسَرِّحُ البَصَرَ المُحَيَّرَ في الخَليجِ

ويهدُّ أعمدةُ الضّياءِ بما يُصعّد من نشيجِ
«أعلى من العبابِ يهدر رغوهُ ومن الضَّجيجِ
صوتٌ تفجَّر في قرارة نفسيَ الثكلى: عراق...»

(ديوان، 1، ص 317)

المُخْبِر:

أنا ما تشاءُ: أنا الحقيرْ
صبَّاغ أحذية الغزاة، وبائع الدّم والضمير
للظّالمينَ. أنا الغرابُ
يقتاتُ من جثث الفراخِ
أنا الدَّمار، أنا الخرابُ...

(ديوان، 1، ص 338)

اسمي:

قرأت اسمي على صخرة
هنا في وحشةِ الصّحراء
على آجرّةٍ حمراء
على قبرٍ. **فكيف يحسُّ إنسانٌ يرى قبره؟**
يراه وإنّه ليحارُ فيه:
أحيّ هو أم ميتٌ؟ فما يكفيه
أن يرى ظلاًّ له على الرّمال
كمئذنةٍ معفَّرةٍ، كمقبرةٍ،
كمجدٍ زال...

(ديوان، 1، ص 394 من قصيدة: في المغرب العربي)

أنشودة المطر:

عيناكِ
غابتا نخيلٍ ساعةَ السَّحَرْ
أو شُرفتانِ راح ينأى عنهما القَمَرْ
عيناكِ

حين تبسمانِ تُورق الكروم
وترقصُ الأضواءُ كالأقمارِ في نَهَرْ
... وتغرقانِ في ضبابٍ من أسىً شفيف
كالبحر سرَّحَ اليدينِ فوقَه المساءْ
دفءُ الشتاءِ فيه وارتعاشة الخريف
والموت والميلاد والظلام والضياء
... ومقلتاكِ بي تطيفان مع المَطَر
وعبر أمواج الخليج تمسح البروق
سواحلَ العراق بالنجوم والمحار
كأنَّها تهمّ بالشروق
فيسحبُ الليلُ عليها من دمٍ دِثار.
أصيحُ بالخليج:
«يا خليج
يا واهبَ اللؤلؤ والمحارِ والرَّدى!»
فيرجع الصّدى، كأنّه النشيجُ:
يا خليج، يا واهبَ المحارِ والرَّدى...»

(ديوان، 1، صص 474 و477)

سلام:

سلامٌ على العالم الأرحبِ... على الحقل والدّار والمكتبِ
على معملٍ للدُّمى والنسيج
على العشِّ والطائر الأزغبِ
على التوت وسنانَ فيه الأريج
ووقع المجاديف في المغرب
على زهرةٍ في وساد العروسْ
على صِبْيَةٍ في انتظارِ الأبِ
على شاعرٍ تستحمُّ الشموسُ
بعينيهِ، يصغي إلى جُنْدُبِ
سلامٌ على العالم الأرحب.

(ديوان، 1، صص 584 ـ 585)

أحمد لطفي السيّد (1872 ـ 1963): «أستاذ الجيل» وأزمة المثقّف السياسي

■ مصري ليبرالي وُلِدَ سنة 1872 في برقين (مديرية الدقهلية)؛ من مؤسّسي حزب **الأمة**؛ حقوقيّ وقاضٍ، رئيس تحرير جريدة «الجريدة»؛ تولّى عدّة مناصب وزارية (المعارف، الخارجية، نيابة رئاسة الوزراء)، وعضوية «مجلس الشيوخ»؛ وخارج السياسة، عضوية مجمع اللغة العربية سنة 1940، ثم رئاسته ما بين 1945 و1963. ومن أبرز مؤلفاته:

■ المنتخبات (جزءان)؛ **تأمّلات** في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع؛ **صفحات مطويّة** من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر؛ **قصّة حياتي**؛ **مشكلة الحرية** في العالم العربي. تناوله بالدرس الدقيق الدكتور مجيد خدوري*، في كتابه «**عرب معاصرون**»، مصنّفاً إيّاه في عداد المثقفين السياسيين المثاليين، ويبدأ باستشهاد منه: «لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية. ولكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة... هو **إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلاّ بالحرية**».

المثالي السياسي، أحمد لطفي السيد، الملقّب بلقب «أستاذ الجيل» في مصر، ينتصب في مواجهة المثقف السياسي الواقعي (شيمة تلميذه م.ح. هيكل*) او العقائدي الذي يؤسّس حزباً لتنفيذ أهدافه (عفلق/ البعث، مثلاً).

الوسط الاجتماعي لأحمد لطفي السيّد هو الذي حدَّد له جاذبيّته السياسية. بادىء الأمر انجذب إلى **مصطفى كامل**، ثم أعرض عنه، منجذباً إلى الإمام محمّد

عبده، متخوّفاً من رغبة الخديوي في ممارسة «سلطات استبدادية»! وعلى خطى استاذه محمّد عبده، آثر بلوغ أهدافه سلمياً، على بلوغها عنفيّاً ـ لكنَّ هذا لا يعني إلغاء العنف من اللعبة السياسية ذاتها، بل استبعاده الفكري من الخطاب السياسي. سعى من النخبة إلى النخبة، وتحاشى الدهماء والدهماوية (الديماغوجية)، مؤكّداً على ان دوره ـ وهو المتحدِّر من عائلة ثرية ذات مصالح كبرى، يتشابه فيها الخاص والعام ـ يقتصر، نظرياً، على «إعداد الشعب لتحمّل المسؤولية عند انتهاء الاحتلال وتحريره من عبوديّته وإيقاظه من سباته». (**عرب معاصرون**، م.س. ص 315).

بين الإمام محمّد عبده والسيد جمال الدين (الأفغاني)، جمع أحمد لطفي السيّد في شخصه وفي تجربته شجاعة العالِم (وحب العلم) ومسؤولية السياسي (وفن السياسة المبدئية). بدأ اهتمامه بالسياسة سنة 1896، فأسَّس مع زميله في الدراسة (عبد العزيز فهمي) جمعية سرية، هدفها النضال ضد الاحتلال البريطاني. ومن تجاربه، بين مصطفى كامل والخديوي من جهة، وعبده ـ الأفغاني من جهة ثانية، تعزّز إيمانه «بضرورة تحديد سلطات الحاكم المطلق قبل تحقيق الاستقلال»، فكان اندفاعه للعمل السياسي في محافل مختلفة.

أمَّا العائلات الثرية في مصر، فكان لها اجتماع تقرّر فيه تنظيم «حزب الأُمّة» وإصدار صحيفة «الجريدة». اسمياً، تولّى رئاسة الحزب محمود سليمان باشا، وعملياً أصبح أحمد لطفي السيّد «ممثّل المصالح الحقيقية» للعائلات الارستقراطية والثرية (أعيان مصر)، فرأس تحرير الجريدة (صدر عددها الأول في 9/ 3/ 1907؛ وجرى تنظيم حزب الأمّة رسمياً في 21/ 12/ 1907)؛ كما تولّى السيّد الأمانة العامة للحزب. سعى لأجل استقلال مصر عن تركيا، بدعم من الحكومة البريطانية. سنة 1915، استقال أحمد لطفي السيّد ـ بسبب العناء والرقابة المشدّدة على الصحف ـ من رئاسة تحرير (الجريدة) واعتكف في منزله الريفي. وفي العام 1918، عاد السيّد إلى معترك السياسة المصرية، مناضلاً مع آخرين، في سبيل استقلال مصر، فكان **حزب الوفد**، في نواته الأولية مكوَّناً من: أحمد لطفي السيّد، سعد زغلول، عبد العزيز فهمي، علي شعراوي ومحمد محمود. وبدأت «نواة الوفد» تطالب بعقد مفاوضات مع بريطانيا لتحقيق استقلال مصر.

□ تحرير الفرد من الحكم المطلق:

هذه الإشكالية استغرقت تفكير المثقّف السياسي المثالي، فرأى السيد «أنَّ الفرد يمكن أن يكون حراً إذا حدّدت سلطاتُ الحاكم بضماناتٍ دستورية، وإذا

شارك الشعب الحاكم سلطته». فدعا إلى إعلان دستور مكتوب يحدّد صلاحيّات السلطة التنفيذية ويثبت حقوق الشعب في المشاركة في الحكم عن طريق تمثيله في مجلس الأمّة. ومعنى ذلك ان السيّد «أراد إقامة نوع من الحكم النيابي، وتنظيم أحزاب سياسية ينطق ممثّلوها في البرلمان باسم الشعب». ورأى أيضاً ان **الديمقراطية البرلمانية** هي أفضل أنواع الحكومات التي توصَّلَ إليها الإنسان لضمان حرية الفرد. (عرب معاصرون، م.ن. ص 324). كانت دعوته إلى الديمقراطية والحرية دعوةً للحد من الحكم المطلق، العسفي؛ وكان قوام عقيدته السياسية الدعوة إلى ديمقراطية برلمانية (نخبوية)، لا ديمقراطية شعبية (او شعبوية) خياره هو ديمقراطية النخبة، «الصفوة المختارة من المتعلّمين ممن أُشربوا حبَّ الوطن وتميّزوا بأفكار نيّرة هدفها التقدم والخير والأخلاق».

يقول مجيد خدوري (عرب معاصرون، صص 326 ـ 327):

«وازداد حبّ لطفي السيّد للحرية بدراسته للفكر الأوروبي، وعلى الأخص فكر القرن التاسع عشر التحرّري في مؤلفات **ميْل**، **وسبنسر**، **وأوغست كونت** وغيرهم، وكانت فكرة الحرية، كما صوّرها القرن التاسع عشر، هي التي تردّدت أصداؤها في كتاباته، وعندما بدأ ترجمة مؤلفات **أرسطو**، أدرك مدى اعتماد هؤلاء المفكّرين الأوروبيين على الفكر اليوناني، كما أدرك مدى الحاجة إلى دراسة المؤلفات اليونانية الكلاسيكية وترجمتها، وتعلّم من المفكّرين الأوروبيين المعنى الأعمق للحرية، ومفاهيم غربية أخرى، ولكن علاقة هذه المفاهيم بالمجتمع، كما شرحها في كتاباته، كانت نتاج تأملاته واختباراته الشخصيّة. وقد استقى أفكاره عن المجتمع المصري من تحليله لنقط ضعف الفرد المصري وتسامحه وخنوعه للحكام وخوفه من السلطة. وقال: صحيح ان التسامح قد يُعتبر فضيلة إذا اقترن بقوة الخلق؛ ولكنّه لاحظ أنَّ التسامح في مصر ينبثق من الاستسلام والاستكانة» ـ را: **المنتخبات**، ج 1، صص 49 ـ 56 ـ 107 ـ 108).

□ مصر الوطنية العلمانية:

أحمد لطفي السيد، رفض في خطابه السياسي الآراء التقليدية في الهوية وفي الولاء الوطني على قاعدة دينية او طائفية؛ فنادى بهوية مصرية وطنية تستند إلى تاريخها المتواصل، الذي لم يكن الحكم العربي او الإسلامي سوى مجرد فصل من فصوله، كما تستند إلى «الأوضاع الإقليمية والاجتماعية والاقتصادية التي

جسّدت ولا تزال تجسّد حياة الشعب المصري». هذه الدعوة اكتسبت تأييد المثقفين والأقباط من دعاة الوحدة الوطنية. وفكرته هذه هي استئناف لفكرة أحمد عرابي في ثورته سنة 1880 **«مصر للمصريين»**؛ وجديدُه أنَّه «أكّد على العناصر العلمانية لا العناصر الدينية، واعترف بأنَّ الإسلام هو دين الأكثرية المصرية؛ ولكنه أضاف ان هناك ديانات أخرى لها احترامها وتقديرها في نفوس أُناسٍ آخرين يعيشون في مصر، مؤكِّداً ان الدين يجب ألاَّ يتعدَّى كونه شيئاً يخص ضمير الفرد» (ص 329). هذا الاستشهاد مبنيّ على ما ورد لدى السيّد في **«صفحات مطوية»** (القاهرة 1946، ص 96 ـ 103). ويذكر مجيد خدوري في هامش كتابه (عرب معاصرون، الإشارة 15، ص 329):

«أخبرني عبد الرحمن الرافعي المحامي المؤرّخ، مرّة، أنَّ لطفي السيد كان شيخ الملحدين، ولكن عبد الرزاق السنهوري الذي سمع هذه الملاحظة، قال: «إنَّ شيخ الملحدين هو شبلي شمّيل، وليس لطفي السيّد»، على الرغم من أنَّ لطفي نفسه من الملحدين. وقال الرافعي: ان لطفي كمدير للجامعة المصرية دافع عن ملحدين آخرين كطه حسين ومنصور فهمي ومحمد حسين هيكل». من الواضح ان التقليديين في مصر لا يجدون سلاحاً أمضى وأسرع عند الجمهور من سلاح «الدين الشعبوي» ضد الثقافة النهضوية الجديدة. وعندنا ان جماعة الانعزالية والأصولية، حافظت باستمرار على حوار الذات (الانعزال مع الحاضر) و(الأصولية مع الماضي)، خوفاً من الحوار مع الحاضر والمستقبل. وان المجدّدين والمبدعين العرب قد ربحوا معارك كثيرة من خلال توالي النهضات الثقافية العربية على الرغم من النكسات العسكرية أو الخيبات الاقتصادية، والتجارب السياسية «الانتحارية» للعسكريين وللميليشيات الانعزالية/ الأصولية في مصر وسواها».

□ شخصية أحمد لطفي السيّد: الكاتب والسياسي

لم تفسده الوظيفة، ولا المهنة الحرة، ولا السياسة. حتى ان دخوله الوزارة لم يأسره ويحصره في «منزلة السلطة». خياره الأساس هو التأثير، مداورةً، في الشؤون السياسية. فهو رجل قلم، لا تغريه مقابضُ السيوف، حتى وإنْ تقلَّدها أحياناً.

رمى من وراء الكتابة السياسية إلى نشر أفكاره. «فكان يكتب برزانةٍ، مستخدماً المنطقَ والعقلَ في عرض حجّته، كما كان يصيغ آراءه بعبارات منطقية دقيقة، خالية من الحشو والتنميق الذي تميّزت به كتاباتُ معاصريه. لهذا السبب لم

يتجاوب مع دعوته إلاّ عددٌ محدود من القرّاء، كما لم يتجاوز نفوذُه أوساط المثقفين. . .» (**عرب معاصرون**، ص 333؛ را: **قصة حياتي**، صص 46 ـ 47، 90 ـ 91).

إلى ذلك، كان أحمد لطفي السيّد «محدّثاً بارعاً»، يتلذّذ في الحديث مع الشبّان، شارحاً لهم آراءَه في السياسة والديمقراطية والحرية، وفي كل مذهب او فكرة ذات صلة بهموم المجتمع المصري في عصره. «وكان هؤلاء الشبّان يتردّدون على مكتبه أو منزله، أو يجلسون إليه في المقاهي خلال الإجازات والعطل. وكان حين يشرح أفكارَه ومثله العليا، يفتن الجالسين بسعة اطلاعه وإشراق ديباجته وقوّة عارضته (. . .). لقد لقّبوه «استاذ الجيل» لا تملّقاً ولا تقرّباً، بل لفرط ما كان يأسر مستمعيه حين يتحدّث إليهم، بمَن فيهم مؤلّف هذا الكتاب الذي أسعده الحظ بالتحدّث إليه في سنواته الأخيرة» (مجيد خدوري، عرب معاصرون، صص 333 ـ 334).

❁ ❁ ❁

نخبوي، مثالي، يحبّ النخبة ويراهن على ترويج مثلها. كان إنهماكه شديداً في «إعداد النخبة» الموعودة؛ فكان طوباوياً كبيراً بين كبار الطوباويين العرب في القرن العشرين، بل ربما كان من أكثرهم طوباويةً، إذ انعزل عن السياسة، وراح يسعى لتحقيق أهدافها بالثقافة، أي بغير وسائلها المباشرة والفعّالة.

هكذا عانى أحمد لطفي السيّد أزمة المثقف السياسي العربي، بقدر ما أدار ظهرَه للممارسة السياسية، فراح يعمل في مؤسسات ثقافية وأكاديمية، بعد اعتزاله الصحافة السياسية نفسها. فعمل مديراً لدار الكتب المصرية، وأسهم في إنشاء الجامعة المصرية، وتولّى إدارتها، وضمّها إلى وزارة المعارف سنة 1923، فكان من المشاركين الكبار في نشر التعليم العالي، وفتح أبواب الجامعة أمام الإناث والذكور بلا تمييز!

وكان من معتزله السياسي، يعود لفترات إلى المعترك، ثم يرتاح في رئاسة «مجمع اللغة العربية»، المكلّف بمهمة ابتكارية: إبداع كلمات عربية للأفكار والمفاهيم الجديدة، فمنذ بداية حياته، أدرك أحمد لطفي السيّد انَّ عصره «كان عصر ترجمة لا عصر خلق إبداع». فكان السيد يداوي السياسة بالثقافة، و الثقافة بالسياسة، مشدّداً على تعريب الفكر اليوناني، والتعريف بالفكر الأوروبي؛ وكانت له ترجمات على مدى 20 سنة، منها «علم الأخلاق» (1924) و«الكون والفساد»

(1932)، و«علم الطبيعة» (1935) و«السياسة» (1940)، وتناول بالنقد والتقويم محمّد حسين هيكل في كتابه: «**في أوقات الفراغ**، القاهرة 1968)، وطه حسين (حديث الأربعاء، القاهرة 1962، ج 3، صص 47 ـ 57). ومما يؤخذ عليه، وعلى سواه من المثاليين السياسيين العرب، انهم في السلطة كانوا يتجاهلون أفكارهم، مخيّبين الأمل في مصالحة السياسي والمثقف.

رضوان السَّيِّد:
فقه الثقافة والسياسة

■ رضوان السيّد الناشىء من ثنائيّات تناقضيّة ـ تكاملية، يعيشُ الحياة بفلسفة النقض، فكأنَّه هو نفسه، شروى كل آخر، **ناقض ـ منقوض في آن**. يهبط من مجدل ترشيش، من أعالي المتن، مسلماً، سيّداً غير معمَّم، سنّياً/ شيخاً؛ ويحاول منذ ولادته يوم 10/ 10/ 1949، وحتى اليوم، أن يكون ما يريد. أمَّا ما يريده فلا أحد يدريه سواه. درس في بيروت ومصر والمانيا. ديني ـ علماني، عربي ـ إسلامي؛ محقّق/ كاتب؛ مفكّر/ أستاذ جامعي، صحافي/ سياسي إلخ. شخصيّة ذكية، ملوّنة، ديناميّة، يعرف كيف يعيش، وكيف من لا معنى يبتكر لمعاناته معانيها المناسبة. آكاديمي مميّز، ثقافيّ مثابر، ناشط في غير مجال... نادراً ما يُلتقى خارج كتابٍ أو فكرة. رضوان السيّد خاض منذ السبعينات معركة حضوره الثقافي في بيروت على غير صعيد: في الجامعة اللبنانية، حتى توارى الشيخ وراء الدكتور ـ الأستاذ؛ وفي الصحافة، حتى توارى الباحث المحقق وراء الكاتب الناقد اليومي؛ وفي المجلاّت الدورية، حيث رأس تحرير مجلة «الفكر العربي»، ثم شارك الفضل شلق في رئاسة تحرير مجلة **الاجتهاد**. في أبحاثه يتآخى فقه الثقافة وفقه السياسة. ناقد على أعمال كثيرة. لكنّه لم يضعْ بعد الكتاب اللائق بثقافته الذكيّة، وبقدرته على نقد فكر عصره، بعدما أبلى بلاء حسناً في نقد الفكر الإسلامي العربي في عصور مختلفة.

I ـ الباحث/ المحقّق

ليس قليلاً ما أخرجه رضوان السيد من كتبٍ محقّقة، وعلَّق عليها ناقداً

وشارحاً. معظم الكتب المحقّقة يصنفها تحت عنوان (نشرات)، ولا تخلو من دلالاتٍ فقهيةٍ سياسية، الخيارات التي انطوى عليها عملُه منذ 21 عاماً، تاريخ نشر أول عمل محقّق (دار الطليعة).

في السجل الزمني، تتمرتب نشراته المحقّقة على النحو الآتي (مع الإشارة إلى ان معظمها صار من مصادر الباحثين او من مراجعهم):

1978: الأسد والغوّاص، حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، لمؤلفٍ مجهول؛ قدَّم لها الدكتور رضوان السيّد باعتناء الباحث المحقّق الذي يجدُ نفسَه وعلمه وعقله في علم سواه. فهذا الكتاب قضية نقدية حيّة في ثقافتنا القديمة والمعاصرة، هي قضية السلطة والثقافة، او الحاكم والمُثقّف؛ والسعي الدائم لجعل المثقف محكوماً، مسجوناً، مقيّداً كخاتمٍ في يد حاكم، حين لا تكفي قيود ذهبية لجعْلِ الكاتب سجيناً في محبرة السلطان.

1979: قوانين الوزارة وسياسة الملك، للماوردي، وفيه فلسفة الحكم أو فقه السياسي عند واحد من أئمة التنظير السياسي للأحكام في العالم العربي - الإسلامي الوسيط.

1981: الإشارة إلى أدب الإمارة، للمُرادي. وهو يندرج في «أدب المرايا»، أو في أخلاقيّات وآداب الفكر والسلوك السياسي. طبعاً ليس المُرادي ميكيافيلي العرب، ولكن القرابة بينهما لا تغيب!

1983: الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، لإبن الحدّاد (تحقيق ودراسة/ أو دراسة وتحقيق رضوان السيد): «وثالث هذه الاتجاهات سياسي فقهي كان يريد إرشاد الأمراء الجدد، إلى معنى السياسة وممارستها باتجاه انشاء تقاليد للمَلك والسلطات، وسُبُل معاملة الرعية والجند. كما كان يبغي ربط السياسة بالشريعة في محاولة لتجاوز التقاليد والأعراف التي جلبها الترك معهم من مواطنهم الأصلية...» (**الجوهر النفيس**، المقدمة، ص 17).

1987: تسهيل النَّظَر وتعجيل الظفر، للماوردي.

1999: نصيحة الملوك، للماوردي.

هذه الأعمال المحققة تبدو كأنَّها سبعة أجزاء لموسوعة تراثية في الفقه السياسي الإسلامي، يكاد يتساوى فيها حجم التحقيق مع حجم الدراسة احياناً. وهذا جهد كبير للعلاَّمة البحّاثة رضوان السيّد، يُسجّل له، خارج دوائر الصراع الايديولوجي والحمَّى السياسية اليومية العابرة.

II ـ الكاتب/ المفكّر:

■ خارج الصحافة اليومية وافتتاحيات المجلات، والجوائز السنية التي نالها، تكمنُ أهميّته الأولى في كتابته الفكرية. فرضوان السيِّد لم يضع، كما أسلفنا، كتاباً بموضوع بحثي أو فكري مستقل، بل استسهل، كآخرين، تجميع مقالاته او دراساته، ونشرها في كتب، كما لو كانت معدّة لذلك أصلاً. وهذه المسألة الشائكة تُترك للنقد والتدقيق، وقد تغدو يوماً، النَّمط الجديد لتوليف كتب، بدلاً من النمط المعهود، والموسوم بسمة (روائع الأعمال). وأعمال رضوان السيّد لا تخلو من قمم، تُرى من بعيد ومن قريب.

■ سنة 1984، صدر مؤلّفه الأول، بعنوان: **الأُمة والجماعة والسلطة، وهو مجموعة دراسات في الفكر السياسي العربي (الإسلامي) ما دام الفكر الديني الآخر (المسيحي او اليهودي) ليس لامعاً في هذا الفضاء الفكري، وفي العام نفسه، صدر له عن دار التنوير (بيروت)، كتاب: «مفاهيم الجماعات في الإسلام»** دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للإجتماع العربي الإسلامي.

■ سنة 1987، صدر كتابه «الإسلام المعاصر». وفي العام 1997، كتابان:

☐ الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الايديولوجيا في الفكر السياسي العربي (الإسلامي)، لماذا يصر رضوان السيّد على جعل كل ما هو عربي موسوماً بـ (الإسلامي)؟ هل الإكثار من الشيء يؤكّده؟

☐ سياسيّات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات.

☐ نماذج من نصوصه:

1) قضايا الجدل والصراع:

«يبدأ الطرسوسي رسالته على طريقة أصحاب كتاب نصائح الملوك، فيقول إنَّ هدفه من وراء عمله كلِّه: «بذل النصيحة (للسلطان) بقدر الإمكان»؛ «فإنَّ الله جعل حفظ نظام الأنام بالسلطان، وأدام له الأيام بالقبول في الشريعة والإحسان»؛ «ولم أقصد بذلك سوى القيام بهذا الواجب وحفظ نظام الملك». لكنّه، بعد إيضاح الفصول التي كسر عليها أطروحته، ينطلق مباشرة للهجوم على الشافعية؛ وفي مسألة شديدة الحساسية هي مسألة شرعية السلطة المملوكية. يذكر الطرسوسيُّ أنَّ أبا حنيفة وأصحابه لا يشترطون في صحة تولية السلطان: «أن يكون قرشياً ولا

مجتهداً ولا عدلاً، بل يجوز التقليد (عندهم) من السلطان العادل والجائر. . .». بعد هذا يدَّعي الطرسوسي ان الشافعية لا يقولون بشرعية السلطنة المملوكية في الحقيقة لأنَّهم يشترطون في متولِّي السلطة شروطاً لا تتوافر في التّرك والمماليك». الخ. (**تحفة الترك**، دار الطليعة، بيروت/ 1992، ص 25).

2) هود/ نصارى:

«أمَّا المصطلحات «نصارى» و«هود» أو «يهود» فهما مدنيّان، مثل مصطلحي المهاجرين والأنصار [. . .]، وتختلف الآراء في أصول مفرد «هود» و«يهود» الذي يورد القرءآن صيغته الفعلية (هادَ) أيضاً بمعنى الميل إلى الحق او الانحياز والعودة اليه، بيد ان الملاحظ ـ كما ذكر هورروفيتز Horovitz ـ أنَّ القرءآن يُطلق الاسم على المعاصرين له من يهود، أمَّا اليهود التاريخيون فيسمّيهم «بني إسرائيل» [. . .]. أمَّا «النصارى» ومفردها «نصراني» فيظهر السياق القرءآني أخذاً لها من «أنصار عيسى» التي تردُ في سورة الصفّ. لكن اللغويين يذكرون احتمالاً مفادُه أخذها من الناصرة، المستقر المعروف في فلسطين». (**مفاهيم الجماعات في الاسلام**، ط 1، دار التنوير/ بيروت، صص 36 ـ 38). طبعاً، كان يمكنه الإفادة من الباقلاني (معجم) وافتراضه نسبة النصارى إلى (نَصْرى) في بلاد الشام.

3) الأصناف:

«يرتبط ظهور «الأصناف» أو «الجماعات المهنية» في الإسلام بأمرين أثنين:

ـ تطور الحياة المدينيّة في المدن العربية الإسلامية.

ـ وتطوّر النظر إلى العمل والمهنة.

فمن المعروف مدى تشديد الإسلام منذ البداية على «المدينة» والهجرة إليها والاستقرار بها. وقد استمر هذا الإصرار على «الحشد» و«التجمّع» بالأمصار في عهد خلفاء النبي (ﷺ)، رغم زوال الأسباب الأيديولوجية والتاريخية التي اقتضته» (**مفاهيم الجماعات**. . . ص 79).

III ـ الفكر الإسلامي المعاصر:

1) الهوية:

«شهدت الستينات في نطاق الفكر الإسلامي تحولاً باتجاه نضالية وحركية المودودي وسيد قطب. بل ان ابا الحسن الندوي ـ غير الحزبي اصلاً ـ ما تردّد في الانضمام إلى تلك النضالية الاسلامية في مواجهة الغرب، في حين تردّد مالك بن

نبي طويلاً قبل ان يصغي لنداءات الأصالية التحشيدية في المجال الثقافي. وما تغيّرت الاشكالية الاحيائية التي سادت ذاك الفكر منذ الأربعينات، بل حدث تطور في الأولويات. فقد داخلت الفكر الإسلامي الاصلاحي في العشرينات قضية الهوية، حالّة تدريجياً محل اطروحة التقدّم التي سادت ذاك الفكر منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر. اذ أحدث زوال الخلافة الاسلامية، وقيام نظام الدولة الوطنية تأزّماً في وعي النخب الاسلامية في سائر انحاء العالم الاسلامي وبخاصة الهند ومصر. وفي ظل بروز مسألة الهوية المنكمشة الخائفة على نفسها، ظهرت المعيات الاسلامية المعنية بالحفاظ على الذاتية الاسلامية وشعائرها ورموزها وسلوكها، والفكر الاصالي الاحيائي المصاحب لتلك النزعة. وفي نطاق فكر الأصالة والتأصيل كُتبت رسائل اطروحات كثيرة في نقد الحضارة الغربية، وتفضيل الحضارة الاسلامية عليها، كما كُتبت مقارنات في مسائل وقضايا ومنظومات ضمن الحضارتين توصلت إلى نتائج مقررة سلفاً حول تفوق حضارة الاسلام». الهوية ورؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر، رضوان السيّد (جريدة السفير، الخميس 19/ 8/ 1999، ص 19).

2). رؤية العالم

«هكذا اضطربت صورة العالم لدى الاسلاميين المتشدّدين في الستينات والسبعينات اشد الاضطراب. فما عادت هناك دول ولا حضارات، بل ايمان وكفر. وفي حين كان الكفر متعينا ـ ان صح التعبير ـ فهو يطبق على العالم كله، فإنَّ الايمان تضاءل وجوداً واثراً بحيث صار قاصراً على الجماعة الصغيرة التي تقاتل باسمه، متسلحة الى جانب الحديد والنار، بآيات من أي القرآن، او شذرات من ابن تيمية وابن كثير والمودودي وسيد قطب.

استند الفكر الاسلامي الاحيائي النضالي منه وغير النضالي في رؤيته للعالم ودور المسلمين فيه منذ الستينات الى ثلاث مقولات يصعب معها النظر الى المتغيرات نظر معرفة وتفهم: مقولة الاستخلاف، ومقولة التكليف، ومقولة الحاكمية. فالانسان حسب القرآن مستخلف في هذا العالم لإعماره واصلاحه، والمسلمون أتباع آخر الديانات وخاتم الرسل مكلفون ـ في فذلكة طويلة ـ بالقيام على أمر هذا الاستخلاف، بإنفاذ حاكمية الله في الأرض. ولكي يحققوا مقتضى هذا التكليف بالحاكمية، يكون عليهم ما وسعهم ان يقيموا نظاماً نموذجياً عماده الشريعة الاسلامية. ولأنَّ الدولة الاسلامية دولة فكرة او عقيدة في الأساس، يكون عليها ان تصنف الناس الذين تحت سيطرتها، وسائر الناس، على أساس من هذه

العقيدة. فهناك مؤمنون، وهناك أهل كتاب، وهناك كفار او مشركون. وما دامت فكرة الدولة الوطنية او القومية مرفوضة في هذا التصوّر، فإنَّ مسألة المواطنية القائمة على التساوي في الحقوق والواجبات غير معتبرة. وبالمنظار نفسه ينظر الى النظام العالمي وآلياته، اذ هو قائم على قوانين وأنظمة وضعية تناقض مبادىء الشرعية الاسلامية، وتصنيفاتها.

وبلور الفكر الاحيائي الاسلامي بداخله في الثمانينات والتسعينات تياراً رئيسياً حاول الخروج من حتميات الستينات والسبعينات، لكنه ما استطاع القطيعة مع تلك الحتميات، كما سبق له ان قطع مع مقولة التقدّم لدى الاصلاحيين المسلمين. وربما عاد ذلك الى بقايا التأزم بداخله، ونقص المعرفة بالعالم، والافتقار الى ثقافة النقد الذاتي، والضغوط المتناقضة التي ما يزال يتعرض لها من الأنظمة من جهة، وجماهيره هو، من جهة أخرى، على أنَّني أحسب ان مشكلة الفكر الاحيائي الاسلامي الاساسية تكمن في قيامه على مقولة الهوية ومن حولها، وفكر الهوية القائم على الرموز والشعائر يستبعد التغيير سواء أكان قومياً أم دينياً».

شين

أبو القاسم الشّابي (1909 ـ 1934)
رومانسيّة الكآبة والغرابة

الكئيب الغريب:

كشمعةٍ أُشعلت من طرفيها، أضاء وانطفأ أبو القاسم محمد الشّابي في سماء الشعر العربي المعاصر. لكنَّه أعطى في مدى عمره القصير (25 سنة) ما لم ينضَحْ من إناءٍ سواه على مدى أجيال. كانت ولادته ربيعيّة (أذار ـ مارس) في مرج (الشابيّة) من ضواحي توزر بتونس، التي عاشها من نهوة قلبه، وتناهى في الشابية التي حمل اسمها، رغم أنّه لم يعرفها إلاّ قليلاً. هو شاعر ابن شيخ فقيه ومدرّس، أزهري ـ زيتونيّ؛ وقاضٍ شرعيّ عاصر ابنه منذ بدأ يقرض الشعر في الرابعة عشرة من عمره وحتى سن الخامسة والعشرين. فديوان أبي القاسم الشابي هو حصيلة عشر سنوات من الإبداع داخل معاناة الألم المركّب: ألم القلب المضخّم بين أضلاع الشاعر المتيّم، وألم القلب الموجوع من فقدان الحبيبة، وأخيراً ألم الفراق المبكر بين الابن وأبيه. من هذه الجبلة، انجبل أبو القاسم الشابي فراح يمانع الموتَ المُعاش بالأمل، بالحياة، بالثقافة الجديدة. لم يصفه أحد بالكآبة والغرابة او الغربة. إنَّه واصفُ نفسه بنفسه؛ وكان على الدوام مراهناً على البقاء، بقاء الذات، وبقاء الشعب، حتى إنَّ قصيدته المشهورة «إرادة الحياة» وضعها في آخر أيامه (سنة 1934) وكأنَّه يؤكّد ان كل شكاواه تهون، إن انتصر الشعب التونسي، ومعه، شعوب الأُمَّة العربية، في معارك البقاء، فهو واضح على مستوى الذات والشعب، في المشهدين:

I. أنتَ لا شيء في الوجود. فغادره إلى الموتِ، فهو عنك غني.

II. والشقيّ الشقيّ في الأرضِ شعبٌ يومُه ميتٌ وماضيْهِ حيّ.

مجدّد شعريّ، مُبْدِعٌ في رومانسيته لولا تكرار موضوعاته، وترداد مضمونها الفلسفي على مدى ديوانه (**ديوان أبي القاسم الشابي**. دار العودة، بيروت 1972، ص 575). تزوّج أبو القاسم، رغم اعتلاله بتضخّم القلب، وأنجبَ ولدين (محمد وجلال)، وقضى عمره سائحاً في البلاد وبين القوافي الشعرية التي خدمها بنفسه كأنَّها عزاء نفسه الأخير. اشتهر في حياته بكتابيه: **الخيال الشعري؛ وأغاني الحياة**. ظلَّ يكتب شعراً حتى آب (أغسطس) 1934، وتوفي في 9/ 10/ 1934 في تونس العاصمة؛ وقبره متحفٌ اليوم في توزر (أمام دار الثقافة، وسط النخيل الذي أحبَّ).

ماذا وراء النّهود؟

قد رأينا الشّعورَ منسدلاتٍ... كلّلت حسنها صباح الورود
ورأينا الخدود ضرّجها السّحْر، فآهاً من سحر تلك الخدود
ورأينا الشفاهَ تبسم أو تحلم سكرى بالشّدو، بالتغريد
ورأينا النهودَ تهزُّ كالأزهارِ في نشوة الشّباب السعيد
توقظُ الوجدَ في القلوب ولكنْ، ليتَ شعري، ماذا وراء النهود؟
ما الذي خلف هذه الفتنةِ الغرّاء في ذلك القرارِ البعيد؟

(ديوان، ص 28)

هكذا، بسمفونية شاعرية جديدة يقتحم أبو القاسم الشابي فضاء الثقافة التونسية، وهو المثقّف الديني، الذي لا يعرف لغة أجنبية، جاءته الرومانسيّة من مصدرين: معاناته الشخصية، وقراءة جبران خليل جبران وسواه من الرومانسيّين العرب المعاصرين:

خطواتٌ سكرانة بالأناشيد وصوت كرجع نايٍ بعيد
وقوامٌ يكاد ينطقُ بالألحانِ في كل وقفةٍ وقعود
كلّ شيء مُوَقّعٌ فيكِ حتى لفتةِ الجيْدِ واهتزازِ النّهود

(ديوان، 30)

كلّ جمال تونس وبناتها لم يؤنسه، فهو مكتئب من داخله، مغترب في أفكاره، ولن ينهضَ من كبوة الواقع إلاّ على أنغام صحوة القصائد التي كانت حبّهُ الثاني او حياته الأخرى في الدّنيا، قال (ديوان، ص 38):

مهما تضاحكت الحياةُ فإنّني أبداً كئيب   أصغي لأوجاع الكآبة والكآبةُ لا تجيب

في مهجتي تتأوّه البلوى ويعتلجُ النّحيب   ويضجُّ جبّارُ الأسى وتئنّ غمغمةُ الكروب

إنّي أنا الروح الذي سيظل في الدّنيا غريب

فما أغربَ **غربة الرّوح** حين يجعلها شاعرٌ رومانسي منفتحةً على كل الانفعالات بلا ضوابط إيقاعية، تُدوزن طاقة البقاء مع إمكان الهيكل الجسماني، الذي هو مجرّد إمكان مكانيّ، ماوي، في الزمان الهارب منا بسرعة! فهو شاعر كبير في معاناته ومعانيها، لم ينصفه معاصروهُ مباشرةً؛ لكنَّ الأُمّة العربية بكاملها سرعان ما أنصفته كما يقول الناقد الدكتور **عز الدين اسماعيل** في مقدمة الديوان (ص 46):

«وإذا لم يكنْ حجمه الحقيقي قد تحدّد على المستوى الوطني والقومي في حياته، فلقد أخذ صوته يتردّد على مرّ الأيام في شتى أرجاء الوطن العربي، وبرزت قيمتُه بوصفه مناضلاً خلاَّقاً وفنّاناً مُبدعاً، وثائراً رومانسيّاً من الطراز الأوّل».

نشيد الحب:

أيُّها الحبّ أنتَ سرُّ بلائي وهمومي وروعتي وعنائي

ونحُولي وأدمعي وعذابي وسقامي ولوعتي وشقائي

... يا سُلاف الفؤادِ، يا سُمَّ نفسي، يا شدّتي، يا رخائي

ألهيبٌ يثورُ في روضةِ النفس فيطغى، أم أنت نورُ السماء؟

(ديوان، صص 53 ـ 54)

هذه هي أولى قصائده التي وضعها في مطلع آب (أغسطس) 1924، وهو في الخامس عشرة من عمره الكلي. انها السنة الأولى من عمره الشعري في تونس الجميلة التي غنّاها:

أنا يا تونس الجميلةُ في لجّ الهوى قد سبحت أيّ سِباحه

شِرعتي حبّكِ العميقُ وإنّي قد تذوّقتُ مُرَّهُ وقراحَه

لست أنصاعُ لِنواحي ولو متُّ وقامتْ على شبابي المناحَه
لا أُبالي وإن أُريقت دمائي، فدماءُ العشّاقِ دوماً مُبَاحَه

(ديوان، ص 59)

ما الكون؟ ما الحياة؟

إنَّ الحياة صراعٌ فيها الضعيفُ يُداسْ
ما فاز في ماضغِيْها إلاَّ شديد المراسْ
للحبِّ فيها شجونٌ فكنْ فتى الاحتراسْ
الكونُ كونُ شقاءٍ، الكونُ كونُ التباس
الكونُ كونُ اختلاقٍ وضجةٍ واختلاس!

(ديوان، ص 75)

■ إنَّ هذي الحياة قيثارة الله وأهل الحياةِ مثل اللُّحون!

(ديوان، ص 78).

فما الحرب سوى وحشية نَهَضتْ في أنفسِ الناس، فانقادتْ لها الدُّولُ
وأيقظت في قلوب الناسِ عاصفةً غامَ الوجودُ لها، وآربدتْ السُّبُلُ
فالدَّهرُ منتعلٌ بالنّارِ، ملتحفٌ بالهولِ، والويل، والأيّامُ تَشْتَعِلُ
والأرض داميةٌ، بالإثمِ طاميةٌ، ومارِدُ الشرِّ في أرجائها ثَمِلُ
والموتُ كالمارد الجبّار، منتصبٌ في الأرض، يخطفُ مَنْ قدْ خَانَهُ الأجَلُ

(ديوان، ص 84)

ثُم «ما أسخفَ العيش تقضي عليه زَلّةُ نَعْلٍ!»

(ديوان، ص 182).

مأتم الحب:

ليتَ شعري
أيُّ طيرٍ
يسمعُ الأحزان تبكي بين أعماق القلوب

ثم لا يهتفُ في الفجرِ برنَّاتِ النحيب
بخشوعٍ واكتئاب؟
لست أدري
أيُّ أمرٍ
أخرس العصفور عني أتُرى ماتَ الشعور؟
في جميع الكون، حتى في حُشاشاتِ الطيور؟
أم بكى خلف السحاب؟

(ديوان، ص 86 ـ 87)

❀ ❀ ❀

أنا كئيبٌ، أنا غريبٌ
وليس في عالم الكآبةِ مَنْ يحملُ معشارَ بعضِ ما أجدُ
كآبتي مُرَّةٌ وإنْ صرختْ روحي فلا يسمعنّها الجَسَدُ
... كآبتي شُعلة مؤجّجةٌ تحت رمادِ الكون تستعرُ
سيعلمُ الكون ما حقيقتها ويطلعُ الفجرُ يومَ تنفجرُ

(ديوان، 92 ـ 93)

❀ ❀ ❀

إلى الله والشعب!

يا إلهَ الوجودِ! ما لَكَ لا ترثي لحزنِ المعذّبِ الأوّاه؟
قد تأوّهتُ في سكون الليالي ثم أطبقتُ في الصباح شفاهي

(ديوان، ص 243)

أيّها الشَّعْبُ! ليتني كنتُ حطّاباً فأهوي على الجذوع بفأسي
... ليتَ لي قوَّةَ العواصفِ، يا شعبي فألقي إليكَ ثورةَ نفسي

(ديوان، صص 246 ـ 247)

❀ ❀ ❀

عجباً لي! أودُ أن أفهمَ الكونَ، ونفسي لم تستطع فهمَ نفسي!

لم أُفذْ من حقائق الكونِ إلاَّ أنّني في الوجودِ مُرْتَادُ رَمْسِ
كلُّ دهْرٍ يمرُّ يفجعُ قلبي، ليتَ شعري أينَ الزّمانُ المؤسّي؟

(ديوان، ص 279)

❀ ❀ ❀

أبناء الشيطان:

كان ظنّي أنَّ النفوسَ كبارٌ فوجدتُ النفوسَ شيئاً حقيرا
لوّثته الحياةُ ثم استمرّتْ تبذرُ العالَمَ العريضَ شرورا
فاحصدوا الشّوكَ يا بنيها وضجّوا وأملأوا الأرضَ والسماءَ حبورا

(ديوان، ص 302)

سرُّ النهوض:

لا ينهضُ الشّعبُ إلاَّ حين يدفعه عزمُ الحياة، إذا ما استيقظتْ فيهِ
والحبُّ يخترقُ الغبراءَ، مندفعاً إلى السماءِ إذا هبَّتْ تُناديهِ
والقيدُ يألفه الأمواتُ، ما لبثوا أمّا الحياةُ فيُبليها وتُبليه!

(ديوان، ص 324)

❀ ❀ ❀

للتاريخ:

البؤسُ لابن الشّعبِ يأكلُ قلبه والمجدُ والإثراءُ للأغرابِ
والشّعبُ معصوبُ الجفونِ مقسَّمٌ كالشاةِ بين الذئبِ والقصّابِ
والحقُّ مقطوع اللسانِ مكبَّلٌ والظلمُ يمرح مُذْهَبَ الجلبابِ
هذا قليلٌ من حياةٍ مرَّةٍ في دولة الأنصابِ والألقابِ

❀ ❀ ❀

وينادي الشعبَ، مناشداً روحه الشاعرية، وخياله وإلهامه قبل ان يراهن على إرادة الحياة فيه، مجلجلاً: «إذا الشعبُ يوماً أراد الحياة. . .!» وتواصلت الحياة زاخرة، مغتنية بما أبدع وأعطى أبو القاسم الشابي من حرقةِ قلبه!

يوسف الشّاروني (1924 ـ مصر)
القصّاصُ ناقداً... مُبدعاً

شخص في مهنتين:

■ في 14 تشرين الأول (أكتوبر) 1924، وُلِدَ يوسف الشاروني في مصر، من أسرة اجتماعيّة متنوّرة ساعدته كثيراً في تخطّي مصاعب البلوغ الاجتماعي والثقافي. ففي سن مبكّرة، نال سنة 1945 **إجازة في الفلسفة** من جامعة القاهرة، وهو يستبطن ذوقاً أدبياً رفيعاً، تبلور لاحقاً في مهنته الموازية، مهنة القصّاص/ الناقد. أمّا مهنته المعيشية فقد باشرها مُدرِّساً، ثم وكيلاً لوزارة الثقافة المصرية، وشغل منصب «عضو هيئة تحرير» في كثير من المجلاّت. بدأ مهنته الموازية، نعني مهنة الكتابة، مبكّراً ايضاً؛ لكنّه لم ينشر بواكيره القصصيّة إلاّ سنة 1954. وبعد ستة عشر عاماً، أي سنة 1970 نال جائزة الدولة التشجيعيّة في **القصة القصيرة**، وفي العام 1978 نال الجائزة نفسها، في **النقد الأدبي**. وفوق الجائزتين، كان له وسامان، أولهما **«وسام العلوم والفنون»** من الطبقة الأولى؛ وثانيهما **«وسام الجمهورية»** من الطبقة الثانية. كاتب قصة وناقد، وليس روائياً، كما يذكر **«معجم الروائيين العرب»** (ص 507).

له **20** عملاً منشوراً، منها:

2 كتابان في النثر والنثر الغنائي.

12 دراسة أدبية (علمية ونقدية).

حوله أصدرت **كتابات معاصرة** (القاهرة 1971)، دراسات في قصص يوسف الشّاروني، تحت عنوان **«الخوف والشجاعة»**. (ورد خطأ هذا الكتاب بين أعمال

الشاروني في «معجم الروائيين العرب» (ص 568، رقم 12).

منشطان في الكتابة:

■ هو بين كوكبة كتّاب القصّة القصيرة العربية ونقّاد الأدب في عصرنا، مُميَّز بدقّته وموضوعيته وحيويته، وطاقته على التحليل والتفكير في النص المُبدع، كما في نصوص النقد على إبداعات الآخرين. وكما مارس مهنتين، إحداهما لأكل العيش وثانيتهما لإشباع الذات أو الرّوح (بالكتابة)، مارس في مهنة الكتابة منشطين، احدهما مَنْشَط إبداع من الذات (القصة والنثر الغنائي)، وثانيهما مَنْشَط ابداع على إبداعات الآخرين، كما سنرى.

I ـ القصة أو الإبداع من الذات:

■ لا وهم ان الكاتب يكتب القصة من واقع او من موضوع، لكنّه يصوغها ذاتياً أكثر من الكتابة العلمية او النقدية الموضوعية، حيث يحرص الكاتب على إخفاء الذات وراء الموضوع قَدْر المُستطاع، **«الخوف والشجاعة»** هما مفتاحا النّقد العلمي لتناول قصص يوسف الشاروني الأولى (ما بين 1954 و1969). أمَّا قصصه الأخرى، ما بعد تلك المرحلة (نعني ما بين 1971 و1974) فلم يتناولها نَقْدٌ في كتابٍ حتى الآن ـ على ما نعلم.

في سن الحادية والعشرين حمل إجازة في الفلسفة؛ لكنّه في الثلاثين، سنة 1954 أعلن بدء مهنته الإبداعية في كتابة القصة:

1) مجموعته القصصية الأولى، **«العشّاق الخمسة»**، آذنت ببدء مرحلة جديدة في حياة الفيلسوف المتخفّي، المكبوت في وظيفة، ينقصُها الكثير من حرية القول والنقد. جمع الكاتب بين الكبت والحرية، كما هو حالُ الأغلب، الجلّ من الكل الثقافي العربي، وأطلق في «العشاق الخمسة» الموجة الأولى من خوفه المعلَّب اجتماعياً.

2) في **«رسالة إلى امرأة»**، سنة 1960، حاول الشاروني الانتقال من خوفه إلى شجاعة الكاتب/ المُبدع، بحبر آخر، غير حبر كاتب/ الوظيفة او السلطة. كاتب الحب هو كاتب الحرية الذي يفتقده المجتمع الأبوي العربي، المعادي للحبّ، وللأنثى، فاعل الحب الآخر. «رسالة إلى امرأة» هي نشيد يقظة او أنشودة متأخرة، لحبٍّ نهشه البلوغ الجنسي وصادره البلوغ الاقتصادي المحظور على أكثر الناس في البلدان المتخلفة.

3) في النثر الغنائي، وضع نصاً ادبياً جميلاً، سنة 1963، بعنوان «**المساء الأخير**»، مساء الوداع عادةً، اذ كل مساءٍ يرمز إلى نهاية مرحلة وابتداء أخرى. وفوق ذلك، أضاف الشاروني إلى مغامرات سندباد البر والبحر، المؤسطر في «**ألف ليلة وليلة**»، كتابه الموسوم: «سندباد في عمّان».

4) سنة 1969، نشر مجموعته القصصية «**الزّحام**» بعد انكسار 1967 وثورة طلاب فرنسا 1968، واندلاع مشاعر ثورية داخل «الشارع العربي». الزّحام رمز للجمهور المحتشد، للدروب السالكة ـ المسدودة معاً. رمز للممكن ـ المستحيل.

5) سنة 1971، نشر «**حلاوة الرُّوح**»، بكل معاني هذا التعبير الثقافي الشعبي، الملازم للتراجيديا الإنسية العربية، فبين الأكل من «نهوة الرّوح» وطلوع الأنفاس او التنفّس من «حلاوة الرّوح»، اختار الشاروني معنىً آخر لروح العذاب في عصرنا: روح العذوبة والجمال والحلاوة بمعناها الحقيقي بلا مواربة. حلاوة الروح رمزٌ شاروني لشفافية النفس حين تحبّ وتغضب وتغوصُ في الحياة بكل مراراتها وقساواتها.

6) «**مطاردة نصف الليل**»، المجموعة الصادرة سنة 1973 (في عام حرب اكتوبر) ترمز إلى نصف العمر، النصف الثاني من الحياة، أو من الأيام العربية والاجتماعية؛ وتلفتُ إلى لعبة المطاردة كوجه متمّم للعبة الشروق والصعود «تحت الشمس».

7) «**آخر العنقود**» هو آخر أعمال يوسف الشاروني القصصية، الصادرة سنة 1974 (مع استمرار أعماله النقدية حتى العام 1989، كما سنرى). وعندنا في الثقافة الشعبية ان «آخر العنقود سُكّر معقود»، أحلاه في منتهاه، أو أنَّ «مسكه ختام». آخر العنقود هو ختام الشيء، لا تمامه. من هنا كان وهم «الخاتم» الذي لا بعدَه. ولكن، بعد كل عنقود مولودٌ آخر. في الطبيعة كما في المجتمع البشري. آخر كل شيء هو بداية شيء آخر. إنها لعبة الأبدية التي يرغب كل لاعب في وقفها عند باب ملعبه او بيته، او تحت دالية عمره، كما صرّح شاعر شعبي مجهول:

«أنا عنقود ومعلّق عَ دالي
اقطفيني وخلّصيني من العذاب»!

وحين قطفَ الشاروني آخر عناقيده القصصية الإبداعية، كان يواصل إبداعه في النقد، بمعنى العمل مع الآخر، شريكاً جديداً في إبداعاته، كأنّما النقد هو إبداع على إبداع.

II ـ الإبداع على الإبداع:

■ النقد هو إبداع موضوعي، مقيَّد بمنهج وعلم، وهادف إلى استشفاف الآخر الفكري أو الثقافي في حالة إبداعه الذاتي. أمامنا في هذا المجال 12 كتاباً ليوسف الشاروني وضعها ما بين 1964 و1989. زمنياً الإبداع الذاتي يسبق الإبداع الموضوعي؛ وهذا الأخير يستمرّ عادة أكثر من سابقه، كما هو بيّن من تجربة الشاروني المزدوجة ـ فيما الناقدون الآخرون، في مصر، مثل محمد مندور وشوقي ضيف*، أو إحسان عباس*، (فلسطين) ومحيي الدين صبحي* (سورية) لم يغامروا بالجمع، مثله، بين المنشطين المذكورين.

في سن الأربعين إذاً، أعلن يوسف الشاروني بداية منشطه النقدي، الذي وضعناه هنا تحت برج: **«الإبداع على الإبداع»**، إنَّه سنّ البطولة والثورية والنضج والنبوّة، الخ، عند الأفراد، في مختلف الأجيال، فما كان يخافه الشاعر من تقصير «بعد بلوغ الأربعين»، يتّخذه الناقد يوسف الشاروني سلاحاً لمقارعة الوعي بالوعي.

1) سنة 1964، تدفقت أعماله النقدية الأدبية:

8 نماذج من الرواية المصرية؛

■ دراسات أدبيّة؛

■ دراسات في الأدب العربي المعاصر.

هذه الأعمال الشارونيّة هي تمهيدات منهجيّة لدرس ظاهرة «الرواية المصرية»، التي سجّلت تقدّماً مضطرداً، جعلها ترقى إلى العالمية من جهة، وإلى الثقافة العربية والتعبير السينمائي بالفيلم (الرواية) من جهة ثانية، كما أنَّها تؤسس لبدايات التحديث في الدرس الأدبي وفي نقد نماذج من الأدب العربي المعاصر، بعدما جرى تجميد قسم كبير من الذّوق الأدبي العربي عند **البلاغة**، وعند أعلام الكتابة الكلاسيكيين، فيما نقد الحاضر الأدبي غائب أو مهمل. من هذه الزاوية، يبدو الشاروني رائداً في نقد الإبداع العربي المعاصر.

2) سنة 1966، سجّل الشاروني تحوُّلاً في موضوع دراسته النقدية، إذْ وجَّهه نحو التخصّص النّوعي: **دراسات في الحبّ**. وبالطبع، يُعد **«الحبُّ»** الموضوع الأول في الأدبين العربيّين، الكلاسيكي والمعاصر. الموضوع المشترك الأكثر رواجاً في الأدب، لأنَّه الأقل قيمةً وتداولاً بحرية في المجتمع. لكأن اشكالَ الحبّ في الجماعة هو الوجه الآخر لحريتها في آن.

سنة 1967، أصدر الشاروني «**دراسات في الرواية والقصة القصيرة**» مشدّداً على هذين النوعين الأدبيين، طبعاً، دون إهمال موضوعاتهما الخاصة؛ ففي العام 1969، وضع كتابه «**اللامعقول في الأدب المعاصر**» (ثم أتبعه لاحقاً بكتاب: **المعقول واللامعقول في الأدب الحديث**»، يوم كانت الثقافة العربية واقعة تحت أبراج هذه الازدواجيات (الحداثة/ الأصالة؛ المتحوّل/ الثابت؛ اللامعقول/ المعقول؛ المنتمي/ اللامنتمي) الخ، بوصفها انعكاسات فلسفية للنقد الأدبي والفنّي في أوروبا الغربية وأميركا. سنة 1973، أصدر الشاروني عمله المميّز: «**الرواية المصرية المعاصرة**»؛ وفي العام 1977، نشر كتابين: ـ **القصة والمجتمع**؛ ـ **القصة القصيرة**، نظرياً وتطبيقياً ـ فنالت جائزة النقد الأدبي سنة 1978، أعاد الكرّة وجمّع مقالات نقدية، بعنوان «**دراسات في القصة القصيرة**».

3) العمل الخطير للشاروني، الأهم في باب النقد، الذي ما نالَ عليه جائزةً ولا وساماً، هو كتابه الصادر سنة 1980 في القاهرة، بعنوان:

■ الروائيون الثلاثة: نجيب محفوظ، يوسف السباعي، محمد عبد الحليم عبدالله.

❀ ❀ ❀

وبعد، فإنَّ يوسف الشاروني المكلَّل بهذه الأعمال، شكَّل ظاهرةً مهمّة في حياة العرب الثقافية في القرن العشرين، إذ لم ينضمّ إلى عشرة ملايين عربي يحملون شهادات جامعية، ويفاخرون بها، دون ان يتذكروا أنَّ الثقافة حرية وحياة وممارسة ومسؤولية... وأنَّ ثقافة الأمّة العربية في خطر، إذا كان الأكثر حملاً للشهادات المدرسية والجامعية، هم أقلّهم نهوضاً بالأعباء الحضارية لأمّةٍ تبحث عن نفسها. يوسف الشاروني خرج على ذاته، من سجن الوظيفة، إلى مضمار الإنتاج الفكري والإبداع الأدبي.

جورج شحادة (1907 ـ 1989)
شعرٌ غريبُ المكانِ واللسان

جورج إيلي شحادة، أصلُه من بيروت، لكنَّه وُلِدَ في الاسكندرية، يوم 2/ 11/ 1907 (وفي رواية غير رسمية سنة 1905)[1]؛ من عائلة لبنانية مهاجرة أصلاً من حوران (سورية) إلى لبنان. هذه الهجرة داخل العالم العربي، من البرّ إلى الساحل جعلت جورج شحادة يدخل عصرَه من باب الهجرة، ويخرج منه شاعراً كبيراً، بالفرنسية؛ ولكن معظم أعماله جرى تعريبها بأقلام سواه من كبار الأدباء والشعراء العرب. بعد انهيار ماليّ، في مصر، عادت العائلة إلى لبنان للعيش في كَنَف الأمّ ليزا، وفي بيت والدتها نجلا شيخاني، حيث أسهم الأعمام من آل شحادة في المصاريف. درس جورج في مدرسة القلبين الأقدسين (بيروت) وفي مجلتها المدرسية نشر أولى قصائده. وفي جامعة القديس يوسف (اليسوعية ـ بيروت)، درس الحقوق بالفرنسية ما بين 1923 و1926. وكان إبداعه الأدبي يتوجّه شعراً في اتجاه معاكس لاختصاصه؛ فنشر باكورة أشعاره Étincelle (شرارة) في فرنسا سنة 1928. أمَّا شعرُه، الغريب مكاناً ولساناً، فكان بروحه يحمل معاناة اللبنانيين، ولاسيما معاناة آل شحادة وسواهم؛ وكان يتردّد في تعابيره ما بين المسرح والقصيدة. في فرنسا، توفي الشاعر اللبناني الكبير جورج شحادة يوم 17/ 1/ 1989، إثر إصابته بنزيف دماغيّ حادّ.

(1) المنجد، ص 330 (أعلام) أنَّه مولود سنة 1910، وأنَّه «شاعر وأديب مسرحي لبناني أيضاً بالفرنسية».

أعمال جورج شحادة:

■ انطلق شاعراً في العشرينات، ولم يصلنا بالعربية إلاّ منذ الستينات؛ فقد عاش معظم عمره خارج لبنان، وفكّر وكتبَ آلامه وآلامنا بلسانٍ آخر، ورثه من المدرسة والجامعة، بقدر ما ورثَ بعضه من المجتمع (را: تجربة **صلاح ستيتية***). **وهذا التعريب الجزئي لبعض أعماله ما برح فردياً وخاصاً، ينتظر مشروعاً أكمل تتولاّه الثقافة العربية الرسمية أو الخاصة، والأفضل نشر أعماله المعرَّبة مع أصولها وجهاً لوجه، مما يسهّل إسهام الثقافة العربية في العولمة المتبادلة.**

1. **الشرارة**، مجموعة شعرية أولى، صدرت في باريس سنة 1928، ولم يجرِ تعريبها، إلاّ في مقتطفات او شواهد دراسية قليلة.

2. **السيد بوبل**، مسرحية بثلاثة فصول، وضعها ج. شحادة سنة 1936، ونشرها سنة 1950؛ وجرى تمثيلها على مسرح لاهوشيت الباريسي في 30/ 1/ 1951 (فرقة جورج فيتالي).

عرَّبها الشاعر الكبير **أدونيس*** مع (قصة/ أو **حكاية ڤاسكو**)، وجرى نشرهما معاً، يوم 1/ 4/ 1972، في سلسلة **المسرح العالمي**، الصادرة في الكويت عن وزارة الإعلام (برقم 31/ 1). فلماذا لم يجرِ تمثيلها عربيّاً بعد؟ هذه بعض مأساة المسرح الشعري الجادّ في بلادنا.

3. **حكاية ڤاسكو**، مسرحية من 6 لوحات، صدرت بالفرنسية سنة 1954؛ وجرى تمثيلها للمرة الأولى في زيوريخ (15/ 10/ 1956)، بأداء فرقة مادلين وينو - بارو). ثم في مسرح باريس عام 1957 (مسرح سارة برنار).

4. كتاب «**سهرة الأمثال**»، صدر سنة 1954.

5. **مهاجر بريسبيان**، مسرحية في تسع لوحات، عُرضت للمرة الأولى، بترجمة **ألمانية** (عن الفرنسية طبعاً) على مسرح رزيدانس، يوم 12/ 1/ 1956.

عرَّبها **أدونيس**، مع مسرحية «**البنفسج**»، وجرى نشرهما في سلسلة المسرح العالمي (الكويت، رقم 41/ 2، بتاريخ 1/ 2/ 1973).

6. مسرحية **البنفسج**، كوميديا في 11 لوحة.

7. مسرحية **السَّفَر**.

موقعه في المسرح العالمي الفرنسي هو إلى جانب ثلاثة كبار، صنعوا المسرح الحديث منذ الأربعينات، قدموا إلى فرنسا من أقطار شتى: **صموئيل بيكيت** (ايرلندا) **ايوجين ايونيسكو** (رومانيا)، **ارتير آداموف** (القوقاز)، وطبعاً

اللبناني جورج شحادة. هو سيّد في اللغة الفرنسيّة، ومن أعظم شعرائها أصالةً وفرادةً ونبوغاً في القرن العشرين، كما قال الناقد الفرنسي جان ـ لوي بارو. تجدر الإشارة إلى أنَّ الشاعر **أُنسي الحاج***، عرَّب له بعض قصائده؛ وهذه إشارة تستحق التنبّه إذ لم يجرؤ على تعريبه سوى الاثنين من الشعراء الكبار. فهل يتجاسرُ آخرون، وتُتاح الفرصة لقراءة أعماله الكاملة بالعربية؟ هي أُمنية برسم الآتي الثقافي العربي. فهذا الغريب في المكان واللسان ذهب منا إلى العالم، وحين تعولمَ أو تعالمَ، عاد إلينا كبيراً بلسانه وبرائحة مكانه الزكيّة، كأن أشرفية بيروت لم تفتقده يوماً، وهو الأرثوذكسي العربي العالمي الذي عاش خارج الوظيفة، في عالم عاصمته الأولى **الخيال**، وجمهوريّته الحرية، وحدوده الأشعار الجميلة. يصفه الشاعر **كامل صالح**: «رجل أشعل الحياة بالغرابة واللعب والضحك والجنون. ماتَ وفي حياته حيواتٌ عديدة؛ أعمال لا يمكن حصرُها في لغة واحدة، في سماء واحدة، لغته التي اتسعت لتحمل الغربَ إلى الشرق. الشرق ـ البداية ـ الأسطورة ـ الحلم! والغرب ـ الاستمرار ـ الآلة ـ وصناعة الأحاسيس والمشاعر. **معادلة** استطاع شحادة أن يلعبها باتقان؛ وبشجاعة المحارب الأخير في معركة مصيرية؛ فكان أديباً فرنسياً مهمّاً على الرغم من أنفهم؛ لكنَّه، في المقابل، خسر، او لعله لم ينتبه أنَّه لم يعد من هُنا. **معادلة**، لعلّها لن تعجبَ البعض، ولاسيما الحريصين على شرقيّته. لكن هذا الذي حصل، على الرغم من أنَّهم يحاولون إثبات العكس». (جريدة الديار ـ اوريزون، ص 1، الأحد 24/ 10/ 1999).

□ نماذج من نصوصه المعرَّبة

1. الحوذي (في مهاجر بريسبيان):

«**الحوذي**:

وصلنا يا سيِّدي؛ يمكنك أن تنزل للزيارة؛
ولكن، أنصحك أن تمسك قبّعتك جيّداً،
لأنَّ هواءً عجيباً يهبُّ
وهو نادر في المنطقة
حيث تجتمع النجوم في الليل
لتؤلف الكوكبات. وهذا ليس كلاماً لأجل الكلام!

«**المهاجر الجديد**:

قبّعتي تركتها في العربة،
هلاَّ أطفأت هذه المصابيح،
لأنَّني أريدُ جواً حزيناً.

«الحوذيّ:

في العتمة والريح،
وشعرك المنفوش،
ستلقى الجوَ المناسب.
أنتظرُك يا سيِّدا»

2. الصبايا . . .

شهيداتُ الحب، الصبايا
يرجعن إلى المنازل أحياناً
يجلسن إلى كراسي القيلولة
بنظراتها، ترافقهن المصابيحُ
عندها، يهرعنَ إلى الجدران
باحثاتٍ عن ظلالهنّ
فتدير المرايا رؤوسها
فيما الصمت يظلُّ أصمَّ.
مع أنوار الفجر الأولى،
يقفلنَ عائداتٍ إلى دروب السماء
وعلى وجوههن اقنعةٌ مُضحكة
حتى لا تتمزَّقَ قلوبُنا.

3. رؤيا:

على جَبَلٍ فيه تعرى الرِّياحُ
في واحدةٍ من عشايا الصيف
عندما يكونُ شعراءُ القمر الجوّالون
مقامرينَ بقلوبنا

في ذلك البلد التَّعِس،
ستعبرينَ في الضّبابِ
وأنتِ أجمل ما تكونين!

4. مُغَازلة:

في ضوء النُّجومِ الخرساءِ
في البعيد، كانَ الينبوعُ
يُغازلُ عصفوراً عائداً،
حدثَ ذلك، عند المساءِ، في روضِهِ
فيما كان يذوبُ في الفيء حِمْلُ التفاح!

5. محاورة:

قال العصفورُ للسلحفاة المُنْهكة:
أسرعي، أسرعي،
لكنَّ البومةَ طارَتْ
واقفةً،
في أسرارِ الغابة.

6. مطر الطفولة:

وكان يهطلُ المطرُ، كتوماً،
ينزلُ مجتمعاً في الشجر،
كان مقترناً بلعبته.
لكنَّ التوتياء والوردة
كانا تحت ضربات الصّنوج.
هو مطرُ الطفولة الأولى،
جنرال مُمْطِر؛
حبر أحمر/ أبيض،
على حميّا أشجار الورد.

7. في البعيد:

خطوةً خطوةً، تعقّبتني أوراقُ الخريف
في أعماق الليل، على ذلك الجَبَل،
حيث الريح تدفع ما بقي أمامها من نجوم
إلى دروب الصباح.
وفي البعيد، كان يمرُّ حَمَلٌ وملاكٌ!

❀ ❀ ❀

شعره المسرحي ذو بناء كامل، تتآلف فيه المأساة والسخرية العذبة، كما يقول معرّبُه أدونيس. وهو يكشف لنا مأساة صراعه مع الحياة ـ ليتني أخرج من الخوف والحزن والقرف! فخرج إلى القصيدة حيث وضع نفسه، كما قال عنه ساحرُه سان جون پرس.

محمّد شحرور (دمشق - 1937)
وخالد عبد الرحمن العك:
لقراءة القرءآن بلا ترادف وبلا عصر

I - الكتاب والقرءآن:

قراءة معاصرة حقا؟

■ يذهب واشنطن ايرفينغ في كتابه «**محمد وخلفاؤه**» الموضوع سنة 1868 (نيويورك) والمعرَّب سنة 1999 (المركز الثقافي العربي - بيروت)، إلى أنَّ القرءآن الكريم هو معجزة نبيّ العرب (ﷺ) الوحيدة: «لا يمكن ولا بأي حال من الأحوال مقارنته بسواه من النصوص، والطريقة التي أُنزل فيها القرءآن الكريم عليه - بصيغة ضمير الغائب - جعلت من سبب النزول حادثة تبرّر **صلاح النص القرءآني** لكل **زمان ومكان**، حتى بغض النظر عن تلك الحادثة، وبحالة عدم الإلمام بها أو معرفتها، وتلك هي المعجزة الكبرى من معجزات القرءآن الكريم، اضافة إلى أن دكاترة - فقهاء الدين - الناطقين بالعربية يجدون في البلاغة القرءآنية أكبر دليل على **أنَّها ليست من قول أي بشر...**» (**محمّد وخلفاؤه**، ص 453). هذه المسألة بالضبط هي ما استثارت آخر القرن العشرين، دكتوراً في الهندسة المدنية، لا في اللغة ولا في الفقه الإسلامي (ومن جامعة موسكو) هو الدكتور المهندس محمد شحرور، للتعاون مع زميله الجامعي الدكتور **جعفر دك الباب** (+ 1999) لقراءة القرءآن الكريم قراءة لغوية (بلا ترادف) أي باعتبار أنَّ كل كلمة او لفظة ذات دلالة خاصة بها، وبلا مقابل او مقارب (نسبي؟).

اشتغل محمد شحرور، من وراء ظهر الهندسة واللغة، على فهم القرءآن فهماً لفظياً، وظنَّ أنَّه يقاربه بعلم وفلسفة، مبرهناً بذلك على أن القرءآن كتاب فوق النصوص والناس وتاريخهم؛ ولكنه موحىً، مجموعٌ، ومنزّلٌ في وعي وفي كتاب لأجلهم، لأجل قراءته بعيونهم هم. فوضع بهذا العنوان مجلّداً كبيراً في 735 صفحة (مع أسرار اللسان العربي، لجعفر دك الباب، الذي يرفع عدد صفحات هذا المجلد إلى 821). **الكتاب والقرءآن، قراءة معاصرة** (شركة المطبوعات، ط 5، بيروت 1996)، لاقى رواجاً، ثم انطفأ، لكأنَّه لم يقرأ في كتابه شيئاً من عصره، إذْ اكتفى بالمعاجم والقواميس والأحاديث، ونسي التاريخ والمجتمع والعالم او العولمة حيث يعيش هو ومسلمو القرن العشرين، وحيث تحلّ الصيرورة محل المهارة اللغوية التي أحلّها محل «الهندسة المدنيّة» على ما يبدو. فكانت هذه الهندسة اللفظية لكتابه هذا. **فما جديدُه؟**

■ يدَّعي ان ألفاظ العربية بلا ترادف، فيقطع بذلك روابطها التبادلية وقيمها التقاربية، ويحيلها ذرّات رمل لا يجمعها في «صحراء الفكر» أي جامع ممطر أو مطير، ولحسن الحظ ان اللغة والألفاظ والعناصر والكائنات هي ليست كما تخيل الدكتور المهندس. فبنى على منطقٍ فاسد، كلّ هذا المبنى اللفظي، مستعيناً بالآيات القرءآنية، مقطّعة، بدون سياقها الدلالي.

■ وحين أخذ يفرِّق بين المصطلحات التأسيسية (الذِّكر، القرءآن، الكتاب، الفرقان والسبع المثاني الخ)، فاته انها كلّها من ضمن الخطاب القرءآني او المنظومة المعرفية الإسلامية الواحدة، فقال: «الذِّكرُ هو الصيغة الصوتية المنطوقة لما يشتمل عليه المصحف بين دفتيه» (**الكتاب والقرءآن**، ص 26). ولو تأنَّى قليلاً لوجد ان المنطوق هو زبون اللسان، والمقروء هو زبون اللسان أيضاً، وان كليهما يرجع إلى الأذن (قناة العقل والذاكرة). وفوق ذلك اعطى للترتيل معاني **الترتيب**، ترتيب المعاني، واستنبط جدلاً عاماً (**الهياً باقياً**) وجدلاً خاصاً إنسانياً (**هالكاً**)، لكنَّه هو وحدّه سلاح العقل والعلم، مما يجعل الإنسان «خليفة الله بعلمه». يقول (ص 29): لقد دخل العقد الثاني من القرن الخامس عشر الهجري والعقد الأخير من القرن العشرين الميلادي، والأدبيات الإسلامية منذ مطلع القرن العشرين تطرح الإسلام عقيدة وسلوكاً دون **أن تدخل في العمق الفلسفي للعقيدة الإسلامية**، ولقد انطلقتْ من أطروحات عدَّتها من مسلّمات العقيدة الإسلامية وهي لا تدري ان هذه المسلمات بحاجة إلى إعادة نظر، فدارت هذه الأدبيّات في حلقة مفرغة، ولم تصل إلى حل المعضلات الأساسية للفكر الإسلامي (التقليدي)...» (م.ن. ص 30).

ويظن شحرور انه غاص في العمق الفلسفي للقرءآن، وانه قارب في كتابه مشكلات عصرنا، فنترك لنقاد الفلسفة والسوسيولوجيا التاريخية ان يكتشفوا ذلك، بعد غيابها عن ناظرنا.

■ عنده ان القرءآن موحى من الله بالنص والمحتوى (في سُوَر وآيات)، وانّه بذلك كتاب **مُطلق**، ليس من التراث، بل هو من فوق التراث والتاريخ. وان الكتاب في هذا المصحف هو من تأليف محمد (ﷺ)، أي من التراث العربي الإسلامي، ويقدم تعريفات وتفريقات (م.ن. ص 37): **النبوّة** (علوم) = معرفة؛ **الرسالة** (أحكام) = **تشريع**؛ **الفرقان العام** = الأخلاق الخ. وهو يوضح ما يعني بقوله: «لقد تبيّن لنا أنَّ هناك فرقاً جوهرياً بين الكتاب والقرءآن والفرقان والذِّكْر. فالقرءآن والسبع المثاني هما الآيات المتشابهات ويخضع للتأويل على مر العصور والدهور، **لأنَّ التشابه هو ثبات النص وحركة المحتوى، وقد تمَّ إنزال القرءآن بشكل متشابه عن قصد، وقد كان النبيّ (ﷺ) ممتنعاً عن التأويل عن قصد**، أي ان القرءآن يُؤول ولا يُفسَّر، وأنَّ كل تفاسير القرءآن تراث يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي». (م.ن. ص 37). فهل أضاف شحرور شيئاً إلى مزاعم **الطبري** حين ادّعى الوقوف على المقاصد وفوقها احياناً؟ وكيف له ان يجزم في ما يدّعيه «عن قصد»؟ يرى أن «السبع المثاني» هي فواتح القرءآن، أطرافه (فالقرءآن هو الحديث، والسبع المثاني أحسن الحديث) وهي اختصار الكلام أو جوامعه (را: **الكتاب**، ص 99): «ويحق لي ان أضمن دون أن اقطع، أنّه اذا ما تيسّر لنا لقاء بعقلاء في كوكب آخر غير كوكب الأرض، ثم أردنا ان نتفاهم معهم او نبث اليهم، فعلينا ان نستعمل هذه الأصوات الأحد عشر، لأنني **أعتقد** أنّها القاسم المشترك للأصوات التي يمكن ان تصدر عن العقلاء، والله أعلم». والمؤسف المؤلم ان «أهل علم» في بلادنا ما زالوا يظنون ان مشكلتهم هي مشكلة ألفاظ ولغة، لا مشكلة أفعال وصيرورات، وانهم يعاجلون في الحكم على سواهم، لصالحهم، بقوة الكلام او اللغة، مما يميل إلى العقل السحري، لا العقل العلمي او الفلسفي.

هذا بعض ما جناه وقفيّو اللغة على العربية وعلى القرءآن والإسلام والكتابة، ويظن مهندس او لغوي (من جامعة موسكو) أنّه (دكَّ الباب) الموصد، حين يرى (ص 141 وما بعدها) «أنَّ النبي كان **أُمّياً** بمعنى أنّه غير يهودي وغير نصراني (وكأنَّ هناك مَن ادّعى ذلك أصلاً)، وكان أُمّياً ايضاً بكتب اليهود والنصارى وكانت معلوماته عن كتبهم هي بقدر ما أُوحي إليه بعد بعثته». ويضيف: «لقد وضحت أُميّة النبي (ﷺ) في شيئين: أولهما أنَّ النبي (ﷺ) لم يتكلم في حياته قبل البعثة عن أي

موضوع من مواضيع القرءآن، ولو فعل ذلك لقال له العرب: لقد كنت تتحدّث عن هذه المواضيع قبل ان تكون نبياً، أي أنَّ النبي (ﷺ) **كان أُمّياً في مواضيع القرءآن تماماً. . .»** (م.ن. صص 141 ـ 142).

والخلاصة الكبرى (ص 730) هي: «إنَّ الإسلام في شكله المعاصر المطروح في هذا الكتاب يختلف تماماً عن إسلام القرن السابع الميلادي، أقول: نعم في المظهر، ولا في المحتوى، وأضرب المثال التالي: إذا كتب عالم في نشأة الكون (الكوسمولوجيا) مقالةً عن الانفجار الكوني وتطور المادة حتى أصبحت شفافة للضوء، أي حتى ظهور عنصر الهيدروجين، وهذه المقالة هي تأويل قوله تعالى: ﴿والفجر* وليالٍ عشر* والشفع والوتر*﴾، وقرأ هذه المقالة أبو بكر الصديق، ففي هذه الحالة فإنَّه لا يفقه شيئاً مما قرأ، ولا يعلم ان هذه المقالة هي تأويل قوله تعالى. . .» ولا يعلم الكاتب إلى أي عصْر عاد بنفسه، حين ظنَّ ان البحث العلمي هو تفسير لفظي أو تأويل كلامي، لا استكشاف في عالم الحس، كما أعلن في بداية الكتاب. والمؤسف أكثر هو ان نتأخر علمياً، ونظن أننا «نتقدّم»!



II ـ أسرار اللسان العربي:

مُلقّنه، الدكتور جعفر دكّ الباب، هو الذي ساعده على الخروج من عصر الهندسة المدنية إلى عصر «الترتيل اللغوي». فهل يختلف اثنان بأنَّ القرءآن عربي وبلسان عربي؟ وان لغة القرءآن الكريم شاهد تاريخي يقيني على أصالة اللسان العربي (كأن هناك ألسنة بلا أصول او جذور في التاريخ)، حتى يضع المؤلف هذه الإضافة (في 70 صفحة)، مدَّعياً أنَّها خلاصة أبحاثه ودراساته واكتشافاته ايضاً، التي نُحيلها، بدورنا إلى علماء اللسان العربي.

«ونستنتج من ذلك ان تاريخ اللسان العربي يشير إلى أن اللسان العربي لسان أصيل» (ص 762). هل يردّ هنا على أحد يدّعي اليوم ان اللسان العربي «ظهر في عصرنا، مثلاً»؟ ويكشف معنى الأصيل انه قديم/ حيّ. ويقرّر القوانين التالية: «1 ـ العرب هم عرب منذ ظهور الحياة الإنسانية في وطنهم. 2 ـ اللغة العربية هي اللغة الأصلية للشعب العربي منذ بداية وجوده. 3 ـ كشف زيف فرضية «أُسرة اللغات السامية» و«الشعب السامي» (الكتاب، ص 763). شكراً.

❀ ❀ ❀

III. بحجم مماثل تقريباً (784 صفحة)، وضع الشيخ خالد عبد الرحمن العك، الفرقان والقرءآن «قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية وهي مقدمات **للتفسير العلمي** للقرءآن». صدر الكتابُ العملاق عن دار الحكمة للطباعة والنشر (دمشق، ط 2، 1996)، وهو قراءة مناهضة مناقضة للقراءة المعاصرة «التي اتخذت اتجاهاً جديداً في فهم القرءآن الكريم، وتوجيه معانيه وتأويل آياته، على أساس جدل فلسفي. . .» (**الفرقان والقرءآن**، ص 5). فهل هذا الكتاب رد على كتاب محمد شحرور؟ أم هو سجال مع آخرين (صادق جلال العظم*، طيّب تيزيني*)؟ لا يوضح الكاتبُ ذلك علناً، في المقدمة. ومن السياق، نستكشف هجومه على فلاسفة الإسلام وعلمائه، حتى نصل إلى البحث السابع (ص 728): إنحراف أصحاب القراءة المعاصرة للقرءآن الكريم كما ورد فيما أسموه بـ «الكتاب والقرءآن قراءة معاصرة»: «وذلك لكثرة الأخطاء والمغالطات والأغلوطات والانحرافات والخرافات التي صوَّرها صاحبها بصورة النظريات، وهي لا تعدو عن كونها وهميّات سفسطائية». **أمّا التجديد** عنده فهو «الرجوع للكتاب والسنة بفهم السلف الصالح» (ص 750). شكراً مكرراً لهذا المجهول التجديدي الكبير!

■ هذه نماذج من «الفكر الديني» العربي ـ الإسلامي، آخر القرن العشرين، فيما العالم الإسلامي على أبواب **عولمة** تكنولوجية وثقافية وعلمية واقتصادية غير مسبوقة في تاريخ ولا كتاب. فإلى أين المفرّ؟

هشام شرابي (1927 ـ يافا)

■ على الساحل الفلسطيني، في **يافا** وُلِدَ وترعرع هشام شرابي سنة 1927، حيث درسَ وكوَّنَ نظراته الأولى إلى الحياة والصراع على البقاء، في هذا الجزء الجنوبي من سورية الطبيعية. ومن يافا إلى بيروت، بين انتدابين انكليزي وفرنسي، تنقَّل هشام شرابي، شاهداً على تحوّلات بلده وعصره. في بيروت درس في الجامعة الأميركية، حيث كانت اليد العليا للحزب السوري القومي الاجتماعي، بزعامة أنطون سعادة*، الذي ناضل معه شرابي، وعاش مأساةَ إعدامه. سنة 1947، تخرَّج من جامعة بيروت الأميركية، وغادر إلى شيكاغو حيث التحق بجامعتها، فحضَّرَ أطروحة دكتوراه حول «**التاريخ الحضاري**» (سنة 1953). درَّس «تاريخ الفكر الأوروبي الحديث» في جامعة جورجتاون، وفي الجامعة نفسها، شغلَ كرسيّ **عُمَر المختار** للحضارة العربية. ومنذ العام 1967، رأسَ تحرير مجلة «**دراسات فلسطينية**» التي تصدر بالانكليزية. هشام شرابي باحث وكاتب علماني، عقلاني، قومي/ إنساني، يصوغ مشكلات الإنسان المعاصر في منظار فلسفي حضاري. كتب بالعربية وبالانكليزية معاً.

■ يمكن تصنيف أعماله في ثلاثة أنواع:

I ـ سيرة:

■ الجمر والرَّماد، ذكريات مثقّف عربي، ط 4، دار الطليعة (1978).

■ الرحلة الأخيرة، وصُوَر الماضي، سيرة ذاتية، (بيروت 1993).

II ـ دراسات سياسية:

1) الشرق الأوسط المعاصر ـ بالانكليزية ـ سنة 1957.

2) حكومات وسياسات الشرق الأوسط في القرن العشرين ـ بالانكليزية ـ 1962.

3) **القوميّة والثورة في العالم العربي** ـ بالانكليزية ـ 1966.

4) المأزق المميت: فلسطين واسرائيل، بالانكليزية ـ 1969.

5) فلسطين و المقاومة، بالانكليزية ـ 1970.

6) الفدائيون الفلسطينيون: صدقهم وفاعليتهم (بيروت، 1970).

7) الدبلوماسية والاستراتيجية في الصراع العربي الإسرائيلي (المتحدة للنشر، بيروت 1975).

III ـ دراسات اجتماعية ـ ثقافية:

1) **المثقفون العرب والغرب** (بالانكليزية، 1970)، مُعرَّب (دار النهار، بيروت، طبعة رابعة، 1991).

2) **مقدّمات لدراسة المجتمع العربي**، طبعة أولى، دار الطليعة، بيروت 1975 (طبعة رابعة، 1991).

3) **النظام الأبوي وإشكالية تخلُّف المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1 سنة 1992، ط 2 سنة 1993 (صدر بالانكليزية عن دار نشر اكسفورد، سنة 1988 (Neopatriarchy)، عرَّبه محمود شريح.

4) **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990.



مختارات من أفكاره:

1) لم ينته عصر الانحطاط:

في 7 تموز (يوليو) 1986، وضع هشام شرابي مقدمة للطبعة الثانية لكتابه «الجمر والرماد» (ص 6) فقال:

«في منتصف السبعينات، أثناء كتابة هذا الكتاب، كنتُ واثقاً أنَّ العربَ على عتبة حقبة تاريخية جديدة. والآن، بعد مرور أكثر من عشر سنوات، أعترف أنّني كنتُ على خطأ: عصر الإنحطاط لم ينته، ونحن في مرحلة جديدة منه. إنَّ هذه

المرحلة بالنسبة للجيل الذي أنتمي إليه هي المستقبل الذي حلمناه، مستقبل الإنجازات والانتصارات التي كنا سنحقّقها فيه [. . .]. أصبحت الحقيقة التي جمعنا حياتنا حولها رماداً لا جمرَ فيه. غير أنَّ الحقيقة تتغيّر وتولد من جديد. ومن هنا فساد **العدمية** السائدة اليوم، القائلة بفساد «كل ما هو عربي». ليس فاسداً إلاَّ ما نفسده نحن (نحن نفسد حياتنا). وليس صالحاً إلاَّ ما نُصلحه نحن. أدفع بهذا النص إلى المطبعة من مكان **غربتي** التي ظننتُ منذ سنوات أنَّها على وشك ان تنتهي. لقد حصل العكس. فالهجرة من الوطن تتزايدُ يوماً بعد يوم، والأمل بالعودة يضعف يوماً بعد يوم. لكن المجتمع البطريركي سيزول، وسينتهي عصر الانحطاط، وسنرجع يوماً».

سنة 1974، قرَّر الدكتور هشام شرابي العودة نهائياً إلى لبنان، ليكون قريباً من فلسطين، ومن القضية، متابعاً إشرافه على تحرير مجلة «الدراسات الفلسطينية» التي تصدر في بيروت بالانكليزية عن «مؤسسة الدراسات الفلسطينية» وجامعة الكويت. وفي نهاية العام 1975، بعد أحداث لبنان والثورة الفلسطينية، وخاصة بعد أحداث «السبت الأسود»، أعلن هشام شرابي (**جمر ورماد**، ص 9): «عدت إلى واشنطن كالجندي المهزوم. عدلت عن الاستقالة وجدَّدتُ عقدي مع جامعة جورجتاون، وسجّلت ابنتي الكبرى ناديا في الجامعة وابنتي الصغرى ليلى في المدرسة الابتدائية في الحيّ الذي نقيم فيه. وبقينا في واشنطن، حيث لا أزال حتى كتابة هذه السطور». وعنده أنَّ مأساة **إعدام أ. سعادة سنة 1949 تؤشر على اغتيال** الوطن نفسه: «لقد نبذتني يا وطني. لن أرجع اليكَ. لن أرجع أبداً». (**آخر الجمر والرّماد**، ص 239).

2) أميركا تهدّد أمن الشعوب:

في كتاب **الدبلوماسية والستراتيجية** يكتشف هشام شرابي الفرق بين يهودي أميركي وأميركي غير يهودي، ويعلن أنه لا يكره اليهودي بسبب يهوديّته، على الرغم من مساندة الأكثرية الساحقة من اليهود الأميركيين لإسرائيل وللحركة الصهيونية، فيقرّر: «عدائي للنزعة **اللاسامية** واحتقاري لها، لا يماثله إلاَّ عدائي واحتقاري للنزعة الصهيونية» (**الدبلوماسية الستراتيجية**، ص 10). ويذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يؤكّد (ص 16 وما بعدها) على أنَّ أميركا هي العدو الأول لشعوب العالم وأنَّ قادتها يزوّرون الحقائق وفقاً لمصالحهم:

«الواقع ان الولايات المتحدة هي التي تهدّد أمن الشعوب وتقف في طريق الفقراء والمحرومين الذين يكافحون من أجل حياة أفضل، وإنسانية أسمى! وفي

افريقيا وآسيا وجنوبي أميركا تقوم سياسة الولايات المتحدة على مساندة الأنظمة الدكتاتورية والإقطاعية، وعلى محاربة القوى الوطنية والقومية المناهضة للأنظمة الرجعية و«المعتدلة». وبالنسبة للفلسطينيين، فالشعب الفلسطيني لن ينسى دور الولايات المتحدة في تشريده من وطنه ومعاداته في كفاحه العادل لإستعادة حقوقه المشروعة [. . .]. إنَّ الولايات المتحدة بتسليحها إسرائيل تسليحاً متفوّقاً لم تمكّن إسرائيل من تهديد العرب وحسب، بل من رفض كل تسوية سياسية، من هنا كان موقف إسرائيل العنصري المتغطرس، وسلوكها النازي الشرس، اللذان لم يعهدهما شعبنا حتى في أوج الاستعمار الأوروبي».

3) «المسلم العلماني»؟

«. . . المقصود بقولنا «المسلم العلماني» هو تمييز أولئك المثقفين المسلمين غير المندمجين مباشرةً في حركة البعث الإسلامي، من أولئك المثقّفين المندمجين في الحركة، أي العلماء المصلحين. وضمَّت هذه الفئة أفراداً تباينت آراؤهم في صدد المسائل الدينية كثيراً؛ لكنهم مع ذلك يشتركون في صفاتٍ عريضة ميَّزتهم عن العلماء من ناحية، وعن المثقفين المسيحيّين من ناحية ثانية [. . .]. واضح إذاً ان المسلم العلماني لا يمكنه ان يكون علمانياً إلاّ بالقدر الذي كانه المسيحيّ المغترب. فمع كونه لم يسمح بطغيان النظرة الدينية على أسلوبه في مقارنة الأمور، فإنَّه لم يكن مستعداً لولوج باب النقد الديني الجدِّي. فتوقّفت ميوله العلمانية حيث أصبح غير راغبٍ في التصدِّي للإصلاح الاجتماعي والسياسي بعيداً عن الاختبارات الدينية». (**المثقفون العرب والغرب**، صص 31 ـ 33). ويختم هـ. شرابي حول هذه المسألة (م. ن. ص 135) بقوله:

4) ثورية الأربعينيّ:

«يُقال عندما يدخل المرء في الأربعينات ينسى حماقات الشباب ويصبح محافظاً متشدّداً. بلغت الأربعين؛ ولكن، بدلاً من أن أصبح محافظاً، أصبحت ثورياً بتفكيري. فقد كانت سنة 1967 بالنسبة إليّ بداية مرحلة جديدة من حياتي أخذتُ فيها بإعادة النظر جذرياً بمواقفي الفكرية والسياسية السابقة جميعاً. وكان ذلك نتيجة لالتقاء سنواتي الأربعين بصدمة الخامس من حزيران» (**مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ط 4، ص 12). ويضيف (ص 13): «شدّة الصدمة قوَّت فينا الوعي وأخذت تعمّقه يوماً بعد يوم. من هنا كانت **ثورية انكسار سنة 1967**: أن نستسلم لليأس أمرٌ كان يساوي الاستسلام للعدو، يساوي العودة إلى حالة ما قبل الوعي. . .».

5) مجتمع عدم الإلتزام:

«إنَّ العبارة المألوفة في لغة المحادثة «أنا ما يخصّني» أو «أنا ما دخلني»، تختصر في الواقع موقف عدم الالتزام الذي نشهده في مجتمعنا البورجوازي الاقطاعي. ولكن من المهم ان نعرف أين يبدأ اهتمام المرء وأين ينتهي. فبالنسبة الى الانتقاد والتهجّم نجد الفرد مهتماً بكل ما في المجتمع من قضايا. بمعنى انه منغمس كلياً في حياة المجتمع طالما ان الأمر لا يتعدّى مستوى قراءة الجرائد والاستماع إلى الراديو. أمّا بالنسبة إلى الالتزام العملي فنجد ان التزام الفرد بحياة المجتمع هو في حدّه الأدنى [. . .]، إنَّ الفرد في المجتمع العربي ينخرط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصالحه الخاصة والمحافظة على سلامته [. . .]. إنَّ الفرد يواجه الحياة بصورة **دفاعية** ويتحمل آلامها بهدوءٍ وكبْتٍ داخلي: **إنَّ المجتمع يقضي ان تحلّ روح الخضوع** محل روح الاقتحام، وروح المكر **محل** روح الشجاعة، **وروح التراجع** محل روح المبادرة». (**مقدمات**. . . ص 53).

6) النظام الأبوي المستحدَث:

«يقوم حجرُ الزاوية في النظام الأبوي (والأبوي المستحدث) على **استبعاد المرأة**، من هنا كان العداء العميق والمستمر في لاوعي هذا المجتمع للمرأة ونفي وجودها الاجتماعي كإنسان، والوقوف بوجه كل محاولة لتحريرها، حتى عند رفع شعار تحرير المرأة. هذا المجتمع لا يعرف كيف يعرِّف ذاته إلاّ بصيغة ذكورية وَصيغتها، ليس للأنوثة من وظيفة فيه إلاّ تأكيد تفوّق الذّكر وتثبيت هيمنته. من هنا كانت **العقبة المركزية في وجه التغيير الديمقراطي الصحيح في هذا المجتمع. ففي غياب المساواة بين الرجل والمرأة ينتفي مبدأ المساواة إطلاقاً**» (**النظام الأبوي**، ص 16).

بأعماله ونضالاته، أعطى هشام شرابي صورة جديدة للنخبة الفكرية العربية في القرن العشرين، فكان من صفوة المثقفين العضويين وخيرة مناضلي الأمّة.

وضّاح شرارة (1942 ـ النبطية)

■ أين وُلد؟ ماذا صنع؟

أبو نواس، الحسن ابن هاني ظنَّ ان عينَه ترى دهرَه، وأنَّ دهرَه ليس يراه، فراح يخادع الأيام ليخفي عنها مكانه:

«فلو تسألُ الأيّامُ ما اسمي لما درَت

«وأين مكاني؟ ما عرفنَ مكاني!

هو الكاتب الدكتور وضّاح شرارة، المولود في بنت جبيل (1942) حسب عنوان غلاف كتابه (المدينة الموقوفة)، وفي صيدا حسب آخر كتبه (دولة حزب الله)؛ وفي إخراج قيده الشخصيّ أنَّه مولود في النبطية! والده الكاتب الشهير المرحوم عبد اللطيف شرارة. فأينَ وُلِد؟ هذه الإشارة لا تخلو من معنىً، فآلُ شرارة هم من بنت جبيل حقاً، ولكن لا يمنع أن يولد المرء في مكانٍ فيجري تسجيله في مكان آخر، وأن يولد في عام ويسجل في عام آخر. هذا كلّه يؤشر على أننا نعيش حياةً تاريخية تفتقر إلى الدّقة، وتحيلنا دوماً إلى النّقد والتساؤل.

وضّاح شرارة كاتب سجالي، انتقادي وتساؤلي من الطراز الأوَّل. درس في لبنان وفرنسا، حيث نال دكتوراه في العلوم الاجتماعية سنة 1972 (المقالات العربية في التاريخ)؛ لكنَّه بدأ كاتباً ومناضلاً سياسياً، سراً وعلناً؛ وظلَّ بين الناس والأفكار والكتب على طريقته. تظنّه لا يتكلم حين تصادفه؛ وحين تقرأه تظنّ أنَّه كان يرتاح من عناءِ الكتابة. وشروى كل كاتب يستعين بكلمات سواه، ومعطيات عصره وغيره، فيغمسها في حبْر روحه أو عقله، ويجدّد إنتاجها لتكون أفكاره هو، ومعطيات عصره المفهومة بعينه ونظره وحدَه. كاتب عامليّ، مكافح يوميّ، لا تفارقُه الكتبُ ولا الكتابة. مُتأمِّل، شخصاني، وهو لذلك كثير التشخيص

والتفصيل، غريب التدليل والتأويل في بعض المواقع والمناسبات. عرَّب بعضَ الأشعار الفرنسية لرينه شار وسواه، فجعلها «صنعة» بمعنى الكتابة القديمة، مقابل الخدعة أو الحيلة؛ لكنَّه لم يكتبْ شعراً على ما نعلم.

لنقلْ إنَّه وُلِد رسمياً في النبطيّة، وأنَّه وُلِدَ حيث يشير هو في آخر كتبه. إنَّه يقيم في بيروت منذ ثلث قرن، ويعمل استاذاً في معهد العلوم الاجتماعية (الجامعة اللبنانية)، ولا يغيبُ نجمُه عن الصحافة، بعد ان عبر كوكب السياسة من قطبها الشمالي إلى قطبها الجنوبي، وبالعكس ربما، ذات يوم آخر. أمَّا ما صنعه وضّاح شرارة في نضاله الفكري والنقدي والكتابي، فهو كثير، ويستحق أن يكون موضوع رسائل وأطروحات علميّة، او أقلّه، موضوع مقابسات أو حوارات معه حتى أعماق آفاقه الجديدة التي رفعها إلى عصرنا الباهت!

1. عرفناه في فرنسا طالباً ـ باحثاً، وزميلاً في كل حال، في ليون كما في بيروت. جمعنا العلم وإيّاه، والحرية العقلانية، ولم تباعدنا السياسة كثيراً، كما يُظنّ. قرأناه سنة 1968 بالفرنسية، دارساً ظاهرة عاشوراء في البلدة (...B) الرامزة إلى بنت جبيل، بعنوان: **أدوار احتفال ديني في قرية من جنوب لبنان ـ عاشوراء.** إنَّه أول بحث سوسيولوجي في الموضوع، تلاه بحث فريدريك معتوق؛ ومن عملهما استفاد رالف رزق الله في أطروحته (**يوم الدم**، الطليعة، بيروت).

2. في آخر غلافات كتبه، أسقط منها الكاتبُ، عملاً وضعه سنة 1972، ونشرته له دار الطليعة، بعنوان «**مدخل إلى قراءة البيان الشيوعي**». هذا الإسقاط قد يدخل في خانة «كنتُ رفيقاً»، وقد يندرج في تغيير جلد الفكر السياسي للكتابة العربية المعاصرة. وللأمانة نقول: إنَّه لا يتوافق تماماً مع طريقة وضاح التجميعيّة، التوثيقيّة، التحليلية النقدية، فهو كتاب تبشيري، وقد لا يرغبُ الكاتب، آخر القرن، في حمْل البشارة السابقة.

3. كتابه الثالث «**في أصول لبنان الطائفي**» (صدر عن دار الطليعة، بيروت 1975)، هو الأوّل من حيث التعريف بوضاح شرارة كاتباً سياسياً مميّزاً في أقصى اليسار، والعلمانية، والرؤية الجديدة للمشرق. هو، مسبوق بكتابِ أنيس الصايغ* «**لبنان الطائفي**» وبكتابات كثيرة في هذا المجال؛ أمَّا جديده فهو المنظار السوسيولوجي لمسألة انقسام «المجتمع» اللبناني (را: في هذا المضمار كتاب **فؤاد شاهين الطائفيّة في لبنان**، الحداثة، ط 2، بيروت 1986).

4. بعد انخراطه، مع كثير من الدكاترة والمفكرين والباحثين، في «مشاريع» معهد الإنماء العربي (بيروت، بإشراف مطاع صفدي)، نشر عن هذا المعهد سنة

1977 كتابه الرابع: **«المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث»**، هو ليس سوسيولوجياً بحتاً، بل يدلنا أكثر على تعدّدية او تنوّع ألوان حبر الكاتب: الأديب ـ المتفلسف ـ السياسي ـ الاجتماعي، الذي يحلم مثل كل زملاء الأيديولوجيات الكبرى، بقراءة **التاريخ**، كأنَّ ابن خلدون ما زال يحلم بأن يفعل، ولو بتكرار. فكان كتابه الخامس: **«حروب الاستتباع» سنة 1979.**

5. أدار أبحاثاً في معهد الإنماء العربي، فأثمرت أعمالاً بعضها لم يُنشر (مثل الشبّان فرسان الحرب الأهلية)، وبعضها صدر في كتاب جليل العنوان والحجم: **«السلم الأهلي البارد»** في جزئين؛ وهو عمل توثيقي، قد يغدو مفيداً، إذا عادَ إليه باحثون. ولكن حتى الآن تبدو الفائدة منه عادمة، رغم مرور عشرين عاماً على نشره (سنة 1980).

6. نشرَ سنة 1980 (دار الحداثة ـ بيروت) كتابه: **«حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيّين»**، هو مجموعة مقالات ودراسات، واحدة الموضوع، مختلفة الإيقاع والتناسق، بحيث تبدو أقرب إلى مصحف او مكتوب، منها إلى **كتاب مؤلّف**.

7. كتابه الوحيد حول السياسة العربية (النموذج السعودي، في سياق عمل غسّان سلامة على السياسة الخارجية للمملكة العربية السعودية، الذي أصدره معهد الإنماء العربي، ثم جرى «ضبطه» ولم يُعَدْ طبعه) هو **«الأهل والغنيمة»** الصادر سنة 1981، والذي ينفي الكاتب عنوانه الفرعي في آخر غلافات كتبه (دولة حزب الله). مهم جداً ان يعرفَ القارىء أنَّ العنوان الفرعي هو: **مقوّمات السياسة في المملكة العربية السعودية**. وهذا يدل على جرأة الكاتب في مقاربة الموضوعات الحساسة وشبه المحرَّمة على البحث أو «الدقدسة» و«البحبشة» في زوايا تاريخنا المظلمة. ولا شيء يمنع كاتباً أنْ يذوِّب حبرَه بنفسه، وأن يلوّنه بألوانه، ولكن لا يجوز أنْ يُحرَم القارىء من مُتعة المشاهد المتغيّرة والألوان المتناثرة... فكلّنا أبناء أعمال ومصائر وتحوّلات مميتة! وهذه شهادةٌ منّا لديناميكية وضاح شرارة، وليست ضدّه، كما يُخال!

8. عن دار الحداثة، نشر سنة 1981: **«استئناف البدء، محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ»**، هذا العنوان غير وارد في غلاف «دولة حزب الله»، فهل يعني إسقاطه أم نسيانه؟ على كل حال، الكاتب لا يعود دوماً إلى عناوين كتبه وتواريخ نشرها بدقّة. من هنا بعض الالتباسات في أعماله وفي أفكاره.

9 .**المدينة الموقوفة**، بيروت بين القرابة والإقامة، صدر عن دار المطبوعات

الشرقية (بيروت 1985 ـ وعلى غلاف حزب الله: 1986). وفيه تمهيد وعناوين: سن الزواج، هجرة رأس النبع، المهنة أو آلة المكانة، «الملتزم السياسي»: ولادة من غير أب؛ بناية ماتيلد، تفكك القرابة واجتماع الاقامة. ومنه **نموذج رؤية**: «تحتفل روايات الخارجين من الثقافة المختلفة والمتنافرة بخروجهم منها، احتفالها بولادة حقيقية. ويقع قارىء هذه الروايات أو سامعها على مشاهد الولادة هذه في سرد المتكلمين الرواة لقاءهم بـ «والدهم» الروحي والرمزي». (م.ن. ص 142).

10 .**تشريق وتغريب**: قراءات في وجوه من الفكر والتاريخ والاجتماع؛ صدر عن دار التنوير، (بيروت، 1987). هو مراجعة كتب، بتمهيد، وبلا خاتمة. مهم التعريف الصحافي او الاعلامي الأكاديمي بعشرات الكتب والكتّاب، كما يفعل وضاح شرارة، **لكن أين هو الكتابُ المؤلّف؟** إنَّه، كما يظنُّ، في التبويب: إناسيّات، إسلاميات، تاريخ واجتماع، الحرب، جبران ـ الريحاني، فاخوري/ الحافظ وفلسفيات. لكنْ هذه الأبواب ذاتها ما الذي يجمعها هي الأخرى؟ لا جواب؟ «لا يحسّ القارىء ان خليل أحمد خليل شغوف باستنباط القوانين الاجتماعية المفترضة او أنَّه يولي اهتماماً خاصاً لانبثاق الأشكال الثقافية بعضها من بعض. الواقع ان هذه الأمور آخر ما يشغل المؤلّف. بل ان احترامه الكبير للمادة الشعبية يحمله على الانصراف الى جمعها وتبويبها، وعلى قصر التحليل على بعض الاستنتاجات العامة» (**تشريق**، ص 75)، فياليته يقرأ مقدمة الكتاب المذكور «نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية»!

11 .**تعبير الصُّوَر**: مقالات في القصص والسينما والشعر والأفكار. صدر سنة 1990 عن المركز الثقافي العربي (بيروت). وهو بلا مقدّمة ولا خاتمة. بل مجموعة أبواب: قصص، سينما، شعر، تاريخ واجتماع، فلسفيات. وصدر له كتابان تجميعيّان آخران: «**أخبار الخبر**» (1991) و«**الواحد نفسه**» (1993). ولكنَّ الكتابين اللذّين يستحقّان التنويه، والتقويم الفكري والعلمي، لا يلبث ان ينتجهما وضّاح شرارة بقوة وفاعلية، كما سنرى.

12 .**الأمّة القلقة**: العامليّون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية، صدر عن دار النهار (1996)، في خمسة عشر فصلاً، بلا مقدّمة وخاتمة. وهذه طريقة فريدة في تأليفه، لكأن موضوع الكتاب في عنوانه، ونتائجه في جسمه. وفيه استرجاع توثيقي (**العرفان** وما كُتب عن جبل عامل والعامليين) وتوليفي بحيث يكشف الكاتب رغبته في انتماء الجماعة إلى الدولة، بعدما جرَّبت كل أشكال «الاجتماع» العائلي والطائفي والطبقي، الخ.

13. لا وهم ان ذروة أعماله التي جعلتنا نُجدِّد قراءة انتاجه الابداعي، تنطوي على آخر أعماله: «**دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً اسلامياً**»، الصادر عن دار النهار (ط 3 سنة 1998)، وفيه ثلاث مقدّمات، ولكن من دون خاتمة، لكأنّ الفصل الخامس عشر هو الختام: «وجها الخمينية اللبنانية او «خدمة سيّدين»». وعنه يقول في المقدمة الثالثة: «عندما نُشر البحث الذي بين يدي القارىء أُصلي نقداً حاداً، والأرجح على الظن ان ما ينكره المنكرون على البحث هو مجرّد حمله الجماعة التي يتناولها على موضوع نظر اجتماعي تاريخي، وتوسله إلى هذا التناول بالمسألة عن المعاني التي تقوم عليها هويّة الجماعة، وتقوم هي (المعاني) بهوية الجماعة وبعصبيّتها. . .» (**دولة حزب الله**، ص 11).

□ عينُ النّقد:

وبعد ليس قليلاً أنْ يتصدّى فتىً عامليّ لنقد عصره وكشف معاني تحوّلاته وتصوّراته، وان يواصل هذه الرحلة في نُون الأفكار حتى المنتهى العقلي. فقد ملأ وضاح شرارة عينَ النقد بكتاباته الجدّية، الهادفة إلى جعل المعرفة خُبْزاً لمجتمع يُكثر من أفرانه وقمحه المستورد، ولا يكترث بصانعي خبزه الطيّب. بهذا المعنى، لا يستطيع أحدٌ في عصرنا الثقافي العربي ان يحرم نفسه من تذوّق خبز الكاتب، والجلوس الى موائده، مستفيداً من أدب صمته ونظره وعلمه. وضّاح شرارة كاتب كبير، دقيق، عميق، تفصيلي، توضيحي، لا تخلو أعماله من عيوب الكتابات البشرية المأثورة، وهو لم يدّع أنّه يكتب من فوق التاريخ والبشر[1].

(1) من أعماله الأخيرة: **خروج الأهل على الدولة، مقالات سياسية، 1973 (نقد الحرب الملبننة)، دار المسار ـ بيروت، 1999.**

عبد الرحمن الشّرقاوي: لا فراغ الثقافة (1920 ـ 1987)

□ المتحرّر المتجدّد:

■ في 10 تشرين الثاني (نوفمبر) 1920، وُلِد عبد الرحمن الشّرقاوي في قرية الدّلاتون (شبين الكوم ـ مصر). درس في القاهرة، ونال إجازة في الحقوق سنة 1943، للمرور من البطالة إلى الوظيفة، مع حرص شديد على عدم التضحية بالحرية الفكرية. عبد الرحمن الشّرقاوي الموظف في الدولة لأجلٍ، لم يترك مهنة التفكير الحرّ، فمارس مهنة المتاعب (الصحافة) والكتابة الأدبية الإبداعية. متحرّر متجدّد، الشرقاوي يعطي الأولية في كتابته للموضوع الإبداعي، ويُنوّع على آلة الكتابة: له 28 عملاً منشوراً، موزعاً حسب الترتيب التصاعدي التالي:

● قصص	02
● روايات	04
● مسرحيات	10
● دراسات	12

وفي 10 تشرين الثاني سنة 1987، توفي عبد الرحمن الشرقاوي في القاهرة، مسجّلاً نهايات جيل عربي، موسوعي، تفتّحي، تحرّري، تسامحيّ وعالمي. بدأ نشر أعماله سنة 1952، فكان آخرها سنة 1987، مما يدلُّ على أنّ عبد الرحمن الشرقاوي وضع في ثلث قرن، 28 كتاباً، أي أقلّ من كتاب واحد بالمعدّل السنوي. فهل لهذا دلالات مميَّزة؟ هذا ما سنكشفه من خلال هذه

الكلمة. يبقى أن نشير إلى أنَّ الشرقاوي لم يُعرَف كشاعر، كما جرت الإشارة إليه في (**معجم الروائيّين العرب**، م.س. ص 254).

□ أعماله وأنواعها الأدبية:

الشرقاوي باحث وأديب مصري عربي، من الطراز الأول، تلازمت عنده روح الحداثة وروح الكتابة العقلانية، مثلما تلازم الإبداع الأدبي والتفكّر السياسي في معطيات الحاضر ومأثورات الماضي.

I ـ القصّاص:

■ قصيرة هي تجربته القصصية، التي دامت عامين ما بين 1952 و1954، واستأنفها في تجربة أخرى، هي تجربة الكتابة الروائية. له مجموعتان قصصيّتان، صدرت أولاهما في عام الثورة سنة 1952، بعنوان: «**أرض معركة**»؛ وثانيتهما، سنة 1954، بعنوان: «**أحلام صغيرة**».

II ـ الروائي:

دامت هذه التجربة ثلاث عشرة سنة ما بين 1954 و1967؛ فيكون مجموع انتاجه القصصي الروائي 6 أعمال، أي أقل من 25% من مجمل إنتاجه، ومع ذلك جاءت شهرته من هذا المجال أولاً، ثم من المجال المسرحي، أكثر بكثير من مجال البحوث والدراسات.

■ سنة 1954، نشر عبد الرحمن الشرقاوي روايته الأولى، بعنوان: «**الأرض**»، وفيها التعبير الأدبي ـ الفلسفي عن معنى الأرض عند عرب القرن العشرين، الذين خرجوا، أخيراً، من نفق اللاتاريخ إلى الوطن ـ الأرض، والمواطنية ـ الوطنية. فالأرض السابقة، المقدَّسة في مكان الإنسان القدسي (مكة/ المدينة)، والأرض المفتوحة، والمستوطنة، خضعت للتفتيت والتجزئة، وذهبت بها الدولُ والأقوامُ كل مذهب، إلى أن تراجعت الخلافة أو الأمبراطورية العثمانية عن أرض العرب، ولكن لصالح مستعمرين جدد، كالتّرك والانكليز والفرنسيين والطليان إلخ. أو لصالح مستوطنين جُدد كالصهاينة في فلسطين، أو مقتطعين قدامى/ جدد كالفرس والترك والاسبانيين الخ. هذه **الأرض** هي أرض مصر، وأرض فلسطين، أرض الفلاّحين، أرض الوطن بامتياز، وكل أرض عربية مسلوبة او مهدّدة.

■ سنة 1956، نشر الشرقاوي روايته الثانية، بعنوان **«قلوب خالية»** وموضوعها الهوى واللهو الاجتماعي، الحبُّ والفراغ أو الوقت الحرّ للمجتمع الجنسي المصري.

■ وفي العام 1958، صدرت روايته الثالثة، الموسومة بعنوان **«الشوارع الخلفيّة»**.

■ وكانت آخر رواياته سنة 1967، بعنوانٍ دالٍّ: **«الفلاَّح»**، في عام الانكسار العسكري؛ والرّهان على الفلاَّح المصري، العربي، جندي الأرض وجندي المعركة في آن.

III - المسرحي:

عشر مسرحيّات، وضعها عبد الرحمن الشرقاوي، على مدى ربع قرن، ما بين 1958 و1983؛ وكلّها تندرج تقريباً في نطاق الأدب المسرحي الملتزم/ الحرّ.

■ مأساة جميلة، عنوان مسرحيته الأولى التي صدرت سنة 1958، في سياق الثورة الجزائرية، وما حلَّ بالبطلة الثائرة جميلة بوحيرد، (بوحريد)، التي اعتقلها المحتلّون الفرنسيّون، وعذّبوها في السجون، فكانت موضوعاً حيوياً في الشعر والأدب العربي - وهنا تذكير بقصيدة نزار قبّاني الشهيرة:

«الاسم جميلة بوحيرد/ رقم الزنزانة ستونا
في السجن الحربي في وهران/ والعمر اثنان وعشرونا
... أكل لاكوستُ من لحمها، لاكوست وآلاف الأشرار
... وسجائر تُطفأ في النهدين، في الحُلْمَة، في، في... يا للعار!»

■ الفتى مهران، هو عنوان مسرحيته الثانية، التي صدرت سنة 1966، وهو بطل مصري، مقاوم، تناوله الشعر المعاصر (صلاح عبد الصبور* وسواه).

سنة 1967، نشر مسرحيته **«تمثال الحرية»**، كما نشر في العام ذاته رواية «الفلاَّح» و«رسالة إلى جونسون».

■ «مأساة الحسين»، عنوان مسرحية الشرقاوي، الذي شارك مع كبار أعلام الفكر العربي المتنوّر في مصر، في إظهار هذه القضية بوصفها قضية إنسانية، خلافاً لما ذهب إليه فكر تزمّتي، مذهبي. وفي العام 1971، نشر الشرقاوي، في جزئين مسرحية:

☐ الحسين ثائراً

☐ الحسين شهيداً.

■ وكان عبد الرحمن الشرقاوي قد نشر أيضاً مسرحية **«الأسير»**، و**«سانت كاترين»**، قبل مسرحية **«وطني عكّا»** سنة 1969، التي تندرج في أدب الأرض ـ الوطن، الذي احتلّ مكانة كبرى في انتاجه.

■ سنة 1974، (وبعد حرب اكتوبر 73)، صدرت مسرحيّته **«النسر الأحمر»** التي لعنوانها دلالة على الإلتزام بمرحلة دقيقة من مراحل النضال الوطني المصري، والعربي، ضد الاستعمار والصهيونية.

■ وفي العام 1983، ختم آخر مسرحياته بعنوان مُعبِّر، **«عرابي زعيم الفلاَّحين»**.

IV ـ الباحث:

■ الدراسات التي وضعها عبد الرحمن الشرقاوي ما بين 1955 و1987، تكاد تكون كلها تراثية، لولا الكتاب الأول، في الفكر السياسي، الذي وضعه سنة 1955، بعنوان **«باندونغ والسلام العالمي»**، وعليه فإنَّ عشرة كتب مخصّصة للتراث العربي، يمكن ترتيبها زمنياً، كالآتي:

1) **محمَّد رسول الحرية**، سنة 1958.

2) **شخصيات إسلامية**، ب.ت.

3) **أئمة الفقه السبعة**، سنة 1982 ـ وفيه توسيع لبقية المذاهب الإسلامية، فضلاً عن المذاهب السنية الأربعة المشهورة.

4) **ابن تيميّة الفقيه المعذَّب**، 1982.

5) **عليّ إمام المتّقين**، 1983.

6) **الفاروق عُمَر**، 1986.

7) **أبو بكر الصديق**، 1987.

8) **عُمَر بن عبد العزيز**، 1987.

9) **الإمام الشافعي**، 1987.

10 **وأخيراً، قراءات في الفكر الإسلامي**.

❀ ❀ ❀

■ هوذا، إذاً، عبد الرحمن الشرقاوي، العربي المتحرّر، والمسلم المتنوّر، الملتزم بقضايا عصره وأُمّته؛ الأديب ـ الدّارس الذي عاش من وظيفته، وعاش للكتابة. فكان مثابراً، بكل أشكال النضال الفكري، على كسب معركة الإنسان العربي، في أرضه وفي مجتمعه ودولته، وفي تراثه، وعلى الحدود مع المعتدي على الحقوق العربيّة. ولن تنسى مصرُ والعالم العربي هذه النكهة الشرقاويّة السموحة، الفريدة في تشابكها العقلي مع الواقع، والباحثة دوماً عمّا هو أفضل للعرب وللبشرية جمعاء. هو خلاصة جيل عربي غَلَّبَ ثوابته أو مبادئه على متغيّرات أيامه، فقاومَ وأعطى، فلم يترك «الفراغ» يتسرَّب إلى الثقافة العربية؛ كما تسرَّب إلى السياسة والاقتصاد او التكنولوجيا عند بعض عرب القرن العشرين.

عوض شعبان (1934 ـ بيروت)
نجوميّة «الآفاق البعيدة»!

المُلاكم... والأدب

عوض حسين شعبان، وُلِدَ سنة 1934 في بيروت القديمة، بين حي المسلخ والكرنتينا، ودرس فيها، لكنّه نال «الثانوية العامة» من القاهرة. ثم غادر لبنان سنة 1953 إلى **البرازيل**، حيث تنقّل في بلدان أميركا اللاتينية، ودرسَ اللغات **البرتغالية** والايطالية والاسبانية، في مدارس ليليّة بمدينة **بورتو آليغري** البرازيلية.

لسنواتٍ مارس **الملاكمة** في البرازيل، وعاد منها إلى لبنان سنة 1960، بعدما وضع نفسه منذ العام 1952 في مهبّ الأدب القصصي والروائي. فوضع النص المرفق (**يوم من الحياة**)، الذي ينشر اليوم للمرّة الأولى، بخط الكاتب. ونشر سنة 1953 قصته الأولى، «**من فاطمة**» في مجلة **الأحد**، التي كان يصدرها نقيب الصحافة اللبنانية، الشهيد رياض طه.

وبين التعريب والصحافة، وإنجاب الأولاد بكثرة، راح عوض شعبان يناضل بقلمه، فعمل في الصحافة سنة 1962، وما برح فيها حتى اليوم: من جريدة «**النضال**» إلى جريدة «**السفير**» حيث يكتب زاويته اليوميّة: «**نقطة في بحر**». عضو بارز في اتحاد الكتّاب اللبنانيين والأدباء العرب، وفي نقابة محرّري الصحافة اللبنانية.

ناقد مرهف، معرِّب مبدع، قصّاص مُمَيّز وروائي واقعي؛ عوض شعبان، أبو علي، جمع بين عذاب المسلخ الذي أكلته الحرب، وعذاب الذات التي سما بها

الحبّ إلى مصاف الأدب الإنساني الأرفع. رائعته **«الأفاق البعيدة»** تنعقد حولها نجوميّة أعماله الساحرة.

على جبهة الدراسة الجامعية، لم يَحُلْ «كومُ اللحم» و«كومُ الهمّ»، دون المتابعة فنال إجازة في التاريخ من آداب الجامعة اللبنانية؛ وأجاد إلى العربية، من اللغات الأجنبية: الانكليزية، البرتغالية، الاسبانية والإيطالية.

أعماله المعرَّبة:

■ أبو علي، متواضع شيمة كل المبدعين الكبار. وقد يظلم المرء تواضعه! إلا أنَّ إسهامه في تنوير الثقافة العربية بآداب البرتغالية والاسبانية والإيطالية، لن يخفى على نقّادٍ جادّين، ولا بد أن يحظى بما يستحق من تقدير.

■ سنة 1961، عرَّب ونشر رواية **«المعطف» لنيقولاي غوغول** (دار الثقافة).

■ سنة 1962، صدرت الطبعة الأولى من رواية **«المبارزة» لانطون تشيخوف** عن دار الثقافة، ثم صدرت في طبعة ثانية عن دار الفارابي سنة 1981.

■ سنة 1969، قدّم عوض شعبان رواية **«السيدة والكلب» لتشيخوف**، بطبعة أولى (دار الأدب الجديد)، ثم بطبعة ثانية عن دار الفارابي، سنة 1981.

■ سنة 1969، نشر أيضاً رواية ن. غوغول: **«تاراس بولبا»** (دار الأدب الجديد). ثم بطبعة ثانية عن دار الفارابي (1981).

وفي العام نفسه، صدرت رواية أخرى لغوغول: **«يوميّات مجنون»** (دار الأدب الجديد).

■ سنة 1981، عرَّب مجموعة قصص لكتّاب إيطاليين، ونشرها بعنوان **«القصة الإيطالية»**، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت).

■ سنة 1984، فتح آفاق التعريب الأدبي أمام أعمال الروائي العالمي الشهير **جورجي آمادو**:

- **غابرييلا: قرنفل وقرفة**، (دار الفارابي).
- **المحصول الأحمر**، (دار الفارابي، 1988).
- **الدونا فلور وزوجاها الإثنان**، جزءان، (الفارابي، 1992).
- **البزّة والرداء وقميص النوم**، (الفارابي، 1992).

■ وللروائي **مانويل فيريرا**، عرَّب روايته: «**ساعة الرّحيل**»، ونشرها سنة 1988 عن دار الوحدة (بيروت).

هذه الأعمال المعرَّبة، المهمّة، لم تتوّج بعد بما تستحق من تقدير لجهد فريد من نوعه في هذا المجال.

الأعمال العربية:

■ لعوض شعبان مقالات ودراسات نقدية، موضوعية، رصينة، يحارب فيها «إقليمية» او «حزبية» النقد الأدبي العربي المعاصر، بين عواصم التثاقف العربي - حيث يغنِّي بعضهم على ليلاه، مهملاً شمس العرب الآخرين! وضع دراسة «بيراندللو» التي صدرت سنة 1979 عن (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

لكنَّ خصيصة عوض شعبان، في ما وراء الصحافة والنقد والتعريب، تكمن في إبداعه القصصي، الروائي، الذي يستسيغه كلُّ مَن يغامر في مشاطرته عالمه الفكري.

1) فاتحة أعماله العربية، وتاجها المنضّد، صدر في عزّ الحرب على لبنان، وبعد سقوط «حي المسلخ» الذي وُلِدَ فيه الكاتب، ولم يعد إليه أبداً، إلاَّ رماداً: إنَّها روايته الأولى «**الآفاق البعيدة**»، إلياذته التي تنقلنا على سُفُنِ عذابه وعذابنا المشترك من بيروت إلى آخر الدنيا، ثم تُعيدنا إلى صميم المأساة اللبنانية والعربية. هي من أجمل ما قرأت في أدب التمزّق المدني العربي. صدرت عن «دار النهار للنشر» سنة 1979 في بيروت.

2) وفي ظروف الحرب على لبنان، واسترهان الرهائن من بنيه أو من ضيوفه، رأى عوض شعبان أن لبنان صار كله رهينةً - وكل نَفْس بما كسبَتْ رهينة - فحاول أن يقصَّ علينا بعض حكايات «**الرهائن**»، في مجموعة قصصية، بهذا العنوان، صدرت سنة 1981 عن دار الكلمة (بيروت).

3) روايته الثانية، «**الدروب المتقاطعة**»، صدرت سنة 1985 عن دار الوحدة للنشر، وفيها توصيف للعذاب والتمزّق اللذين صارا من علامات العصْرِ الجديد، الذي وضع لبنان ومحيطه العربي في مهبّ الغزوات العالية الكبرى!

4) يعيدُنا بالذاكرة إلى تجربته البرازيليّة، ويصوّر لنا عذاب العرب (التوركو)، المنتشرين منذ أجيال في أوهام القارة الأميركية اللاتينية، باحثين عن شيء آخر، غير الموت، فإذا به فيهم، وفي كل اتجاه. «**المغيب في مونتڤيديو**» هو عنوان رواية ع. شعبان الثالثة، التي ينقلنا فيها من جبل العتمة في بلادنا، إلى جبل

الرؤية (مونتي ـ ڤيديو: جبل ـ أنا أرى). وليس قليلاً أن ينهض رجلٌ لتقديم رؤية، بل رؤى، كالتي يوردها شعبانُ في أدبه! صدرت الرواية سنة 1988 في بيروت عن (دار الوحدة للنشر).

5) ثم يستجمع ما فاض من قصص ـ على هوامش التعريب والروايات ـ ويضعها في إناء عجيب: «**الموت المجاني**»، وكأنَّ ثمة موتاً غير مجاني! ويصدرها في بيروت عن دار الأدب الحديث (1988).

6) ولجنوب لبنان، المحتّل والمقاوم، روايته «**درب الجنوب**»، التي تحظى بتقدير من اتحاد الكتّاب اللبنانيين، ومن الناقدين، فتصدر سنة 1988 متوجة بجائزة، عن دار الفارابي واتحاد الكتّاب معاً؛ إلى ندوات ومقالات واهتمامات، ما تعوّدها اللبنانيون في زمان الحرب!

7) قصص «**الجندب**»، حكايات وضعها ما بين 1964 في القاهرة و1994، في بيروت، ونشرها إتحاد الكتاب اللبنانيين سنة 1994، تشعّ كسابقاتها من الروايات والقصص بجمر الفقراء الذين يحاولون التحرّك من تحت رماد البؤس والحزن والإنكسار.

8) في نقده للأوثان الفكرية وغير الفكرية في التجربة العربية المعاصرة، وضع عوض شعبان روايةً عنوانها الأخير «**زمن التفسّخ**»، بعدما كان ميّالاً إلى صدورها بعنوانها الأصلي (الأوثان)؛ صدرت سنة 1997 عن (دار العلم للملايين ـ بيروت)، وفيها كشفٌ تراجيدي لما يتهدَّد الثقافة العربية من توثّن أو تفسّخ يمس الأصول، ويستدعي تحوّلاً في أرض الجذور. هذه الرواية هي القطب الثاني ـ مقابل الآفاق البعيدة ـ في مغامرة عوض شعبان الإبداعية.

9) ما بين «زمن التفسخ» و«**الفلسطينيات**» ـ مجموعة قصصه الصادرة عن دار الفارابي سنة 1998 ـ نشرَ عوض شعبان في مجلة «**الحسناء**» وعلى حلقاتٍ، روايتين:

- «أقوى من كل شيء»؛
- «الحبُّ في ليشبونة».

وماذا بعد؟

يشدُّنا الكاتب دوماً بكلماته إلى آفاقنا البعيدة، مراهناً على تفتّح أعمق للإنسان المعاصر: تفتّح في اتجاه الخصوصيّة التي تهذّبُ الروح في مكانها؛

وتفتُّحه في اتجاه العروبة التي تؤسِّس تواصله في غده مع أمسه، ومع عالمه الجاري بسرعة نحو التكوكب الثقافي، او الفضاء المعرفي المختلط.

ومن خلال تجواله في مضائق النفس المعاصرة، ومحاولاته لتوسيع آفاقها، ظلَّ شبح الخبز ملازماً لأبطاله الفقراء، المناضلين، بأعمارهم ولحمهم في سبيل «كومة لحم» أخرى، تنهض من بيتها المقدسي بروحية جديدة. فما أغربَ تفاؤل هذا الكاتب البدوي (من عرَب المسلخ) وهو يواصل في قلب بيروت الجهْرَ بمستقبل الإنسان العربي المقهور:

«وعندما أخذت عجلاتُ القطار تستعدّ لاستئناف السَّفَر
كنتُ أراه من شبّاك عربة القطار
يسير في طريقٍ ضيّقة، تكاد تكونُ مهجورةً،
ما أشقاه من انسان!
أهذا هو المجال الحياتي الواسع الذي كان يحلم به؟
لعله يبحثُ عن الخبز، في هذه الطريق الضيّقة المهجورة»
(الآفاق البعيدة، ص 264).

وها هو أبو علي يواصل البحث عن الخبز، الذي لا يحيا به، وحدَه، سوى الإنسان المناضل!

اقصوصة لم تُنشر

يومٌ من الحياة

تباً له من نهار آخر انعدمت فيه الشمس وسادت العتمة كل شيء؛ المكان والنفس، الأشياء والناس والنبات والحيوان، فأقفرت الأشجار العارية من الطيور، لتخيّم على الأغصان المرتعشة البوم والغربان. ومع تلاشي التغريد تجاوب النعيب لعصف الريح، فاستحالت الأرض يباباً.

السواد يندلق من فنجان القهوة إلى كل أرجاء البيت الكئيب. لا، لم يكن هذا السواد مندلقاً من الفنجان، بل من أعماقي. حتى لكأني أنفث السخام من رئتيّ. أوَلم أشعر بالاختناق لفقدان الهواء؟ أفتح النافذة لتصفع وجهي المكفهر شظايا قطبية يجتاح صقيعها كياني حتى العظم.

يتفاقم إحساسي بالخواء. لقد كفرتُ بكل شيء. ولم أعد اؤمن بجدوى

البقاء. قرأت كافكا فتمنّيت لو صرتُ مسخاً. دانتي لم يذكر مثل هذا العذاب في جحيمه. إدغار ألن پو وحده الذي عانى ما أُعانيه. فمرحى للموت او الجنون.

هل أهذي؟ لا، ابداً. ففي الأمس دفنتُ أُمّي.

عوض شعبان

بيروت 1952

مُوسى شَعيب (1943 ـ 1980)
الشعر السياسي الملتزم

الشاعر المناضل:

أبو زياد، موسى شعيب وُلِد سنة 1943 في الشرقية (قضاء النبطية ـ لبنان الجنوبي) هو أول شاعر عربي في القرن العشرين وصفَ مقتله (المتوقّع يوم الاثنين 28/ 7/ 1980) في قصيدة واضحة، صريحة: «قتلوني». فهو واحد من عشرات الأدباء والمثقفين والفنّانين اللبنانيين الذين جرى اغتيالهم في النصف الثاني من هذا القرن، وكأنَّ «جيل هزيمة» يثأر بالرصاص وكاتمه، من «جيل ثورة»، كان موسى شعيب من أشد مناضليه. فهو الكادح، المولود من فلاحين، وراء شتلات التبغ في جبل عامل، الذي عانى من ظلم «الجبال الأخرى»، نشأ في بيئة فقيرة ثائرة. درس ما بين 1949 و1960 في مدرسة بلدته الرسمية؛ ثم انتقل مع أخيه للدرس في بيروت. لكنّه ترك الدراسة إلى التدريس، فعمل معلّماً رسمياً في مدرسة انصار الابتدائية (الجنوب). وتابع دراسته في الجامعة اللبنانية، إلى أن نال إجازة في الآداب واللغة العربية سنة 1968. وتابع مهنة التدريس الثانوي في بعلبك وبشري شمالاً، حتى العام 1979 (نال دبلوم الدراسات العليا في الأدب العربي).

نضالياً، انتمى سنة 1959 إلى حزب البعث العربي الاشتراكي، وشارك سنة 1961 في أول تظاهرة طلابية؛ وجرى اعتقاله سنة 1969؛ وبعد خروجه من السجن، شارك في القتال مع رفاقه إلى جانب المقاومة الفلسطينية. كما شارك مع نخبة وطنية (الشيخ أمين علامة، خليل بركات، خليل أحمد خليل، فرحان صالح الخ.) في تأسيس المؤتمر الوطني لدعم الجنوب (1970) الذي قام ببناء ملاجىء

وتحصينات ومدارس ومستوصفات في المنطقة الحدودية (را: فرحان صالح، **الجنوب**، واقعه وقضاياه). ورداً على قصف اسرائيل لمخيم النبطية الفلسطيني، قاد تظاهرة شعبية تندّد بتقصير السلطات في الدفاع عن الجنوب اللبناني وتعزيز صمود أهاليه.

خاض المعارك الانتخابية النيابية في قضاء النبطية عدّة مرات (1972 و1974) وصار عضواً للقيادة القطرية اللبنانية لحزب البعث، حتى استشهاده على طريق مطار بيروت الدولي برصاصات حاقدة.

شاعر مناضل، ملتزم سياسياً، واضح في حبه وفي كدحه. بدأ تعبيره الأدبي زجّالاً، شاعراً باللهجة المحكية. ومع تطوّره، إنتقل إلى التعبير الفصيح. نال عدة جوائز شعرية من الجامعة اللبنانية؛ وأسهم في تأسيس عدة اتحادات للكتّاب: اتحاد الكتّاب اللبنانيين؛ المجلس الثقافي للبنان الجنوبي؛ الاتحاد العام للكتّاب والصحافيين الفلسطينيين.

يقول في شعره:

«إنَّ قصائدي تشكّل بصماتٍ على طريق نضالنا في لبنان. إنَّها تعكس يوميّات النضال الوطني والقومي والاجتماعي في ساحة لبنان الملتهبة، ولأعترف أنَّها جميعاً كانت برسم **التحريض الشعبي**، كل منها أدَّت مهمّة في النضال الشعبي. كلها كانت موظفة في خدمة كل انتفاضة» (موسى شعيب، **المجموعة الشعرية**، وزارة الثقافة ـ بغداد 1981، ص 16). وفي هذه المجموعة نجد معظم أشعاره، ولكن نثرَه وكتاباته السياسية ما زالت خارج النشر.

□ نماذج من أشعاره:

1. دوام الحب (1958):

ما الأمرُ يا قلبي الصغير	أراكَ ترزح بالهموم
ما الأمر يا قلبي هدأتَ	وخان عهدكَ مَنْ تَرُوم
عاتبه يا قلبي عساهُ	يكونُ ذا قلبٍ رؤوم
. . . إن كان لم يَدُمْ الحبيبُ	فالحبُّ يا قلبي يدوم

2. جنازة الضيعة (1964):

في ضيعتي الغبراءِ، في الأزقّةِ الطويله
تُحتضَرُ الكلابُ ليلةً، فليله

في ضيعتي الخرساءِ، في المنازلِ الترابْ
لا شيءَ عمرُهُ يطولُ غيرُ الهمِّ والذُّبابْ
في ضيعتي جنازة. . .
وكل شيء هادىء، حتى يقومَ النّاسُ بالجنازة
«الله أكبر»: الجنازة تقومُ يا إخوان، أفسحوا الطريق
. . . في قريتي. . . الموت يسبق الجنازة
وتُرفع الجنازة. . .
يهرع الأطفال، ينفضون عن أيديهم التراب
ويكرجون، يقفزون حول موكب الفقيد
أعينهم «تنط» بين والدِ الفقيد وأخوة الفقيد. . .
ما أجمل الضريح؟
هناك سوف يرقد السعيد يستريح، يا إخوان سامحوه!
علام؟ والرجال تقلب التراب
والنساء تقطب الثياب
والصغار في الأزقة العميقة
تطاردُ التخويفَ. . . والكلاب
وقريتي تعيد كل يوم قصة الجنازة
قصتها العنيفه

(المجموعة الشعرية، صص 79 ـ 81).

3. غزل الكادحين (1965):

لا تقولي: «ابنُ مَنْ أنتَ» ومن أي هوية
أنا يا حسناءُ من هذي الملايين الشقيّة
أنا لا أملك قصراً وضياعاً، يا صبية
أنا زادي حبيَّ الطفل وروحي الشاعرية
. . . وضميري ابن شعب جاء للفقر ضحية
عاش يستجدي الحذاءاتِ وكم كانت وفية

ويشيل الطن من أجل لقماتٍ زريّة
. . . والدي الفلاح أوهى المعولُ الحرُّ يديه
والهجير البِكرُ ألقى وهجَه في مقلتيه
أرضُه جاءَتْ على الدنيا، وما جادت عليه
. . . عزلي يصبغه الفقرُ بلونِ الهمجيّة
والدي بالذلّ أوصاني، وقد خنتُ الوصيّة

(المجموعة الشعرية، صص 135 ـ 138).

4. الكستناء:

أين دفء الكوخِ والموقد في ليل الشتاء
وحكايا الجدّة العمياء تُغري بالصغار البسطاء
ومسيل الدفء في الأطراف تيار دماء
وتشهّي الكستناء. . .
وصغاراً، ما عرفنا الكستناء،
فلقد كنا كثيراً فقراء
إنّما البلّوط كان الكستناء.

(م.ن. ص 144)

5. حبيبتي (1967):

حبيبتي، يا انبعاثَ الله في خَلَدي — يا يقظةَ الأزل المنسابِ في الأبدِ
بالأمسِ كنتُ على الأطلالِ منتحباً — واليومَ قيثارتي تزهو بلحن غدي
عاد الربيعُ سخيّات مواسمه — سلالُهُ مثقلاتٌ بالهوى الرغدِ
وعدت كالطفل، سحر الكون في شفتي — لحنٌ/ وكلُّ خيالِ الأرض ملكُ يدي
حبيبتي، غيّبيني فيكِ وانسربي — ضوءاً يسيلُ على قلبي، على هُدُبي
أنا الهمومُ التي ناءت بما حملت — براحتيكِ خذيها، وامسحي تعبي
لا تتركيني، فبؤسي سوف يخنقني — إنْ تتركيني، وأحزاني ستفجرُ بي
ليمطر الخصبُ من عينيكِ لي أملاً — سماءُ عينيكِ نيسانيّة السُّحُبِ

6. حَطَّم نفسَه!

خضّبتْ كفُّ حزيرانَ بدَمْ

كل آفاقِ الفصولِ الأربعه
(. . .) فاعذروني يا رفاقي:
لم تعدْ أنشودة الثورةِ قيثاراً وهمسَه
ومغني الأمس، خجلانَ أتى، يعلكُ أمسَه
صدّقوني لم أُحطّم قلمي/ قلمي حطَّمَ نفسَه.

7. لمَن أكتب؟

لمَن أكتب؟ أأكتبُ عنكَ يا وطني؟
أأكتب حرقتي شجني؟
وآمال الملايين التي دُفنت بلا كفن
لمَن أكتب؟ إذا نوّحتُ قالوا: شاعر يندب
وإن كابرتُ قالوا: شاعرٌ يكذب
لمَن أكتب؟ وحولي تقرضُ الجرذانُ ما أكتب!
(. . .) لمَن أكتب؟ لجيل الرقص في عتمات مقصوره
لمرضى شارع الحمراء حيث تُخطّط الثّوره
لغيفارا الذي سمّوه في لبنان أسطوره
لرفع اللوم عنهم، صار أسطوره
وقد ولّتْ بهذا الشرق أيام الأساطير.

(م. ن. صص 229 ـ 232)

8. البيك!

جنوبيٌ أنا/ والقصرُ، قصرُ البيكِ من عرقي
ينامُ البيكُ مرتاحاً على حُرَقي
لأجل سوادِ عينيه/ ذبحتُ أخي/ شتمتُ أبي
دخلتُ السجن/ بعد السجن/ ذقتُ مرارة النّدبِ
حسبتُ المجدَ في طربوشه التركي، في الشّنَبِ
وحين صحوتُ، كان البيكُ تمثالاً من الخشبِ

(صص 307 ـ 308)

9. قتلوني

قتلوني، وأنا دفءُ الأطفال الليليّ
أنا قطرات الماء/ أنا أنشودةُ حبّ الفقراء
قتلوني، يا عارَ بنادقهم، يا ذلَّ رغيفهم المجبولِ شقاءْ
حذفوا اسمي من دفتر سادتهم/ لم يدروا أنَّ اسمي غابةُ أسماء
ودمي أخفوه، لم يدروا أنَّ دمي شلالُ دماءْ
لم يدروا: أنَّ المطرَ الأحمرَ يطلعُ من أضرحةِ الشهداءْ
وتعشبُ بالوردِ الأحمرِ أقداسُ السجناء!

10. عيناكِ، تاريخ كل الدّموع

أُسمّيكِ في السرّ، أرسم في الصمتِ عينيكِ
عيناكِ تاريخ كل الدموع
وأكتبُ قلبي رسالة حب، وأكتبُ وجهك،
أكتبُ قلبي على وجهكِ، ثم أُمزّقه
وهيفاءُ في الدّار: في لوحةٍ في الجدار...

محمّد شفيق شيّا (1950 ـ صوفر)
فلسفة «الأدب الفلسفي» والسياسة

ما الأدب وما الفلسفة؟

حين تؤخذ بين سؤالين معاندين: ما الأدب؟ ما الفلسفة؟ قد تنسى أنَّكَ تسألُ: مَنْ أنا؟ مَنْ أنتَ؟ وأنَّك تتساءَل عمَّا يكونون ويفعلون؟ وقد تُسارع إلى كاتب نفسه، عنيتُ ميخائيل نعيمة*، فتجدُ لديه جواباً مثيراً، وهو يخاطب صديقَ روحه وعقله، كمال جنبلاط*: «أنا ـ أنتَ يا أخي! نحنُ وجه الرحمن». لكنَّ محمّد شفيق شيّا الآتي، من أعالي العقل، المولود في صوفر سنة 1950، في جرود البحث عن الذات، ربّما اصطدم بالمسّار الذي يربطه بكمال جنبلاط من جهة المختارة (لا الاختيار؟)، وبمخائيل نعيمة (بسكنتا، ناسك الشخروب)، فانتمى إلى الأول بفرادة، ودرس الثاني أكاديميّاً، كأنَّه يبحث عن ضالّة نفسه في أعمال سواه. فهو منذ ربيعه الثقافي، متأدّب، متهذّب بعقلنة، يسعى وراء المعرفة القصوى في ثيابها الجميلة، الأدبية، الشعرية، الفلسفية، لا فرق. عنده، على ما يبدو لي، منذ السبعينات، أشَفُّ ملابس العلم: الأدب والجماليّات. قبله، جان ـ بول سارتر أحبَّ الفلسفة، فنهض بها أدباً ومسرحاً، قصصاً وروايات (حتى جائزة نوبل) ولكن دون انقطاع عن سؤاله: «ما الأدب؟»، أي مَنْ الأديبُ، الثّاقِفُ، المُثقّف؟ محمد شفيق شيّا، الصادر عن المساءلةِ عينها، يذهب إلى موارده بنفسه، ساعياً، باحثاً من وراء نصوص الآخرين الموضوعة بلغةِ قومه، أو بألسنة أقوام أخرى، عن فلسفة تليق بعقله، أو بعقلانيته. ففي مواجهة بريّةٍ، أو صحراء معرفية، ينكر ساكنوها أنفسهم، ويتناكرون، يتأزّرُ محمد ش. شيّا في أرض العلم، صامتاً،

مفتكراً، حق التفاكر او التعارف! عقلانيّ، تهذيبه التوحيد وقرارتُهُ الأخلاقيّةُ العالمة.

تدرَّج دارساً من صوفر إلى بحمدون فبيروت، حيث تَدَكْتَرَ في الفلسفة (جامعة القديس يوسف/ اليسوعية التي صعدت في القرن التاسع عشر إلى عبيه، وهبطت منها إلى بيروت حتى اليوم)، وعمل في التعليم الجامعي (هو حالياً أستاذ الفلسفة وعميد معهد العلوم الاجتماعية/ الجامعة اللبنانية). وسعى وراء الفلسفة بأدب، ووراء السياسة بفلسفة.

يتنقّلُ على طريقته، بين الجُلّ والكُلّ، ورائدُه الأجَلُّ حين يُطال بكلمات، والأرقى حين يُقارع بأفعال، هو جامعها في فكره ومسلكه.

□ من الأدب الفلسفي إلى ميخائيل نعيمة:

«الأدب الفلسفي أدبٌ أولاً، ثُمَّ هو فلسفي. فهو إذْ يلتزم، يتمثّل في الأدب، روايةً ومسرحاً وشعراً، أدباً يحملُ بُعداً فلسفيّاً، ويبقى مع ذلك - أو ربَّما لذلك - فنّاً جميلاً متفرِّداً، هو يحمل من الفلسفة تلك الـ **«لماذا»** المُقلقة، هو يحمل من الفلسفة آفاقها وقضاياها وتحدّياتها، وهو لذلك فلسفي! بينما يبقى له من الفن جماليّته وتفرّده وأصالته، وهو لذلك أدب. وهو كذلك يبقى أدباً فلسفيّاً، إذ يلتزم بقضايا الإنسان الأعمق فتصبح هَمّاً دائمَ الحضور والفعالية، لا في المضمون فحسب، بل وكذلك في الشكل» (صص 13 - 14، من **الأدب الفلسفي**، ط 1، مؤسسة نوفل، بيروت 1980).

كاتب «الأدب الفلسفي» أكثر من أديب وفيلسوف. إنَّه مفكّر «يمارس وعياً فلسفياً او وعياً للوعي» كما يقول م.ش. شيًّا او **استيعاءً**، كما نقول نحن. ومن أعلامه شَرْقاً (**المعرِّي** - شاعر الفلاسفة؛ **جبران** بين الشعر والفلسفة، **ونعيمة** - الأدب والفلسفة وطريق الخلاص - لماذا لم يدرج **كمال جنبلاط** في هذا المثار؟)؛ وغَرْباً (**غوته** - فاوست في مسيرة القلق، **وسارتر**، المسرح - الرواية - الفلسفة) الخ. ربَّما كان يجهل أو يخاف أن يدرس كمال جنبلاط مباشرة، وقد عرفه مداورة ثم ملازمةً أو التزاماً؛ وفي كل حال وضع مقدّمة لأعماله الفلسفية التي حقّقناها، ولمّا تُنشر.

من روّاد «الأدب الفلسفي»، المدروسين في هذا المثار، تخيّر الدكتور محمد ش. شيّا ميخائيل نعيمة، موضوعاً لفلسفة «الأدب الفلسفي»، لماذا هذا التخيّر؟ يقول:

■ «أنْ تدخل عالم نعيمة يعني أن تدخل معبداً او عالماً له خصوصيته وطعم مميّزٌ لا يُنسى. لكنَّه معبد شرقي تواضع سكّانه، فلم يثبتوا يافطةً على المدخل، ولم يعتنوا بديكور الواجهة ـ كما يفعل غيرهم ـ فجاءت شرقيّة، بسيطة، عفوية، صادقة، خجولة، متواضعة، لا تتعامل بالإعلانات ولا بالشعارات الكبيرة، ولا بالكلمات الرّنانة أو المنشورات المُثيرة [...]. ومع ذلك فهو عالم الانسان، واذا قادتك الطريقُ إليه فلن يمكنك الإفلاتُ منه ومن تأثيره، ولن تخرج كما دخلت أبداً» (ص 9، من **فلسفة ميخائيل نعيمة**)، ط 3، بحسون، بيروت 1987).

بعد نقدِ دارسي أدب نعيمة الفلسفي، وكشف عورة هذا الفكر الذي لم يخلق لنفسه تياراً موازياً له في الواقع، رغم ادّعاء صاحبه، مثل كل العباقرة المؤسسين، أنهم، «لله زملاء»، كما يقول سعيد تقي الدين*! يعرّف م. ش. شيَّا جديدَ عمله: «... حسن الطالع قد أتاح لي أن أُقيم علاقة صداقة شخصية مع الأستاذ ميخائيل نعيمة وهو في سنيه الأخيرة ـ بدءاً من عام 1972 ـ فكانت لقاءات بيننا جعلتني أتعرّفُ على ما في ذلك الفكر من تركيز وترابط، يحدّثك كأنَّه يقرأ من كتاب، وأتاح لي ذلك كله قَدْراً أعظم من المعرفة والثقة والتشجيع... وان أنسى فلن أنسى تشريف الأستاذ الكبير وهو في الثامنة والثمانين حفل مناقشة أطروحة الدكتوراه التي تقدّمت بها في موضوع فلسفة ميخائيل نعيمة في 25/ 6/ 1977؛ فجلس على مقربة منِّي يصغي لأكثر من ثلاث ساعات لينهض بعد ذلك، بقامته النحيلة، وسط دهشة الحضور وتصفيقه، يحدّثنا بفرحٍ، لعشرين دقيقة، عن جملة قناعات وملاحظات، رغب في أن يختتم بها النقاش. «فلسفة ميخائيل نعيمة» إسهام يستهدف الحقيقة بشمولها، يبقى دون الكمال، غير أنَّه يرسي الأساس لمشاريع أبحاث أخرى تستكمل المحاولة وتثري حقيقة تاريخية يجري بناؤها لبنةً لبنة وخطوة خطوة». (م.ن. ص 15).

بعد تناولٍ تعريفي وجيز، لحياته وأعماله، يسلّط نقدَه على نظرية نعيمة حول «طريق الخلاص الإنساني»، الخلاص ممّن؟ وممّا؟ وإلى أين؟ ما بين العرفان التوحيدي عند الدروز، والعرفان الآخر عند الروم الأرثوذكس، ومنهم م. نعيمة، يتألق مسرح **النّجوى الصوفيّة**، فيتلابس الأدبُ بالفلسفة، مثل الروح بالجسد، إلى حين تبدّلِ القمصان النعيميّة في نهر الصيرورة، نهر «الخلاص» من عالم الفساد، إذا شئتم!

الباحث المستعرِض، شبه المندهش من أعمال نعيمة في حياته الفكرية الخاصّة، ينقلبُ في القسم الثالث من «فلسفة ميخائيل نعيمة»، إلى ناقد لحياته

ومصادره الشرقية والغربية (حيث يقارنه بأفلاطون وسبينوزا وليبنتز وبرغسون)، ليختم متسائلاً، عمّا إذا كان نعيمة فيلسوفاً (م.ن. ص 347): «. . . والحقيقة ان فلسفة نعيمة هي في أساسها فلسفة نقدية، وعملنا إذاً هو نقد فلسفة نعيمة التي هي نقد للمسيرة الإنسانية بأكملها. . .». ويخلص إلى الحزم دون أدنى ريب: «إنَّ نعيمة فيلسوف بالمعنى الحقيقي والواسع للكلمة* وفي الهامش: يريد نعيمة لنظرته ان تصبح مهمازاً ودليلاً نظرياً وعملياً للإنسانية». (م.ن. ص 361). ويختم كتابه بكلمات من م. نعيمة (يا ابن آدم) تعيد الفلسفة إلى أدب الروح: «والذات التي هي أنتَ لا تموتُ حتى وإن ذابت في النهاية، في ذات أمّك الحياة. ففي ذوبانها حياتها» (م.ن. ص 412). هذا هو الأبرز في انتاجه، حتى الآن؛ ولكنَّه، في الكتابة السياسية، يفتح مغالقَ أخرى.

□ في مدارات السياسة. . . والتعريب:

I. بعد ميخائيل نعيمة، درس الدكتور محمد ش. شيَّا شخصيّة أدبية ـ سياسية مرموقة، الأمير **شكيب أرسلان***، تحت عنوان **«مقدمات الفكر السياسي»**. سنة 1989، صدر كتابه «شكيب أرسلان» عن معهد الإنماء العربي (بيروت)، في سياق اهتمام متجدّد بآثار الرجل الأدبية والفكرية، في ضوء جهاده السياسي، الإسلامي والعربي المعروف:

«. . . تقول أفكار شكيب، وفكره السياسي، وما شابه؛ لكنّ الحقيقة الأكيدة التي ينبغي تسجيلها في خاتمة هذا البحث هي أنَّ شيئاً ما، غير الفكر والنظر، قد شغلَ شكيباً باستمرار. كانت حياة شكيب مسكونة ومشغولةً حتى الثمالة ـ عدا فترات قصيرة ـ بهم النضال السياسي اليومي. شغلته قضيّة أهله ووطنه وأُمّته في حقبة بالغة الأهمية والدقة، فما استقرّ قرارُ النظرية ومنطقها الهادىء». (م.ن. ص 257).

II. سنة 1991، وضع الدكتور محمد شيَّا كتابه الفلسفي السياسي. تحت عنوان **«جدلية التفتّت والوحدة في المشرق العربي»** ما بين 1970 و1990 (معهد الإنماء العربي ـ بيروت). وفيه: «هل يكون مطلب الوحدة العربية «أحلام مثقفين» كما تدَّعي أوساط كثيرة في الغرب؟ الإجابة عن هذه المسألة ليست بالأمر السّهل، ومجرّد النفي والاستنكار والاستكبار، ليس بالتأكيد الإجابة المطلوبة او المقبولة: (جدلية، ص 7). ويوضح (م.ن. ص 9): «إنَّ واقع التجزئة، كما يبدو، هو أكثر تعقيداً مما اعتقد منظّرو الفكر القومي منذ الثلاثينات، وهو يزداد تعقيداً بمرور

الزّمن، بل إنَّ البعض ليذهب اليوم إلى حدّ اعتبار ان المعركة الحقيقية ضد التجزئة إنَّما هي ضد القوى المحليّة والداخلية، أكثر مما هي ضد الاستعمار والقوى الخارجية».

III. **علي ناصر الدين** (صفحات من الفكر القومي العربي)، هو عنوان الكتاب الذي وضعه العميد م.شيَّا سنة 1993 (دار صادر ـ بيروت) وقدّم له سامي مكارم، يتساءل الكاتب: «كيف تكتب سيرة المجاهد علي ناصر الدين؟ هل تسع الكلماتُ ستّين سنة ونيّفاً من الجهاد الصادق المضني؟ بل هل ينجح الحرف في ما عجز عنه الجسد؟ لو كنت تروي حياة عليّ، الجندي المقاتل المشاكس، لبدأت به عسكرياً في لباس عسكري سنة 1917 ولينتهي عسكرياً في حملة جيش الإنقاذ سنة 1948، يعود بعدها فارساً مهزوماً، منكّس الرمح: «أشعث، أغبر، كسير الخاطر، جريح الفؤاد. . .». (م.ن. ص 15).

IV. من التأليف إلى التعريب (عن الانكليزية) سعى العميد شيَّا إلى الحضّ على القراءة، وعلى التأليف العربي تحديداً. فنقل[1] كتاب **«مبادىء علم الاجتماع»** لمؤلّفه ف.ج. رايت، وصدر عن دار الحداثة (بيروت 1996)، وقدَّم له، مشدّداً على «ضرورة الترجمة إذا عزَّ الوصول إلى المصادر»؛ غيرَ مُخْفٍ ألمه من غياب النقد الموضوعي والجاد: «لا نقد عندنا اليوم. عندنا بالمقابل انتقاد وتشفٍ أو ممالأة ومصالح لا أكثر» (م.ن. هامش صفحة 6). كما عرَّب العمل الجليل للسير شارلز ويلسون **«لوحات من القرن التاسع عشر؛** لبنان ـ فلسطين ـ سيناء»، كأنَّه راح يبتعد عن ضوضاء الأدب والفلسفة والسياسة، الى جماليات ماضٍ مفتقد. (هذه اللوحات، صدرت في بيروت سنة 1995، عن شركة المطبوعات للتوزيع والنشر). . . وها نحن ننتظر جديدهُ الإبداعي.

. . . فما زالت الرحلةُ متواصلةً، لا تختصر جسدها الحيّ، كلماتٌ تحيا من موت الكهرباء في كل عين ويد.

(1) كما نقل للبروفسور جود: **«مدخل إلى الفلسفة المعاصرة»**، مؤسسة نوفل، بيروت 1981.

غالي شُكري (1935 ـ 1998)
نقدٌ على الأدب والسياسة

■ وُلِدَ غالي شُكري في مصر سنة 1935، وشهد حتى رحيله سنة 1998 (القاهرة) كل تحوّلات القرن العشرين الأساسية بعد الحرب العالمية الثانية. عاش في القاهرة وبيروت وباريس، وخاطر في كل مجالات الأدب والثقافة والمعرفة والسياسة بحثاً عن «فكر جديد»، فوجد نفسه خارج اللعبة السياسية، غير مرّة، الأمر الذي جعله بين منفيين أو غربتين: **منفى اللاوطن، ومنفى الكتابة عن الوطن.** مارس النقد على ذاته وعلى سواه، في الأدب والسياسة، مروراً بالفلسفة وعلم الاجتماع. ترجم سنة 1969 كتاباً وحيداً، **أدب المقاومة في فيتنام** (وزارة الثقافة/ دمشق) ووضع أربعين كتاباً على مدى مهنته الكتابة ما بين 1962 و1993. نشر في الصحف والمجلات المتخصّصة مقالات ودراسات، كما شارك في ندوات ومؤتمرات فكرية وعربية. شهرته الأساسية تقوم على إبداعه النقدي في الكتابة عن أعلام عصره.

□ أعمال غالي شكري:

معظم أعماله منشور في القاهرة وبيروت، وبعضها في تونس ودمشق وبغداد، هنا ثبت بمؤلفاته حسب ترتيبها الزّمني وعدد طبعاتها ومكان نشرها.

1) **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي**، ط 1، القاهرة، مكتبة الخانجي (1962). ط 2، بيروت، العصرية (1965). ط 3، بيروت، الطليعة (1975). ط 4، بيروت، الآفاق الجديدة (1983).

2) **أزمة الجنس في القصة العربية**، ط 1، بيروت، الآداب، (1962). ط

2، القاهرة، الكاتب العربي، (1967). ط 3، بيروت، الآفاق الجديدة، (1978).

3) **المنتمي** ـ دراسة في أدب نجيب محفوظ، ط 1، القاهرة، الزناري (1964). (خمس طبعات، آخرها في القاهرة/ أخبار اليوم، 1988).

4) **ثورة المعتزل** دراسة في أدب توفيق الحكيم، ط 1، القاهرة، الانجلو المصرية (1966). (ثلاث طبعات، آخرها، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1982).

5) **ماذا أضافوا إلى ضمير العصر؟** ط 1، القاهرة، الدار القومية (1967).

6) **أميركا والحرب الفكرية**، ط 1، القاهرة، الكاتب العربي (1968).

7) **شعرنا الحديث إلى أين؟** ط 1، القاهرة، المعارف (1968). ط 2، بيروت، الآفاق الجديدة (1978).

8) **أدب المقاومة**، ط 1، القاهرة، دار المعارف (1970). ط 2، بيروت، الآفاق الجديدة (1979).

9) **مذكرات ثقافة تُحْتَضر**، ط 1، بيروت، الطليعة (1970). ط 2، تونس، الدار العربية للكتاب (1984).

10) **معنى المأساة في الرواية العربية**، ج 1، الرواية العربية في «رحلة العذاب»، ط 1/ القاهرة، عالم الكتب (1971). ط 2 (بيروت 1980).

11) **العنقاء الجديدة** ـ صراع الأجيال في المعاصر، ط 1، القاهرة (1971) ـ المعارف. ط 2، بيروت (1977) ـ الطليعة.

12) **ذكريات الجيل الضائع**، ط 1، بغداد، وزارة الاعلام (1972). ط 2، تونس، الدار العربية للكتاب (1984).

13) **ثقافتنا بين نعم ولا**، ط 1، بيروت، الطليعة (1972)؛ ط 2 تونس، العربية (1984).

14) **التراث والثورة**، ط 1، بيروت/ الطليعة (1973)، ط 2، (الطليعة 1979). ط 3، القاهرة، الثقافة الجديدة (1990).

15) **عروبة مصر وامتحان التاريخ**، ط 1، بيروت، العودة (1974). ط 2، بيروت، الآفاق الجديدة (1981).

16) ماذا يبقى من طه حسين؟ ط 1، بيروت، المؤسسة العربية (1974). ط 2، (1975).

17) من الأرشيف السرّي للثقافة المصرية، ط 1، بيروت، الطليعة (1975).

18) عرس الدم في لبنان (مقالات)، ط 1، بيروت، الطليعة، 1976.

19) غادة السّمان بلا أجنحة، ثلاث طبعات، بيروت الطليعة، (1977 ـ 1990).

20) يوم طويل في حياة قصيرة، ط 1، بيروت، الآفاق الجديدة (1978).

21) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ط 1 و2، بيروت، الطليعة (1978 و1982). ط 3، تونس، الدار العربية (1982).

22) الثورة المضادة في مصر (بالعربية والفرنسية والانكليزية).

ـ **الطبعة الأولى،** بيروت، الطليعة (1978). الثانية، تونس، الدار العربية (1983). الثالثة، القاهرة، الأهالي (1987).

ـ **الطبعة الفرنسية،** الأولى، باريس، لي سيكومور، (1979).

ـ **الطبعة الإنكليزية،** الأولى، لندن، دار زد، (1981).

23) الماركسية والأدب، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية (1979).

24) اعترافات الزمن الخائب، طبعتان: بيروت، المؤسسة العربية (1979). تونس، العربية للكتاب (1982).

25) إنَّهم يرقصون ليلة رأس السنة، ط 1، بيروت، الآفاق الجديدة، 1980.

26) محاورات اليوم السابع (دراسات عن مصر في الأدب العربي الحديث)، ط 1، بيروت، الطليعة (1980).

27) البجعة تودّع الصيّاد، ط 1، بيروت، الآفاق الجديدة (1981).

28) سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، ط 1، بيروت، الطليعة (1981).

29) محمد مندور النّاقد والمنهج، ط 1، بيروت، الطليعة، (1981).

30) بلاغ إلى الرأي العام، ط 1، القاهرة، أخبار اليوم، (1988).

31) دكتاتورية التخلّف العربي (I. مقدمة في تأصيل **سوسيولوجيا المعرفة)**

ط 1، بيروت، الطليعة (1986).

32) **الثقافة العربية في تونس ـ الفكر والمجتمع**، ط 1، تونس، الدار التونسية (1986).

33) **مواويل الليلة الكبيرة (رواية)**، طبعتان، 1/ بيروت (الطليعة، 1985). 2/ تونس (التونسية، 1986).

34) **مرآة المنفى** ـ أسئلة في ثقافة النفط والحرب، ط 1، بيروت، رياض الريّس (1989).

35) **برج بابل** ـ النقد والحداثة الشريدة، ط 1، بيروت، رياض الريّس (1989).

36) **أقواس الهزيمة** ـ وعي النخبة بين المعرفة والسلطة، ط 1، القاهرة، دار الفكر للدراسات (1990).

37) **أقنعة الإرهاب** ـ البحث عن علمانية جديدة، ط 1، القاهرة، دار الفكر (1990).

38) **نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل**، طبعتان: القاهرة (1988)، بيروت، (الفارابي 1990).

39) **توفيق الحكيم** ـ الجيل والطبقة والرؤيا، ط 1، بيروت، الفارابي (1990).

40) **يوسف إدريس** ـ فرفور خارج السّور، ط 1، بيروت، الفارابي (1993).

☐ نماذج من كتاباته:

1) الحكم في قضية «توفيق الحكيم*»

«سقطت **الثنائيات** في العهد الناصري، وسقطت **المُطْلَقات** في العهد الذي تلاه. ولم تكن مأساة توفيق الحكيم كفرد، بل مأساة طبقة ورؤيا جيل كامل، تحطّمت آماله في الجمع بين الحرية والعدل، **لأنّه أراد أن يشيد معرفته من خارج التاريخ**. ولما حاول استعادة التاريخ كان **الوعيّ قد توقّف**. . . فلم يسأل الحكيم لمن الحكم ولمن المعارضة حتى نقيس التعادل والاختلال بالميزان الاجتماعي، ولم يسأل دولة مَنْ وسلطة مَنْ، حتى نعاين التوازن أو «الاستقرار» بالعين الاجتماعية. كان **الإطلاق والتعميم ذروةَ إلغاء الآخر وابتلاعه باسم «الكل في**

واحد». ولكن «الواحد الصحيح يساوي صفراً». هذا القلق بين المطلق والنسبيّ هو المصدر الأول لتشاؤم الحكيم، وهو نفسه المصدر الأول لخصوبته التي أنتجت أكثر من سبعين كتاباً في طليعة تراثنا الوطني» (**توفيق الحكيم، الجيل والطبقة والرؤيا**، ص 206).

2) محفوظ و. . . العالمية:

«هل كنا نحتاج إلى جائزة نوبل حتى نعترف لأنفسنا بالعالمية؟ أم العكس، كانت الجائزة بحاجة حقيقية إلى أمثال نجيب محفوظ حتى تعترف لنفسها بالإنسانية؟ [. . .]. نجيب محفوظ ابن مصر واللغة العربية وحضارتها. وإذن فليست «عالميته» أنَّه منخرط في الحضارة «الغربية» بتنويعاتها المختلفة. إنَّه بالطبع مثقف معاصر يقرأ في أكثر من لغة، ويتفاعل مع تيّارات الفكر والفن في العالم. وهو من الذين عايشوا الغربية معايشةً عميقة في الجامعة وخارجها، ولكن لحظة الإبداع شيء آخر. إنَّها لحظة الانتماء الحضاري إلى وطن وأُمَّة. وهو في انتمائه ليس «تابعاً» بين الأطراف إلى «مركز» هو الغرب. وليس هناك في أدب نجيب محفوظ، خيالاً وتركيباً وأدواتٍ فنيّةٍ ورؤىً، ما يشيرُ إلى هذا النوع من «الإيمان» بمركزية الغرب. وإنَّما هناك العكس تماماً. هناك «**الكفاح**» الفنِّي والفكري من أجل الاستقلال، سواء بهذا الولع التاريخي إلى حد التصوّف بمراحل النضال الوطني للشعب المصري، أو بمحاولة استخلاص الرواية المصرية من براثن «**التمصير**» والترجمة بتصرّف، وهي المحاولة التي ارتادها توفيق الحكيم ثم توقّف بسرعة عن كتابة الرواية، وآثر التأليف المسرحي» (**نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل**، صص 20 ـ 22).

3) ولدتُ. . . وتعلّمتُ:

«ولدتُ في منوف بالوجه البحري، رغم أنَّ والديّ من أعماق الصعيد، سنة 1935، وهي السنة التي كانت فيها مصر تغلي بالتناقضات من حادثة جسر عبّاس الشهيرة إلى توقيع معاهدة التهادن بين الاحتلال البريطاني والحكومة المصرية الخ. [. . .]. وبالرغم من ميلي الشديد إلى العلوم الطبيعية فقد وجدت نفسي أقرأ الأدبَ الانجليزي والمترجم إلى الانكليزية بنهم. وبفضل أستاذي الشيخ حافظ تعرّفت على التراث الذي استكمل تعريفه لي الأستاذ محمود [. . .]. وفي ظل أزمة الديمقراطية غبتُ مع مئات المثقفين التقدميين 3 سنوات ما بين 1959 و1962. وفي السجن أنجزتُ أول كتابين لي، في وقتٍ واحدٍ». (**مرآة المنفى**، صص 13 ـ 14).

4) مديون لـ. . . بيروت:

«لا أسأم التكرار بأنّني مدين لبيروت بأنّها منحتني الفرصة الكاملة والأولى للتعبير عن نفسي تعبيراً حراً في منابرها: «البلاغ» و«الدستور» و«المحرّر» و«دراسات عربية» و«قضايا عربية» و«الشرارة» أثناء إقامتي في لبنان (بين أيار/ مايو 1973 وتموز/ يوليو 1976) و«الفكر العربي» بعد هجرتي إلى باريس، حيث أراني مديناً لصحيفة لبنانية أيضاً هي «الوطن العربي» التي أتاحت لي الحرية ذاتها. ولم تكن صدفةً أنّ هذه المنابر نفسها، إلى جانب دور النشر اللبناني، كانت الملاذ الأول لفكر المعارضة المصرية في الخارج» (**إعترافات الزمن الخائب**، ص 7).

محمد علي شمس الدين
(1942 ـ لبنان)
شاعريّة الحبّ المُهرّب

□ الطائر الجندي:

«ميم» الهابط من جنوب لبنان (بيت ياحون) إلى بيروت، على 57 عاماً، أقلّها عمر، ومعظمها شِعْر، هو محمّد، الولد الذي يحاول قبل الرحيل فتح الأبواب للغد، ولو قليلاً، قليلاً. وهو اللاعب، هذا العام، في «**منازل النّرد**»، بعدما تعبَ من الحرث في البحار وفي الآبار. عندما اختار لنفسه رمزية «**أميرال الطيور**»، سألناه: «لماذا تركت البحر؟» فهروب الطير فضاءً، لا يعني أنّه بلا أرض، وبلا منفى ومأساة داخل التراب. لكنَّه، من بنفسج الهواء، يختار لدمه أُوزونَ الشِّعْر، ويصقل منه في مرآةِ قصائده المفقودة، فوْرَ ولادتها، ما يدعوه إلى توليد شِعْر آخر، كأنَّ كل الذي سكنَهُ، جنوباً وفي بيروت، لم يكن ليكفيه! وهل هناك صوت وشمس وحب كافٍ لشاعر متأجج، شيمةَ محمد علي شمس الدين؟

يواسيه في ترحاله **فريد الدين العطّار** وهو يستنطق طيرَه، ويعزّيه عن روح القصيدة، التي لم تولد، مولانا جلال الدين الرّومي، اكبر شعراء المثنويات في عصره وفي كل عصر. ومع ذلك يصادمنا محمد علي، صارخاً: مَنْ ينازلني في **منازل النّرْد؟**

أمام عين الطائر الجنوبي هذا، تجمد غيوم الرّموز، وتنهمر سحائب الأشعار الشامسة، وتحفر في إعصار الرّوح نَفَقاً لقطاراتِ ألفِ غدٍ، مستوحش!

موظف في «الضمان الاجتماعي»؛ ويجد ضمانَهُ الأعمق في شعره ونثره. من الكلمات، ينهضُ «وليُّ الرياح» الشمسية: «الصورة تسبق الكلمة، فيما يتواجد الموحي والمستوحي فوق حروف القصيدة. هنا روحُ محمّد وريحه بابان إلى فردوس الجسد المكتمل في طيرانه إلى اللامتناهي. وبين جنوب لبنان، وعاصمته، لا يستقرُّ مريضُ الشّعْر على فراش قصيدة.

مسافات الشعر:

يظن الشاعر محمد علي شمس الدين أنّه على مسافاتٍ من شعره، وأنَّ الناقد الذي تابعه منذ بداياته حتى اليوم، كاد يقرّبه - بالحب، والطواف داخل النص - من معاني شعره. فهل صدقَ ظنّه؟ أم أنَّه تخيّلَ حبَّ قارئه مفتاحاً للمُستغلقِ عليه في أشعاره؟

هو الآن على قاب قوسين من تسعة دواوين شعرية، يبدو فيها أنَّه جاء مبكّراً إلى الكتابة (1957)، وجاء متأخراً إلى نشر ديوانه الأول (1975). فأين قضى وقته الأول؟ ثم وقته الثاني بين الكتابة والنشر؟ حاول في «كتاب الطوّاف» أن يبرمج لنا «سيرة مزدوجة» فيها الإنسان والشاعر (دار الحداثة، بيروت 1987)؛ وسعى من ثَمَّ إلى افتضاض «**حلقات العزلة**» بقراءة نائية لما هو حبيس في باصرته - الشاعرة. ومن السريرة، حاول (سنة 1993) أن يقرأ أصابعه عبر الأم التي تعدّها، على غناء (حلقات العزلة، ص 115):

1 - الخنصرُ: خَضْرُ حبيبتك البيضاء
فَرَسٌ مخطوف
2 - البنصرُ: يأتي نصرك يا ولدي
قبل طلوع الفجْر
3 - الوسطى: . . . وأنا في منتصف الريح المرجانية
أسند عرشك بالكتفين
4 - السّبابة: سَببي أنّي أحببتُك
5 - الإبهام: روحي مبهمة وحزينة.

ويحمل الفتى جَسَداً راقصاً بالشعر حتى الموت الأعظم، ويتساءل في «**أميرال الطيور**» (دار الآداب، بيروت 1992، ص 118):

مَنْ منّا الأقوى

في هذا الصّخب الرباني من التكوين
العينُ أم السكين؟
ما دام القاتل يمضي ويزول
والمقتول هو القيّوم الباقي»

تهريبُ الحبّ:

بدأ محمد علي شمس الدين شاعراً يهرّب قصائده إلى آسياء، حبيبته، وإلى كل حبّ لا يحيا إلاّ مخاطراً. «عصابة تهريب» من لون جديد، لا يتساهل معها مقصّ النقد، و«منشار الرقابة». كان ذلك سنة 1975، للمرة الأولى عن دار الآداب، وأُعيد نشر الديوان «قصائد مهرّبة» في الأعمال الكاملة للشاعر، عن دار سعاد الصباح (القاهرة، 1993). محمد علي شمس الدين، في جيله، هو الأكثر قراءة وتناولاً وترجمة، ودراسة، لاسيما في اسبانيا. وفيه يقول المستشرق الاسباني بدرو مارتنين منتافيز: «**في هذا الشاعر شيء من المجازفة، مكثّف وصعب لاسيما أنّه عرضة لكل الأشراك**» (من مقدمة **أعمال**، ص 13). والحبّ المهرَّب ما هو، في الشاعر، سوى طفل تناغيه الرّيح ولا تتركه، ولا تأخذه، بل تهدهده على مخدَّة الماء والضوء:

«هيا اغرسوا في الرّمال المجاديف
حتى تموج الصحارى
فإنّا فتحنا سماءً على صورةِ الجرحِ
يا ماءُ طهِّرْ
فقد أقبلتْ خيلهم من ضفاف التواريخ
تعدو
وتنشقّ عنها جيوب الرّمال» (**الأعمال، ص 25**)

هل الشاعر ملك مخلوع؟

سنة 1977، صدرت الطبعة الأولى من ديوانه «غيم لأحلام الملك المخلوع» عن (دار ابن خلدون، بيروت).

وفيه خيال الشاعر يمسِّد عرشَ الأم، ويقدّم لنا نفسه وكأنّه الملك المخلوع، أخيراً، عن عرشها، إلى عرش امرأةٍ يعلوها الشِّعْر إلى أن يهيم الشُّعراء في كل

وادٍ، باحثين عن عصاهم السحرية:

«قلتُ: هذا اتجاهي

من النهر حتى احتراقاته في الخليج

جنوباً

جنوباً

جنوباً

وكل الجهات التي حدّدتني غَدَت واحدة»! (**الأعمال**، ص 142).

ثم جاء انذارُ الشاعر، سنة 1977 (دار الآداب)، ملتبساً هذه المرَّة بين الحب ورغبات الامتلاك النرجسي: «**أُناديكَ يا مَلَكي وحبيبي**»، **فهل يحبُّ ويصدق الذي يملكُ؟ أم انها تسميات في هواء الجرح؟**

وحدها «**الشوكة البنفسجية**» (دار الآداب، 1981) حملت جواباً عن مهبِّ الشّعر العاصف:

«هذه الأشعار هي تسليته الوحيدة

في أواخر أيامه

حيث كان يتصيّد أيائلَ المعدن

ويطلق الرصاص على أشخاص أعدائه في المنام» (**الأعمال**، ص 331).

«... وهذا بُكائي على شرفةٍ في الفراغ» (**الأعمال**، ص 333).

ولكنها بنفسجة شوكية، حمَّلها الشاعر لطيور عابرة، من خلاله، إلى شمس المرارة، فكان ديوانه الخامس: «**طيور إلى الشمس المُرّة**» سنة 1984 (عن دار الآداب)، تنديداً بشمس أيامه العاديّة، العاجزة عن إضاءة «سورة النشوة» حيث: «تلبس الرّوح أوجاعها وتداري أساها...» (**الأعمال**، ص 439).

وبخوف من الآتي، كالموت، يتساءل الشاعر: «**أما آن للرقص أن ينتهي؟**» (دار الآداب 1988). وكيف له أن ينتهي، وقد تداخلت حروف الأبجديات الشعرية بحروف النساء وموسيقى الطيور حتى أعماق البحار؟ وأين يحرث الشّاعر، بعدما أسلم الأمر لطيور البحر، ولو كانت من الأبابيل؟

يحرثُ في الآبار:

سنة 1997، بعد القاهرة، عاد الشاعرُ بنشر أشعاره، إلى بيروت (دار الجديد)، حيث نشرت له وللمرة الأولى أجمل أشعاره الغنائية المأسوية: «**يحرثُ في الآبار**»:

«واقفاً أشربُ أيّامي على شاطىء هذا البحر
أدعو السمكَ الميّت أحلامي
وأدعو الموجَ يأسي
كلما سرَّحت قطعاني على مَرْجِ السّماواتِ
أتى الذئبُ الذي يشبه شمسي
دامياً،
أحمرَ مقطوفاً من النّار
ومحمولاً على عرش القرابين العظيمة
أرفع الكأسَ وأدعوه
لكي نشربَ نخبَ النّشوة الكبرى
لرؤيانا القديمة
حاملاً صورتَهُ تحت قميصي...» (**مقهى على البحر الميت**، م.ن. ص 11 ـ 12).

❀ ❀ ❀

وبعد هذا الحرثِ البئري، يقفز الشاعر من غربته إلى ما هو أغرب، إلى «**منازل النّرد**»، إلى كتاب جديد، ما زال يلعب مع حبر المطابع، كهذه القصيدة المرفقة، بخط الشاعر منذ 1957.

هذه القصيدة مكتوبة عام 1957، وقد كنتُ خلالها شكيّاً، مشغوفاً بأبي العلاء المعرّي، وبدأت أشعاري بتقليده. وهي من محفوظاتي التي لم أكن أرغب في نشرها:

أنا مجهولٌ وحسبي أنني ... عشتُ هذا العمرَ في اللازمنِ
أقطع الأيام وحدي كي أرى ... نفسيَ الولهى وألقى بَدَني
ذرّةُ الرمل التي لم أرَها ... في صحارى الأرض كانت وطني

تشرب الماء مزيجاً عَكِراً من وحول الشمسِ فوق القننِ
كَفَرَتْ بالله لكنْ آمنتُ باللظى المشبوب فوق الوثنِ

محمد علي شمس الدين

بيروت في 4/ 2/ 1998

أحمد شوقي (1868 ـ 1932)

أبو علي، شاعر الأمراء وأمير الشعراء

■ وُلِدَ أميراً في باب اسماعيل بالقاهرة، سنة 1868؛ كان عربياً ـ تركياً، في خطوط الطول والعَرْض؛ مثلما كان مصرياً ـ أوروبياً، شرقياً ـ غربياً، وإسلامياً أو ربّانياً ـ علمانياً في آن. سبق حافظ ابراهيم* بالولادة، ورحلا معاً في عام واحد. وهو ينتقد الشعب الغبي الذي جعلَ عقله في أذنيه.

هو أحمد بيك، ابن عصره المنفتح على أوروبا عبر متوسطٍ حضاري بلا ضفاف. بعد دراسة تأسيسية في مصر، بين أمراءِ عصره المخضرم، المشهور مصرياً بفرمان إسماعيل باشا سنة 1873، القاضي باستقلال مصر، وجد نفسه مصرياً مستقلاً عن مشرقه العثماني الذي كرّس له، صنو حافظ ابراهيم، الكثيرَ الكثير من شعره، طمعاً في أن يكون ارستقراطياً، شاعراً بالأمراء، وللأمراء وحدَهم، قبل سواهم. فهو مع تركيا وعناصرها العثمانية العربية، درس الحقوق في فرنسا (مونبلييه)، لكنَّه لم يمارس المحاماة ولا القضاء. مارس الكتابة الشعرية، معلناً نهوضَ الشعر العربي المتجدّد على النظم الكلاسيكي، وذلك بعد قيامة النثر العربي في عصره أيضاً.

تزوّج وأنجب علياً، فكان ابو علي الوالد مندهشاً من أحمد بك الشاعر، المسافر، السائح، المسلم الذي يعيش الحياة الدّنيا كما هي. يعيشها شاعراً، كما عاشها أسلافه الشعراء الليبراليون، أو الطرّابون الأندلسيّون (Les Troubadaurs)، بلا تعقيدات وضرورات أو محظورات.

شهد المراحل المبكّرة من الكفاح العربي لأجل الاستقلال ومقاومة الغزو الصهيوني، عشية سقوط الأمبراطورية العثمانية وقيام «خالد الترك» الذي أمل منه

أن يجدّد «خالد العرب»؛ لكنه غادر، قبل أن يخيب ظنّه مثلنا بالترك وبالتجربة الكمالية الطورانية التي أوصلت أنقرة المعاصرة إلى محالفة غير طبيعية مع العدو الصهيوني.

زار انكلترا وإسبانيا والجزائر وبلاد الشام، ولاسيما لبنان حيث غنّاه بمحبة، واستفاض في قصيدته **«يا جارة الوادي»** أو زحلة، التي صارت من أغنيات فيروز الأولى.

اشتهر بتنويعاته الشعرية، من المألوف الكلاسيكي إلى المسرح الشعري المدهش (**كليوباترا، عنترة، قيس وليلى**)؛ ومن المدحي والرثائي إلى الذّاتي، مروراً بالوطني والعربي. وخلافاً لما اعتاد النّقاد. نؤثر البدء مع أمير الشعراء، من خصوصيَّاته التي جعلته فريداً في عصره، مما جعل الأمراء يبايعونه نقداً وعدّاً، والشعراء يوالونه أدباً، نثراً وشعراً!

مألفة شعراء:

نظلمه إنْ وصفناه بأنّه شاعر واحد، أو أمير شعراء وحسب. فهو ملتقى أشعار وشعراء، في أربعة دواوين (الشوقيّات)(*)؛ بل هو مألفة شعراء مبدعين في شاعرٍ واحد؛ وهو في ديوانه شاعر كل المراحل الشعرية العمودية السابقة لتداخل النثر والشعر عند العرب، في القصيدة الحرّة أو ما أسماه العلايلي (مقدمة لدرس لغة العرب) بـ **النظيم**، أي المنظوم الشّعري على غير بحور الخليل بن أحمد.

بين علي وأبي علي

■ بشّروه بولده عليّ، فقال الأمير:

صار شوقيّ أبا علي

في الزّمانِ «الترللّي»

وجناها جِنايةً...

ليس فيها بأوَّلِ! (ديوان شوقي، م2، ص 94).

فبدا لنا الآن وكأنه يعتذر من أبي العلاء الذي لم يجن بالولادةِ على أحد، ويسوّغ لنفسه فعلتَهُ هذه، طالباً من ولده حُسْنَ التفهم:

(*) أحمد شوقي، **الأعمال الكاملة**، دار العودة، (مجلدان)، بيروت 1983.

عليٌّ، لو استشرتَ أباكَ قَبْلاً

فإنَّ الخيْرَ حظُّ المستشيرِ

إذاً لعلمتَ أنَّا في غناءٍ

وإنْ نَكُ من لقائكَ في سرور

وما ضِقنا بمَقْدِمك المُفدَّى

ولكنْ جئتَ في الزَّمنِ الأخير!

وكل شاعر يظنّ أنَّه من الزَّمن الأخير، كما ظنَّ قبله أبو العلاء نفسه (الأخير زمانه) يوم كانت إمارة الزّمان للسياسة، دون الشعر، فإذا بشعر شوقي يقرن شعر الإمارة بإمارة الكلمة، بعدما رزق بوليّ عهده الجسدي، لا الشعري، إذْ لم نسمع شيئاً عن (علي أحمد شوقي)، فكأنَّه كان يتوقع ذلك، اذْ يقول (م.ن. ص 96):

ولا أراني ونجلي

سنلتقي عند مجدٍ

وسوف يعلم بيتي

أنِّي أنا النسل وحدي

فيا علي لا تلمني

فما احتقارك قصدي

وأنتَ مني كروحي

وأنتَ مَنْ أنتَ عندي

فإن أساءك قولي

كذِّبْ أباكَ بوعدِ!

☐ أمينة ورحيل الوالد:

وفي ليلة واحدة، رحل والد أحمد شوقي، وأنجبت له زوجته طفلتهما أمينة، فقال في ذلك (ص 97):

يا ليلةً سمّيتها ليلتي ... لأنّها بالنّاس ما مرَّت

... نبّهني المقدورُ في جُنحها ... وكنتُ بين النّوم واليقظةِ

الموتُ عجلان إلى والدي ... والوضعُ مستعصٍ على زوجتي

... حتى بدا الصبح فولّى أبي ... وأقبلتْ بعد العناءِ ابنتي

فقلت: أحكامُك حرنا لها يا مخرجَ الحيِّ من الميّت!

□ يوم فراق الشاعر

بكيا لأجل خروجه في زورةٍ يا ليت شعري، كيف يوم فراقه؟
لو كان يسمعُ يومذاك بُكاهما رُدَّتْ إليه الرُّوحُ مِنْ إشفاقه!

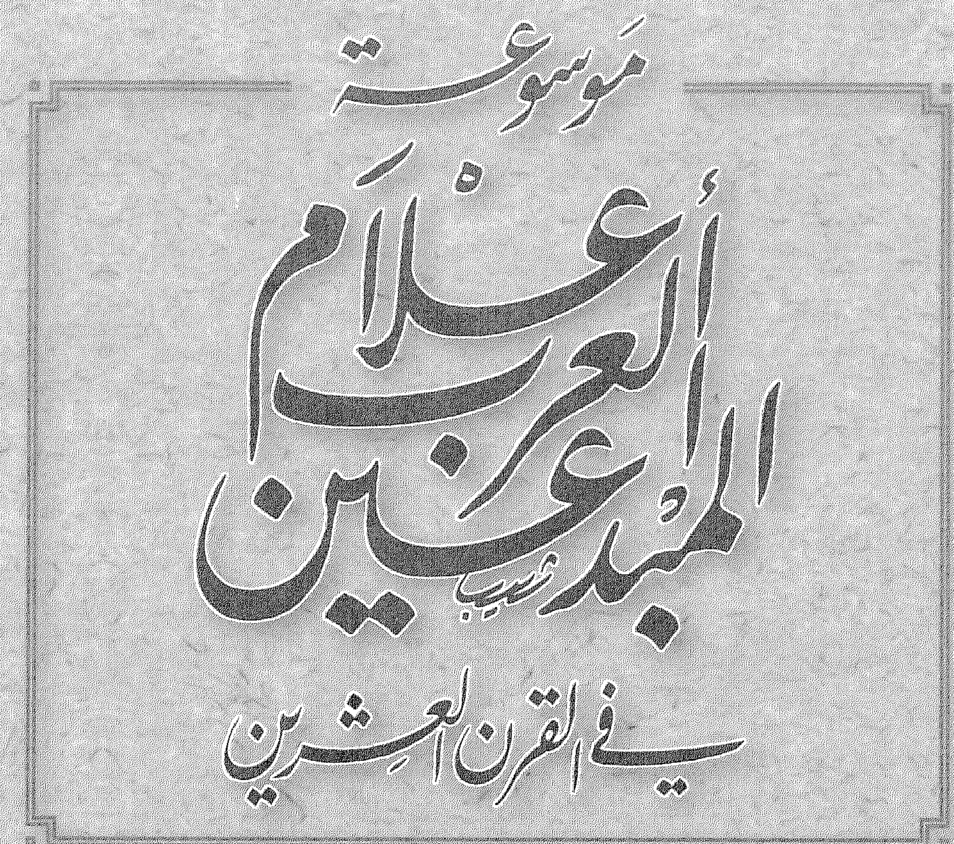
(م.ن. ص 107)

وعلى غرار الأسلاف الكبار، تبحّر شوقي في الشعر التمثيلي والحكمي عبر الأمثال المشهورة جداً، والمتداولة في معظم برامج التدريس الأدبي، المدرسي والجامعي. وأسرف في غناءِ الحبّ ومعانيه، من المخادعة إلى المخادنة، ولاسيما في القصيدة المغنّاة (خدعوها) حيث يسترجع من القرآن الكريم (أفئدتهم هواء)، ويصف العذارى بأنَّ قلوبهن (هواء) أي خلاء وقابل لكل عاطفة وصورة جديدة!

ومن نكبة دمشق على يد الفرنسيين ونكبة بيروت بقذائف الأسطول الإيطالي، إلى نكبة العرب بخلافاتهم، نختم بقصيدة **شهادة الحق**:

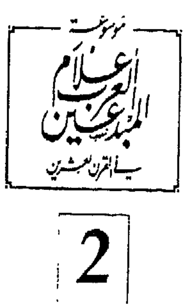
إلامَ الخُلْفُ بينكم، إلاما؟
وهذي الضّجةُ الكبرى علاما؟
وفيما يكيدُ بعضُكُمُ لبعضٍ
وتُبدون العداوةَ والخصاما؟
وأينَ الفوزُ؟ لا مصرُ استقرّت
على حالٍ، ولا السّودانُ داما؟
وأين ذهبتُم بالحقِّ لمّا
ركبتم في قضيّته الظّلاما...
تراميتم، فقال النّاسُ: قومٌ
إلى الخذلانِ أمرهُمُ ترامى
... أبعدَ العروةِ الوُثقى وصفٌ
كأنياب الغضنفرِ لنْ يُراما
تباغيتم كأنّكم خلايا
من السّرطانِ لا تجدُ الضّماما؟

د. خليل أحمد خليل



2





2

موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين (٢) / موسوعات
د. خليل أحمد خليل / مؤلف من لبنان
الطبعة العربيّة الأولى ، ٢٠٠١
حقوق الطبع محفوظة

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، ساقية الجنزير ، بناية برج الكارلتون ،
ص.ب : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E-mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
ستمك سيب ®
خطوط الغلاف :
زهير أبو شايب / الأردن
الصفّ الضوئي :
حكمت مشموشي / المؤسّسة العربيّة ، بيروت
التنفيذ الطباعيّ :
مطبعة سيكو ، بيروت ، لبنان

د. خليل أحمد خليل

موسوعة

أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين

1



ص

الطيّب صالح (مروى ـ 1929)

عبقرية الرواية العربيّة

■ سنة 1976، صدر لمجموعة من المؤلفين كتابٌ مُثير، عنوانه: «**الطيّب صالح عبقريّ الرواية العربية**» (عن دار العودة)؛ نقول إنَّه مثير، لأنَّ في عصر عمالقة الرواية العربية الحديثة والمعاصرة، المأثورين؛ يصعب وصف آخرين، مثل الطيّب محمد صالح أحمد، بهذه الصفة. ومع ذلك ينهضُ عَمَلٌ أو عملان لكاتب واحد، بشهرةٍ تكفيه، في أول الطريق أو في آخره. الطيّب صالح، المختصر لإسمه المذكور، وُلِدَ سنة 1929 في مركز مروى، بالمديرية الشمالية من السُّودان. وهو بلا مُنازع أهم روائي عربي سوداني، ومن روّاد الرواية العربية الجديدة، ذات الانتماء القومي والتوجه الإنساني العالمي.

بين التعليم والوظيفة، اكتشف **معنى الكتابة**. فهو إذْ تلقَّى تعليمه في وادي سيدنا، وفي **كلية العلوم** (الخرطوم)، توجّه إلى العمل في التعليم، وفي الإذاعة (الإذاعة البريطانية في لندن BBC). وهناك نال شهادة في الشؤون الدولية، وعمل في وزارة الإعلام القطرية (وظيفة وكيل).

بعد هذه الرحلة التكوينية الشّاقة، عاد إلى الكتابة، كتابة **الحكاية**، **الرواية**، فنشر عمله الأول «**عرس الزين**»، سنة 1962. وهنا نكتشف المسافة الزمنية بين ولادته طفلاً ومولده كاتباً. مع هذه الرواية، وتحديداً مع تاليتها، «**موسم الهجرة إلى الشمال** (1965)، **صار الطيّب صالح من أعلام الرواية العربية المعاصرة، جنباً إلى جنب الأعلام العرب الكبار في عصره**.

I ـ عُرْسُ الزَّين/ موسم الهجرة إلى الشمال:

في حبكة لغوية جميلة، يسبك الطيب صالح المحكي والفصيح العربي (السوداني)، ويجعلهما يتعايشان في مشهد واحد، كما هو الحال في الحياة اليومية والأدبية؛ «قالت حليمة بائعة اللبن لآمنة ـ وقد جاءت كعادتها قبل شروق الشمس ـ وهي تكيل لها لَبَناً بقرش: «سمعت الخبر؟ **الزّين موداير يعرّس**». وكاد الوعاء يسقط من يدي آمنة. واستغلّت حليمة إنشغالها بالنبأ، فغشّتها باللبن» (**عرس الزين**، طبعة دار العودة، بيروت 1988، ص 5).

ومن مشهد «**التجارة المغشوشة**» ينتقل فوراً وفي الصفحة نفسها، إلى مشاهد «**التربية المُزرية**»:

ـ «يا ولد، يا **حمار. إيه أخَّرك**؟

ولمع المكرُ في عيني الطريفي:

. . . يا فندي، سمعت الخبر؟ . . .

«خبر بتاع إيه يا ولد يا **بهيم**؟.

ولم يزعزع غضب الناظر من رباطة جأش الصبي فقال وهو يكتم ضحكته:

ـ «**الزّين ماش يعقدو له بعد باكر**».

وسقط حنك الناظر من الدهشة، ونجا الطريفي». (صص 5 ـ 6).

فمَن هو هذا «الزَّين» الذي يُضحك الناس، مباشرة ومداورةً، ولا يُبكيهم؟ إنَّه الضحكة بذاتها، ومنذ مولده. فهو يملأ أوعية النساء بالماء ويضاحكهن: «. . . ويجرّ ثوب فتاة مرَّة، ومرّة يهمز في وسطها، ومرّة يقرس أخرى في فخذها، والأطفال يضحكون، والنساء يتصارخن ويضحكن وتعلو فوق ضحكهم جميعاً **الضحكة التي أصبحت جزءاً من البلد منذ أن وُلِد الزّين**». (م. ن. ص 9). البلد، السودان، أو الوطن العربي، مغطّى بالضحكة، وأين منها ضحكة «البنات» من **الحمّال** في ألف ليلة وليلة، وهنَّ يخترقن الحريم بهذا الحمّال (أو بذلك الزّين، الذي عرَّسَ على طريقته الخيالية أو طريقتهن العملية: البغل الجسور ـ خان أبي منصور ـ السمسم المقشور الخ.)؟ **حفلة استهلاك متكاملة للأخلاق وللتعليم وللتجارة** (هرب من دفع الدين) **والجنس**.

■ بهذه الكثافة، تفيض رواية «**عرس الزين**» الواقعة في 104 صفحات من القطع الصغير. فالزين وُلِدَ ضاحكاً، خلافاً للأطفال الآخرين، كأنَّه «مضحكة». . أو مولود كوميدي، يضحك من الدنيا، فتضحك له أم تضحك عليه؟ إنَّه كائن

عجائبي، ليس كالآخرين، وإن كان منهم أصلاً وفَضلاً. فإلى أين يأخذه الكاتب؟ أصبح الزّين رسولاً للحب، ينقل عطره من مكان إلى مكان. «كان الحب يصيب قلبه أول ما يصيب، ثم ما يلبث أن ينتقل منه إلى قلب غيره، فكأنه **سمسار أو دلاّل أو ساعي بريد**». (**عرس الزين**، ص 23). «وروَّجت أم الزين ان ابنها وليّ من أولياء الله» (م.ن. ص 35). إنّه في الحقيقة روح عصره القلِق، صعلوك الأمّة الذي أراد الكاتب من خلاله تصوير المشاهد الداخلية للموت الحضاري والثقافي في مرايا هذه المجتمعات «المريضة» التي تعكس كل أمراضها في شخص أو شخصية واحدة ـ كما هو حال هذا الزين، في مروى، قرية الكاتب «لم تبقَ إمرأة لم تزغرد في عرس الزَّين... وقال شيخ علي لحاج عبد الصمد: «عرس زي دا، الله خلقني ما شفت زيّه». (وقال حاج عبد الصمد: «عليّ بالطلاق، الزَّين عُرس، عَرَّسْ صح مو كدب» (م.ن. ص 94). ويخيّم ص (104): «وكانت الدائرة تتسع وتضيق، والأصوات تغطس وتطفو، والطبول ترعد وتزمجر، والزين واقف في مكانه في قلب الدائرة، بقامته الطويلة وجسمه النحيل فكأنه صاري المركب».

II ـ بندر شاه/ ضو البيت ـ مريود:

سنة 1971 أقدم الطيّب صالح على نشر رواية ثنائية (بندر شاه: ضَوْ البيت/ مريود)، وهي «أحدوتة عن كون الأب ضحيّة لأبيه وإبنه» (دار العودة، بيروت، 1988). وعندنا إن مفتاحها الدلالي في إهدائها: «إلى أبويّ **محمد** وعائشة، وإلى أخويّ، علويّة وبشير»؛ وفي شواهدها الشعرية من الشعر السوداني (المجهول) إلى الشعر العباسي (لأبي نواس، قوله [illegible]

إلى **محمد الفيتوري***:

«عشقي يفني عشقي   وفنائي استغراقْ
«مملوكُكَ، لكنّي   سلطانُ العشاقْ

وبعد، فإنَّ هذا الإهداء والاستشهاد يُحيلان إلى مسألة فكرية يريد الكاتب إبلاغها دلالياً من خلال روايته المركّبة. بطله، هنا، **محجوب** (وهو من أبطال رواية **عرس الزين**، أيضاً). ولئن كان الزّين يُحيل إلى **حضيض** المجتمع الريفي السوداني الضاحك من شدّة جراحه وموته، فإنَّ محجوب يشير إلى **الأوج**، لكنه «مثل نمر هرم»: «يا محجوب خاف الله، عاوز تعمل بندرشاه في البلد» (بندرشاه، ص 59). وقال محجوب (ص 61): «... الزمن دا زمن انجليزي». زمن ملعون. روح يا زمان. تعال يا زمان، إلخ. «يقال إنّ **مريود** كان يوعظهم مع الفجر

ويغلق باب الحوش عليهم عند غروب الشمس، يسوقهم كالغنم للأفراح والأتراح، هو وبندرشاه». (م. ن. ص 77).

وفي الصفحة نفسها، قول آخر: «يُقال إنَّ بندرشاه حرم أولاده جميعاً من الإرث وسجَّل كل أملاكه باسم مريود، وقال: إنَّهم جميعاً لا يساوون قُلامة ظفر مريود».

«محجوب وجماعته ظنوا أن **ليهم حق إلهي في** السلطة. نسوا أنَّ البلد اتغيّرت. حاجات كثيرة حصلت. **ود حامد** ما عادت ود حامد قبل ثلاثين سنة. ظهرت أجيال جديدة ومطالب جديدة. زمان كان لما الباخرة تظهر النّاس يتلمّوا تحت الدومة ويتفرجوا عليها كأنَّها معجزة. دلوقت الوضع إتغيّر». (بندرشاه، صص 90 ـ 91). (**ضو البيت**»، هو اسم آخر، او صورة أخرى لنموذج «الزّين» السوداني، الذي يكمّله الكاتب في (**مريود**) الجزء الثاني من بندرشاه. فبعد زواج الزين العجائبي، وزواج (ضو البيت) الذي وُلِدَ ابنه عيسى بعد موته بثلاثة أيام، يأتي دور مريود. هذه الرواية مهداة إلى والد الكاتب، مع استشهاد بشعر أبي نواس (القائم في الوهم)، وبمقطع من كليلة ودمنة (من باب برزويه المتطبّب).

فمَنْ هو مريود هذا؟

«وبدأ حس الدوامة يعلو والنداء يشتد. في برهةٍ لمح وجه مريم وسمع صوتها ينادي «يا مريود، يا مريود». وأخذ الصوتان يتجاذبانه، وأخذ صوت الدوامة الكونية يعلو حتى طغى على الأصوات كلّها. لا يذكر أين كان جدّه حينئذٍ. إنقطع الحَبْلُ الذي كان يربط ما بينهما. أصبح وحدَه إزاء قدرٍ يخصّه هو. ثم حملته موجة إلى مركز الفوضى. كأن ألفَ برْقٍ بَرَقَ، وألفَ رَعْدٍ رَعَدَ. وكان يريد ان يقتل ويدمّر ويشعل حريقاً في الكونِ كلّه، ويقف وسط النّار ويتراقصُ اللهبُ حوله، **لم يعد مسيطراً علىَ قوى جسمه وحسب، ولا على قوى النهر وحسب، بل على كل احتمالات المستقبل**. الخوفُ جاء بعد ذلك. فتحَ عينيه كمَن خَرَجَ من كابوس، ورأى أول ما رأى طيفَ مريم يزفُّ فوقَه. نظر فإذا هو قد سبح الشّوط كلّه، عَبَرَ الدّوامة، إلى الشاطيء الآخر. ورأى جدّهُ يقفلُ عائداً من حيث أتى. يا الله، إنَّه فعل المستحيل. بذَّ جدّه، سبح المسافة كلها من الجنوب إلى الشمال...». (مريود، ص 22).

هكذا أحبّ الطيّب صالح ترميز إمكان نهوض السودان، نهوض العرب. ولكنّه يختم بلسان مريم: «يا مريود، أنت لا شيء، أنت لا أحد يا مريود، اخترت جدّك وجدُّك اختارك لأنّكما أرجح في موازين أهل الدنيا. وأبوك أرجح منك ومن

جدّك في ميزان العدل [...]. حلمَ أحلامَ الضعفاء، وتزوّد من زاد الفقراء، وراودته نفسه على المجد فزجرها، ولما نادته الحياة...» (**مريود**، ص 88)، ولكن الحياة مسار، ويواصل مريود على خطى جدّه، الماضي، مضحياً، بوالده، الحاضر. فهل لهذه المسيرة مستقبل حقيقي؟

■ «نخلة على الجدول»: رمز آخر للبقاء عند جدول الحياة، على الرغم مما سيواجه هذا «البطل» من مشاكل وتحديات في «**دومة ود حامد**» (دار العودة، بيروت 1984)، المكوّنة من سبع قصص، مهداة إلى أخيه (البشير). تبدأ بـ: «نخلة على الجدول»، و«**حفنة تمر**»، «رسالة إلى ايلين»، «دومة ود حامد»، «إذا جاءت»، «هكذا يا سادتي»، وتُختم بـ: «**مقدّمات**» (ص 83)، ومنها: «**أُغنية حب**»:

«كنتُ دائماً أودُّ أنْ أُغنّي،

لكنَّ صوتي كان نشازاً، ولم أكنْ أستطيع أبداً أنْ أجيد نغمة واحدة، لسوء حظي، إلى أن لقيتها.

قالت: إنْ أردت فعلاً أنْ أُغنّي، فعلي إذاً أن أُغني، مهما كان وقع صوتي.

قلت: «لكنَّ صوتي نشاز».

قالت: «غنِّ عن الحب، الناس تستهويهم أغاني الحب الحزينة».

❀ ❀ ❀

وبهذه الأغنية الحزينة من شدّة الحب، يبتكرُ الطيِّبُ صالح نمطاً واعياً للحياة الجديدة في السودان والعالم العربي، نمط الإنسان الذي يُنقذ نفسه بالفرح، وبمقاومة الموت حتى الموت!

أنيس الصّايغ (1931 ـ طبريّة):
الثّقة بالذات

□ أعمال الشّهيد الحيّ

ليس سَهْلاً ولا قليلاً أنْ يعيشَ العربيُّ عصرَهُ شاهداً وشهيداً حيّاً في آن. ومع ذلك هكذا عاشَ حياتَه هذا الصامت الأرفع، الدكتور أنيس الصّايغ، المولود سنة 1931 في طبرية الفلسطينية العربية. وليس بلا معنىً أن تكون الهجرةُ تهجيراً قسْرياً من أرض الوطن، فلا يعود يرضى هذا «اللاجىء» بالقوّة، سوى عودةٍ كاملة وظافرة إلى أرضه التي استلبها «سارق العصر» الصهيوني. بعد فلسطين، العربية دائماً في وجدانه، رحل أنيس صايغ إلى بيروت، وعلى كاهله أعباءُ «وعد بلفور» التي سيقاومها، ويجابهها بعلمه وبقلمه، فيما إخوانه «حيّ على السلاح»!

● في الجامعة الأميركية في بيروت، درس التاريخ العربي الحديث والعلوم السياسية، ثم واصل اختصاصه حتى درجة الدكتوراه، في جامعة كمبردج اللندنية. وبشكلٍ مختلف، دَرَّس في الجامعتين عينهما، وكذلك في معهد القاهرة للدراسات العربيةِ العالية. ومن منبر الأستاذية، أشرف الدكتور أنيس الصايغ على عشرات الشهادات العليا، من رسائل دبلوم (ماجستير) ودكتوراه، في الجامعات والمعاهد المذكورة، فضلاً عن الجامعة اللبنانية وجامعات دمشق والقاهرة وعين شمس.

● ما بين 1966 و1976، تولّى إدارة **مركز الأبحاث** في منظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف.)، ولم يُحسب شخصياً على أي تنظيم فلسطيني، فكان **عالماً عربياً فلسطينياً، مناضلاً في كل التنظيمات لأجل قضية واحدة**، بلا بطاقة انتساب لأي حزب او جهة. فماذا أنتج؟

□ في عشر سنوات، أصدر 400 دراسة متخصّصة.

□ أنشأ مكتبة متخصصة بفلسطين، تضمّ 20 ألف كتاب.

وفي الأعوام التالية (1977 ـ 1982) عمل مستشاراً لأمين عام جامعة الدول العربية، في التجربة التونسية، وأشرف على مجلة الجامعة (**شؤون عربية**) قبل عودة الجامعة إلى القاهرة. كما عمل مستشاراً لجريدة **القبس** الكويتية سنة 1979.

■ في مجال المجلاَّت الفكرية المتخصصة، ربّما يكون أنيس الصايغ أكبر مؤسس، وأوسع رئيس تحرير لأهم المجلاَّت العربية الثقافية، الصادرة ما بين 1971 و1981، ذات التوجهات والمؤسسات المختلفة، لكنّها ذات الهدف الفكري والتعبوي العربي الواحد، هي:

- شؤون فلسطينية، الصادرة عن مركز الأبحاث (بيروت).
- المستقبل العربي، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت).
- قضايا عربية، سلسلة جديدة صادرة عن المؤسسة العربية (بيروت).
- شؤون عربية، الناطقة بلسان جامعة الدول العربية (تونس/ القاهرة).
- دورية «**اليوميّات الفلسطينية**»، ما بين 1966 و1976).

ربّما تكون حياتُه المديدة هي الأكثر امتلاءً، بين أبناء جيله. ولا نبالغ إنْ قلنا إنَّ أنيس صايغ استشهد حيّاً مرتين في سبيل القضية الوطنية الفلسطينية، وأُمّها الكبرى، الوحدة العربية. مرّة من خلال عطائه الفكري المتّصل الفريد، ومرة خلال ثلاث محاولات صهيونية لقتله في عمله: سنة 1970 ضرب مكتبه في بيروت بالديناميت؛ وتفجير رسالة ملغومة بين يديه سنة 1972، «أفقدته معظم بصره وسمعه»، وأخيراً، ضرب مكتبه بالصواريخ سنة 1974.

الشاهد، الشهيد الحيّ ما زال يفتكرُ قضاياه، ويتواصلُ في الإعلام مع المدافعين عنها من كل جيل.

■ فهو المشرف على مشروع «**الموسوعة الفلسطينية**» ما بين 1977 و1992، بعدّة صفات متكاملة: مستشار، مقرّر لمجلس الإدارة، رئيس تحرير، رئيس لمجلس إدارة المشروع، ثم مدير عام.

كما شارك في إدارة وتحرير **5 مشاريع موسوعية عربية أخرى**، في دمشق وبيروت والقاهرة وبغداد.

■ إلى ذلك، اشترك هذا العلاّمة الموسوعي الفذّ في عدّة لجان عربية، أبرزها:

- ما بين 1969 ـ 1975: **اللجنة الدائمة للإعلام العربي.**
- ما بين 1982 ـ 1985: **لجنة وضع استراتيجية الثقافة العربية.**
- طيلة الثمانينات: **لجان الترجمة التابعة لألكسو** (الكويت/ تونس).
- ما بين 1981 ـ 1982: **لجان تعديل ميثاق جامعة الدول العربية.**

وهذا كلّه غيضٌ من فيض علمه، الذي قدَّمه شفهياً وخطياً في التدريس الجامعي وفي التأليف، والمحاضرات والندوات والمناظرات التي كان نجمها لعدة عقود.

□ الكاتب المقاوم الثقافي العربي:

وضع ما بين 1955 و1975، أكثر من عشرين كتاباً، أي بمعدّل كتاب سنوياً، على أمل ان يزداد عدد القرّاء والمفكرين والمثقفين العرب، لاسيما في الجامعات والمعاهد والمدارس الثانوية او المتخصصة. فهو يعي، من تجربة الجامعة العبرية في القدس (العشرينات)، أنَّ الجامعة العبرية لا تقاومها إلاَّ جامعة عربية جديدة، وأنَّ الفكر لا يُواجه إلاَّ بالفكر، وأنَّ مسألة الحرية لا تتجزأ، ولا تنتصر بدون مناضلين، شهداء لأجلها.

لا يزال كتابه «**لبنان الطائفي**» من أهم مصادر دراسات الباحثين في إشكالية لبنان السياسي والاجتماعي. فهو إذْ وضعه على عجل لضرورات المرحلة الثورية العربية (بعد عبد الناصر والسويس)، إنَّما جعله معمّقاً وجذرياً في نظراته بما يكفي للإفادة منه على مدى أجيال.

لكن «**بُلدانية فلسطين المحتلة**» هي الموسوعة الأولى، لكاتب فرد، يحاول تصحيح «التاريخ الملتوي»، بالجغرافيا السياسية القويمة والثابتة بثبات أهلها في أرضهم، وإلى ذلك، تنضاف أعمال أخرى، أهمها:

□ الفكرة العربية في مصر.

□ الهاشميّون، (جزءان).

ـ وآخر أعماله: **13 أيلول**، الصادر في بيروت سنة 1994، رداً على اتفاقية أوسلو، وفيه يقول:

«إلى طبرية

جنّة الله في الأرض، فلسطينية عربية،

ولعنة الله على الذين مسخوها يهودية إسرائيلية».

ويقول (ص 9): «يوم الثالث عشر من أيلول/ سبتمبر 1993 يوم تاريخي فاصل بين عهدين ومرحلتين، بل بين منطقين وعقليتين أيضاً. لم يأتِ صدفةً، ولم يهبط من سماء الغيب بالمظلّة المجهولة الهوية. فقد امتدّت جذورُه وتسللت مقوماته وخلفيّاته على مدى ربع قرن على الأقل، وكانت الخطوة الواحدة مجرّد تمهيد لخطوةٍ أخرى أوسع وأخطر، فتشكّل من هذه الخطوات/ الحلقات حَدَثٌ متواصل في الجوهر، ومتقطّع في الشكل، نجهل منبعه مثلما نجهل خاتمته. لكنّنا ندرك ان يوم الثالث عشر المذكور هو المعلَم الأبرز حتى الآن، وهو نقطة فصل رئيسية. وقد ترك بصمات في المصير الفلسطيني العربي قدْ لا تُمحى ابداً، مهما اشتدّت مقاومةُ ما حصل في ذلك اليوم، علماً انه ليس في المدى القريب أية بارقة لانتصار كاسح لتلك المقاومة».

فَقَدَ بعض أصابعه وسمعه وبصره، لكنه لم يفقد إيمانه بقضيّته؛ وكان صمتٌ «بعد سنوات من الهجر والاعتكاف والاستمتاع بالجهل والأمّية»، ثم «أصبح الصمت هروباً وأكاد أقول جبناً» و«أصبحت الكتابةُ هي الأمر الطبيعي، والسكوت هو الأمر الشاذ». وحين رفع أبو الهول الفلسطيني صوته وحرَّك يده ليكتب (بعد 13 أيلول/ سبتمبر) اكتشف أنَّ الانكسار عميق، وأنَّ خندق الهاوية بعيد... ولكن لا بد من ممانعة ثقافية، على حدود الانكسار السياسي او العسكري، تمهيداً لتجدّد المقاومة في الروح العربية القادمة. وهذا الكتاب هو **كتابان**: مجموعة **مقالات ودراسات** من جهة. ومجموعة **خواطر** من جهة ثانية.

فلماذا كتبَ أنيس الصايغ منذ نصف قرن؟

يقول: (م.ن):

«أكتبُ منذ خمسين سنة:

كتبتُ كطالب في المدرسة الرسمية الابتدائية في طبرية،

في مجلة المدرسة، وكنتُ لا أزال في الصف الابتدائي الخامس أو السادس

في النصف الأول من الأربعينات؛

وحرَّرتُ مجلّتَيْ المدرستين الثانويّتين في النصف الثاني من الأربعينات،

ـ الانكليزية في القدس،

ـ والأميركية في صيدا، اللتين التحقت بهما». ويضيف:

«وبلغ من إعجاب المرحوم **كامل مروة** [صاحب جريدة **الحياة**، بشعار: قُلْ كلمتك وامشِ، الذي جرى اغتياله في بيروت، يوم 16/ 5/ 1966]، بمقالاتي التي كنت أُزوّدُ «**الحياة**» بها وأنا بعد في الفرشمَن والسوفومور (1950 ـ 1951) أن أصبح يلقّبني **بالدكتور**، وقبل أن أحصل على شهادة البكالوريوس في التاريخ (1953) كان أول كتاب لي قد صدر، وتلاهُ في مدى ما يزيد قليلاً على العشرين سنة **أكثر من عشرين كتاباً** في التاريخ والسياسة والقضية الفلسطينية...».

في عتمة هذا الجو العربي، الفلسطيني، والفكري، استأنف أنيس الصايغ الكتابة، مجدّداً المقاومة العربية بالممانعة الفكرية، مؤكداً ان ما حصل يوم (13 أيلول) «لم يكن أول نكبة، ولن يكون آخر نكبة يتعرّض لها الشعب الفلسطيني وسائر الشعوب العربية. فهو على أي حال **حاصل هزائم سابقة، وهو في الوقت نفسه يفتح الباب لانزلاقاتٍ أخطر...**»، **لماذا؟ لأنَّ في رأي العلاّمة الصايغ:** «... **نكبة 1993.. اصطادت الثقة بالذات**، وهزمت الآمال، وخططت لتدمير أي مسعى مستقبلي لاستئناف المسيرة ومواصلة النضال، وأطفأت الهزيمة الجديدة أنواراً ظلّتْ مشعّة بالرغم من الهزائم السابقة». (13 أيلول، نشر وتوزيع مكتبة بيسان، بيروت 1994، ص 10).

ويخلص إلى محاورة قارئه وأحكامه، قائلاً (م.ن. ص 12):

■ «أستطيع ان أتبيّن الآن أحكاماً سيصدرها بعض القرّاء على الكاتب والكتاب معاً: متشائم، متطرّف، متسرّع، متحجّر، مغيّب، إنهزامي... ربّما أنا كذا يا دنيا. كما كان يقول المرحوم **خليل السكاكيني**، شيخ كتاب النصف الأول من القرن العشرين في فلسطين.

■ «ذنبي هنا (وما أكثر ذنوبي) أنّي أُحب طبرية، ولا أجدُ لها بديلاً، ولا أرضى بغيرها مقاماً. ولتذهب كل فنون الواقعية والبراجماتية والدبلوماسية والمرحلية والمرونة والشطارة إلى الجحيم، هي وأصحابها ومنظّروها ودعاتُها وممارسوها ومنفّذوها، إذا لم يعيدوا لي **طبرية**.

■ «هل سبحتَ يوماً في **بحيرة طبرية**، واحتضنتك مياهها الدافئة في يوم بارد، ومياهها الباردة في يوم حار؟

«إذا كنتَ قد فعلت ذلك ستفهم كلامي ومشاعري وتعذرني»!

❀ ❀ ❀

■ فما أروعك يا **أنيس الأرض والماء والقلب**، وما أغلاك على طبرية، وأنتَ تناشدُها أن تعود كما كانت لكَ ولأجيال العرب المقبلة.

سُعَاد الصبَّاح (1942 ـ الكويت):
الحبُّ شعر، والشّعر فوق النفط والقبيلة!

□ **أُنثى تخرج من المرأة:**

■ تولد سنة 1942(*) في عزّ التحولات العالمية والعربية الكبرى، وتسعى بين الرَّمل والماء، أن تنسج من صوت روحها، جسداً آخر، لعالم شخصيّ، لما يتفرَّد أو يتجسَّد. سعاد الصباح **أُنثى في إمرأة**، يصعد شعرها من حَلاوةِ الرّوح إلى جماليات الوجود، فيصطدم بما حوله، بل بما فوقه من مأثور ثقافي عربي مضاد لحرية المرأة، تأكيداً لغياب حرية الإنسان أصلاً، سواء دُعي رجلاً أم رَجُلة، وبَعْلاً أو جارية.

هنا **أُنثى حيّة** في بوتقة إمرأة عربية تشهد بتجربتها لحالة حيوية جديدة، تؤكّد، في آنٍ، **الأنا الحرة** (عند إحسان عبد القدوس*) **والأنا الحيّة** (عند ليلى بعلبكي). وتتجاوزهما إلى الأنا الإنساني الأعلى، المتحرّر في فضائه الجديد، بلا إسفاف أو إدِّعاء مظهري.

فهي شاعرة دائماً وفي كل آن. وبالاستثناء امرأة عالمة، باحثة في شؤون الاقتصاد (التخطيط والإنماء)، بحكم اختصاصها الجامعي: سنة 1973، نالت من جامعة القاهرة (بكالوريوس **اقتصاد**)، ونالت من جامعة ساري الإنكليزية (دكتوراه في التنمية والتخطيط).

الدكتورة الشاعرة هي فوق ذلك ناشرة معروفة (دار سعاد الصبّاح ـ القاهرة) وعضو ناشطة في عدة هيئات ومنظمات ومؤسسات عربية (حقوق الإنسان؛ الفكر العربي ـ عمّان؛ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت؛ المجلس العربي للطفولة

والتنمية؛ المنظمة العالمية للنساء المسلمات؛ ومركز الدراسات العربية في جامعة اليرموك).

جرى تناول أعمالها الأدبية والفكرية والشعرية في أكثر من 30 دراسة ومقالة. زيّنت ببعض مقتطفاتها، غلاف كتابها «في البدء كانت الأُنثى - دار رياض الرّيس، بيروت 1988» ومنها قول أُنسي الحاج* في شعرها: «أميرة من القبيلة، تتحدّى طقوس القبيلة ورجالها، والتقاليد وناس التقاليد عالماً كاملاً من العادات المتحجّرة التي لم تجرؤ امرأة في محيطها من قبلُ على الجهر برفضها».

I - أعمال سعاد الصبّاح:

تكاد تؤثرُ الإعلان عن شعرها، وتترك لمصادر أخرى الإعلان عمَّا فعلت من كتابة، ويبدو أنها لم تكن «تحبّها» كما الشعر:

1) أشعار: (عشر مجموعات شعرية):

1964 - لحظات من عمري (دار اليوم - بيروت).

1971 - أُمنية (دار المعارف/ القاهرة) (1992 - دار سعاد الصبّاح القاهرة - الكويت).

1982 - اليك يا ولدي (دار المعارف/ القاهرة) (ط 4، الهيئة المصرية/ 1990).

1986 - فتافيتُ امرأة (أسفار/ بغداد)، (ط 2، دار سعاد الصباح 1992).

1988 - في البدء كانت أُنثى (رياض الريس/ بيروت).

1990 - حوار الورد والبنادق (رياض الريس/ بيروت).

- **برقيات عاجلة إلى وطني** (الهيئة المصرية) ط 2/ سعاد الصبّاح (1992).

1992 - آخر السيوف (دار سعاد الصباح).

- **قصائد حب** (دار سعاد الصباح).

1994 - إمرأة بلا سواحل (دار سعاد الصباح).

2) مقالات ودراسات (بالعربية والانكليزية/ وترجمة).

I) عودة إلى المشاكل الحالية والآمال المستقبلية (ذات السلاسل/ الكويت، 1985).

II) السوق النفطي الجديد (ايستلوردز ـ لندن/ 1986).

III) الأوبك بين تجارب الماضي وملامح المستقبل (الناشر نفسه).

IV) هل تسمحون أن أحب وطني (الهيئة المصرية/ القاهرة، 1992).

V) صقر الخليج عبدالله المبارك الصباح (دار سعاد الصباح، 1995).

II ـ نماذج من أشعارها ونثرها:

1) لماذا؟

[. . .] فلماذا أيُّها الشرقيُّ تهتم بشكلي؟
ولماذا تبصر الكحلَ بعينيّ ولا تُبْصِرُ عقلي
إنَّني أحتاج كالأرضِ إلى ماءِ الحوار
فلماذا لا ترى في معصمي إلاَّ السِّوار؟
ولماذا فيك شيءٌ من بقايا شهريار؟
[. . .] فلماذا تخلطُ الأشياءَ خلطاً ساذجاً؟
ولماذا تدَّعي العِشْقَ وما أنت العشيق. . .
[. . .] لماذا الرجل الشرقيّ ينسى،
حين يلقى امرأة، نصفَ الكلام
ولماذا لا يرى فيها سوى قطعة حلوى وزغاليل حمام
ولماذا يقطفُ التّفاح من أشجارها، ثم ينام؟

(من قصيدة «كن صديقي، غناء ماجدة الرومي،
في البدء كانت الأنثى، صص 10 ـ 14)

2) «حبيبتي»؟

(. . .) إنَّك رجل سوداويّ،
مأساويّ
عدوانيّ
لستَ تفرّقُ بين دمايَ وبينَ نقاط الحبر
(. . .) أنتَ تُمارسُ فنَّ القتل، وإنِّي أُتقنُ فنَّ الصَّبْر
(. . .) يا هولاكو، لا تتضايق من كلماتي

إنْ أفشيتُ أمامكَ هذا السّر

إنّي في حال الغليانِ

وإنَّك رجل تحت الصفر»

(في البدء كانت الأنثى، صص 30 ـ 33)

■ . . . أنا في كل لغاتِ الأرض **أهواكَ**

فهل عندك اسمٌ آخرٌ

غيرُ حبيبي؟ (م.ن. ص 35)

3) التوقيت النسائيّ:

لا يوجد توقيتٌ شَتَويّ لمشاعري

ولا توقيت صيفيّ لأشواقي

إن ساعاتِ العالم كلها تضربُ في وقتٍ واحد

عندما يحين موعدي معك

وتسكتُ في وقت واحد

عندما تأخذُ معطفَك وتنصرف. (م.ن. ص 46).

4) كهرباء:

في عز الصيف. . . تصطدم أُنوثتي

بقطرةِ عَرَقٍ صغيرة

تكرج على صدرك

وأنتَ قادمٌ من جهة البحر

فيتكهرّب العالم. . . وتسقط الأمطار

(في البدء كانت. . . ص 50)

5) رجل أم كمبيوتر؟

مشكلتك الكبرى أنَّك تختزن في ذاكرتك كل الأفكار السلفيّة

وكل الكلمات المأثورة

وكل ما ورثته عن أجدادك

من نزعات التملُّك والسيادة وتعدد النساء!

(. . .) مشكلتك الكبرى أنك لا تزال إقطاعياً
في العصور الماركسية،
ولا تزال قَبَليّاً في العصور الليبرالية
ولا تزال متمسكاً بناقتك في عصر حرب النجوم
(. . .) مشكلتك الكبرى أنَّك لا تتخلَّى عن شعرةٍ واحدةٍ من نرجسيتك التاريخية
فأنت تدعو النساءَ إلى الرقص ولا تدور إلاَّ على نفسك
مشكلتك الكبرى أنك **مصفّح** ضد: الحب/ الشعر/ الحنان
وأنَّك لم تفتح ـ مذ عرفتكَ ـ نافذةً واحدةً لدخول الشمس والعصافير
[. . .] ولكنّكَ لا تعيش: تغيّر النساء كما تغيّر قمصانك وربطات عنقك
وتمارس الحبّ كما تخلع حذاءَك
مشكلتك الكبرى: أن جميع معلوماتك عن الحب مأخوذة من كتاب «ألف ليلة وليلة»
فاحتفظ بذاكرتك المعدنية كما تُريد. فإنَّ آخر اهتماماتي أن يحبّني «كمبيوتر». (م.ن صص 133 ـ 138).

5. خيانةُ قوانين الأُنثى:

قد كان بوسعي، مثل جميع نساءِ الأرضِ، **مغازلة المرآة**
قد كان بوسعي أنْ أحتسي القهوة. في دفءِ فراشي
وأُمارسَ ثرثرتي في الهاتف
دون شعورٍ بالأيّام وبالساعاتِ
قد كان بوسعي أنْ أتجمّلَ، أنْ أتكمّل، أن أتدلّلَ
أنْ أتحمّصَ تحْتَ الشّمْسِ
وأرقصَ فوق الموج ككلّ الحورياتِ
قد كان بوسعي أنْ أتشكّلَ بالفيروزِ وبالياقوتِ
وأن أتثنّى كالملكاتِ
قد كان بوسعي أن لا أفعلَ شيئاً، أنْ لا أقرأ شيئاً.

أنْ لا أكتبَ شيئاً
أن أتفرّغ للأضواءِ وللأزياءِ وللرّحلات
قد كان بوسعي أنْ لا أرفضَ، أنْ لا أغضبَ، أن لا أصرخَ في وجه المأساة
قد كان بوسعي أن أبتلع الدمع
وأن أبتلع القمعَ،
وأنْ أتأقلمَ مثلَ جميع المسجونات
قد كان بوسعي أن أتجنّبَ أسئلةَ التاريخ وأهربَ من تعذيب الذات
قد كان بوسعي أن أتجنّب آهةَ كل المحزونين
وصرخةَ كل المسحوقين
وثورةَ آلافِ الأموات.
لكنّي خُنْتُ قوانينَ الأُنثى، واخترتُ مواجهةَ الكلمات. (أُنثى 2000، **في البدء كانت الأُنثى**، صص 15 ـ 23).

مُحيي الدين صُبحي (1935 ـ دمشق)
عَينا الثقافة والسياسة
في مرآة النقد

I ـ مناضل الكلمة

■ هو دمشقي، عربي سوري، ناقد ومترجم في مجالي الأدب والنقد الأدبي. مبدع/ مجدّد في الكتابة العربية الملتزمة وفي موضوعاتها العصرية. محيي الدين صبحي يعيش بعينيْ الثقافة والسياسة في مرآة الوجود العربي الذي أحبّه كما هو، ودافع عن عوامل تطوّره وتقدّمه، دون التفريط بجذوره، وبلغته وأرضه وحضارته. من القلائل الذين حافظوا خلال النصف الأخير من القرن العشرين على توازنهم واتزانهم، حين بدّل الكثيرون جلودهم، وعيونهم وزغلوا حبرهم ولغموا أقلامهم، حين اندلعت في مصر، مثلاً، **معركة العروبة**، بعد انفراد مصر بالاعتراف «السلمي» بدولة إسرائيل، وادعى فريق هناك أنَّ مصر تلتزم العروبة ثقافياً، وهي أي «مصر» حرّة في التصرُّف سياسياً؛ انبرى الناقد صبحي، من على منبر مجلة «الفكر العربي» التي كنتُ ارئس تحريرها وكان محرّرها الأول، منافحاً عن تلازم السياسة والثقافة في عروبة مصر، وفي عروبة كل قطرْ عربي. فأعلن لإرضاء ضميره اولاً، ولمخاطبة الجمهور القومي، أنَّ **العروبة سياسة وثقافة معاً**، ويخطىء مَن يزعم أنَّها هذا أو ذاك على انفراد.

مناضل الكلمة، مناضل بالكلمة الواضحة، الملتزمة، الهادفة إلى تطوير قضايا التوحّد والتحرُّر والتقدُّم عند العرب المعاصرين. عاش بين دمشق وبيروت

وباريس وطرابلس الغرب والقاهرة، وعمل في الصحافة الأدبية ونشر الكتب الموضوعة والمعرَّبة. عاش من القلم الثقافي ولم يسخّره لأي قلم «سياسي» آخر، سوى **قلم العروبة**.

قدَّم للنقد الأدبي منهجيّات جديدة في متابعة الكاتب ومضمونه، وتناول شعراء كباراً من سورية (نزار قباني) وفلسطين (معين بسيسو) ومن العراق (عبد الوهاب البياتي)، كما تناول قصّاصين وروائيين وباحثين؛ وكتب قصائد رؤيوية (دمشق، 1987 وتونس 1989). حاور البيّاتي في مقابسة نقدية ذاتية جديدة، وترجم عدة كتب، أهمّها:

1. **النقد الأدبي**، تاريخ موجز في 4 أجزاء، تأليف كلينيت بوكس وأوستن وارين؛ صدر في دمشق ما بين 1973 و1978.

2. **نظرية الأدب**، لرينيه ويليك وأوستن وارين، بيروت 1980.

3. **تشريح النقد**، لنورتروب فراي، الدار العربية للكتاب/ طرابلس ـ تونس، 1992.

II ـ أبرز أعماله:

للكاتب مقالات كثيرة منشورة في المجلات والصحف العربية (دراسات عربية، الوحدة، الفكر العربي، جريدة السفير، الخ.). هنا نقتصر على نماذج من أعماله المنشورة في كتب.

أ) الكون الشعري عند نزار قباني[1]، صدر في طبعتين، الأولى في بيروت (دار الطليعة، 1978) والثانية في تونس (الدار العربية للكتاب، 1980). وفي الثمانينات أجرى مقابلة نقدية مطوّلة مع الشاعر نزار قباني، نشرها في مجلة «الفكر العربي» (النقد والنقد الأدبي). وعنده أنَّ الشاعر قبّاني واحد من أعمدة الشعر العربي منذ كان لدى العرب شعر وشعراء.

ب) **أبطال في الصيرورة** (دراسات في الرواية العربية والمعرَّبة)، صدر سنة 1980 عن دار الطليعة في بيروت. وفيه يتناول النجوم الأدبية الطالعة والساطعة، بدءاً من **الطيّب صالح*** (في موسم الهجرة إلى الشمال، وموقع الكتاب بين عطيل

---

(1) صدرت طبعة جديدة دار الخيال/ بيروت 1999)ز بعنوان: **الكيان الشعري عند نزار قبّاني**.

وميرسو، وكذلك أقاصيصه وبيئتها). مروراً **بغادة السمان*** التي يقع كتابها «كوابيس بيروت» في موقع «بين تجاوز الواقع والأدب» كما يرى الكاتب نفسه، وصولاً إلى الكاتب الليبي (**أحمد الفقيه** في مجموعته القصصية الرابعة، «اختفت النجوم»، الذي يبدو أنَّه اختفى بعدها عن مسرح الكتابة). منتقلاً إلى **لورنس دريل** في «رباعية الاسكندرية» و«روح المكان»؛ عائداً إلى القصّاص السوري، **ياسين رفاعية*** في رواية «الممرّ» الصادرة في دمشق سنة 1978 (عن اتحاد الكتّاب العرب)، وعادل أبو شنب في «وردة الصّباح» ممارساً النقد المباشر والمعاصر، فيما يقف سواه من النقّاد الباردين (الآكاديميين) عند تخوم الكلمات العربية القديمة، شبه الميّتة في نماذج الكتابة القروسطية. ويختم صبحي كتابه بنقد رواية **رشاد أبو شاور** العربي الفلسطيني، «**العشّاق**» (دار العودة، بيروت، 1979). ملاحظاً (ص 168): «المفارقة المؤسفة في أدبنا النضالي الحديث أنَّ أدعياء النضال المستريحين في بيوتهم او وراء مكاتبهم قد حبّروا في السنوات العشر الفائتة آلاف الصفحات من تجارب نضالية وهمية، تزيّدوا فيها ما شاءت لهم المبالغة والإحالة. أمَّا الذين يمارسون النضال ممارسة يوميّة فيتنافسون الأمر او يقاربونه بحذر شديد، لأنَّهم يعلمون علم اليقين ان القضية المُعاشة تلازم المرء في حياته مهما فعل [. . .]. فالفارق بين التركيب الذهني لموقفٍ نضاليّ وبين موقف نضاليّ مُعَاش، هو أنَّ الأول يحصر قضيّة الشخصيّات الروائيّة في حادثة من الحوادث، أمَّا الثاني فيجعل القضيّة نتيجة لكل الحوادث اليومية التي لا علاقة لها مباشرة بالقضية. بهذه الطريقة **تكون الرواية هي الحياة مفضية إلى قضيّة**، أمَّا في الطريقة الذهنية فتكون الرواية هي القضية مضافة إلى الحياة [. . .]. وبالإختصار فإنَّ **الرواية الأصيلة** تجعل أبطالها يعيشون من أجل قضيتهم، أمَّا **الرواية المزيفة** فتعرض لنا فقط موتهم في سبيل قضيّة المؤلف».

وكان محيي الدين صبحي قد استهل بكلمة الكتاب، موضحاً «أبطال الصيرورة» بأنَّهم هم أصلح تعبير عن الشخصية العربية الراهنة كما صوّرتها مخيّلة الروائيين العرب: «فهذه الشخصيات جميعها غير مكتملة الملامح إلى حدٍ بعيد. إنَّها في صميمها تعيش وضعاً انتقالياً بين ذاتها وذاتها، وبين وضعها ووضع آخر تتطلع إليه، وبين مجتمعها كما هو، والمجتمع الذي تصبو إليه، وهي تعي هذا الانتقال وتتقصّده وتكافح من أجله». (**أبطال في الصيرورة**، ص 5).

ج) **الرؤيا في شعر عبد الوهاب البيّاتي**، صدر في طبعتين، أولاهما في دمشق سنة 1986 (اتحاد الكتّاب العرب) وثانيتهما في بغداد (1988).

د) **قصائد رؤيوية**، صدر في طبعتين، إحداهما في دمشق (1987) وثانيتهما في تونس (1989).

هـ) **شعر الحقيقة** (دراسات في نتاج معين بسيسو).

و) **البحث عن ينابيع الشعر والرؤيا**، حوار ذاتي عبر الآخر (عبد الوهاب البيّاتي ومحيي الدين صبحي)، صدر عن دار الطليعة (بيروت 1990)، وفيه يكشف البيّاتي كون الشاعر لا يتحدّث عن شعره بل عن «شعر الآخر» ويصف الناقد صبحي بيت البيّاتي في مدريد: «دخلتُ إلى بيت الشاعر الصديق عبد الوهاب البيّاتي في مدريد، بهو واسع ممتلىء بأثاثٍ متواضع ترتاح إليه العين. تزيّن الجدران مكتبة صغيرة، وصُوَرُ البيّاتي مع الشعراء الذين يحبّهم ويخاطبهم في قصائده: ناظم حكمت، رفائيل البرتي، بابلو نيرودا، الخ. [. . .]. وبالفعل فقد سهرنا تلك الليلة في البيت ودار الحديث بيننا كمثقّفين عربيّين حول أوضاع الوطن العربي المتردّية باطراد، وانعكاس ذلك على الروح والمخيلة والفكر العربي، وأثر كل ذلك على تصوّر العرب لمستقبلهم وهويتهم القوميّين، وما يعقبه من ارتداد على طريقة النظر إلى الماضي العربي والتاريخ والدين والمجتمع، فقد سقطت **الثورة العربية** حين أخفقت الأحزاب القومية في التحوّل إلى أحزاب وحدوية لإنشاء دولة العرب القومية الموحّدة المصنّعة. وأسفر **العقل السياسي العربي** عن قصور فاضح في اكتشاف القواسم المشتركة بين الحركات السياسية العربية وتطوير مناهج العمل السياسي الوحدوي بحيث يصل إلى تغيير تدريجي في البنى التحتية للدولة القطرية فيفتحها على المشروع القومي [. . .]. إنَّ **الأثرة القطرية والطائفية جعلت من الأمّة العربية «الرجل المريض» في نهاية القرن العشرين. . .» (البحث عن ينابيع**، صص 5 ـ 6)، ويضيف (م.ن. ص 11): «لا تستغرب هذا السقوط في الشعر العربي خلال السبعينات والثمانينات. فأنظمة ما بعد هزيمة حزيران 1967، شجّعت قيام نوع من **الشعر المخصي** كبديل عن **الشعر الثوري** الحقيقي، فغرق هذا الشعر في العموميات ولم تعد فيه قضايا موضوعية حقيقية تتناول المشكلات الإنسانية والقومية [. . .]. أمعن النظر وراء ظاهرة **سقوط الشعر تكتشف سقوط الثورة**». ويجيب البيّاتي: «الثورة شعر، والشاعر إرهابي ضد اللامعنى واللامعقول. الشاعر إرهابي ضاق به التعبير، يسكن عقلَ الثورة، مسكوناً بقوى التغيير وبآلات التدمير. الشاعر إرهابي ضد الإرهاب، يخرج من معطف ثوار التاريخ ويُخْرِجُ من معطفه الثّوار». (م.ن. ص 44).

ز) **الأمّة المشلولة**، تشريح الانحطاط العربي، هو آخر أعماله المنشورة سنة

1997 (دار رياض الريس/ بيروت) حين كان يعمل في جريدة السفير (فكان إهداء الكتاب إلى الأستاذ **طلال سلمان***، الكاتب والمفكّر القومي)، يقع الكتاب في مقدمة وثلاثة أقسام: تاريخي فقدان إرادة المصير؛ الأساس التاريخي السياسي للشخصيّة العربية العثمانية؛ أزمة المشروع العربي في مواجهة المشروع الإسرائيلي. أمّا الكتاب فهو ليس في الأدب ولا في النقد الأدبي تحديداً. إنَّه «خلاصة ممارسة هي مزيج من النظر والعمل في الحقل الثقافي العربي والعمل القومي العربي [...]. خلاصة تأمل في الصيرورة التاريخية والمصير العربي، وقد وصلت الأمور إلى دَرَكٍ هاوٍ وحضيضٍ سحيق. **وأكثر ما يغيظ أنَّ الأنظمة منتصرة، والتجارة مزدهرة، والأُمّة منكسرة**. وليس في الموقف تناقض، لأنَّ هذه الأنظمة حين تخففت من المسؤولية القومية والمسؤولية الشعبية، عاشت ناعمة البال، صالحة الحال وسط طغمة الموالين والجلاّدين، لقد غاب الإحساس بالرسالة عن النُّخَب العربية الحاكمة والمعارضة، **فانقلب العمل السياسي إلى صراع قوّة عارية بلا ثقافة ولا أهداف فكرية**». (**الأُمّة المشلولة**، ص 11).

❀ ❀ ❀

إنَّه أبرز أعماله، وفيه يحاكم نفسه وتاريخه العربي المعاصر، الذي حمل «الأمراض التاريخية المزمنة» وجعلها تتحكّم في حياة العرب وتمنعهم من تحقيق الوحدة والتقدّم والتحرر: «كل ذلك لأنَّ الإرادة العربية مشلولة، **فوعي التخلّف** يعجز عن البناء وإن كان يجيد الهدم، ولهذا ظلّت بنية السلطة العربية ثابتة لم تتغيّرْ كثيراً منذ أيام الفراعنة» (م.ن. ص 17). فيأتي هذا الكتاب نقطة في نهاية نفقٍ، وضوء في فضاءٍ قادم. فهل بلّغ الناقد رسالته؟

محمّد باقر الصدر (1935 ـ 1980)
من أصول النقد إلى تأصيل الأصول

التعاقب الديني ـ السياسي:

■ من بلدة **معركة في قضاء صور** (لبنان الجنوبي) إلى **الكاظميّة في العراق**، يتواصل القدسي والسياسيّ، كأنّهما من جِبِلةٍ مشتركة، أصلها حلم الدولة النبوية/ الإماميّة، المتكرّر مطلع كل قرن.

سنة 1935م، وُلِدَ السيد محمد باقر الصدر في بيتٍ ديني - سياسي، قوامه التقوى والعمل بها، على خُطى السابقين من الأئمة والمجتهدين المجاهدين بالمدادِ وبالدّماء. أخوه الأكبر، السيد اسماعيل، وأخته فاطمة (بنت الهدى، شريكتُه في مسار فكره وفي استشهاده). هو زوج أخت السيد موسى الصدر.

سنة 1959 بلغ درجة الأساتذة الكبار في حوزة النَّجف الأشرف، الجامعة العلمية الإسلامية الشيعية، الشهيرة، قبل قُم في إيران (حيث ترقد السيدة فاطمة، أخت الإمام علي الرضا). كان ذلك في عهد المرجع الإسلامي الشيعي الأعلى، المجتهد الأكبر، أبي القاسم الخوئي.

أدخل التجديد التربوي والتعليمي على مناهج الحوزة النجفية، وسواها من الحوزات الشيعيّة، فأضاف إلى برامجها التقليدية المعتمدة، «علوماً تنسجمُ مع الفكر المعاصر وتحول طالب العلم قادراً على هضم كل التيّارات المعاصرة كي يتبيّن مواقع الخلل والفساد فيها، فيهدمها ليبني على أنقاضها فكرَ الإسلام الصحيح» (را: أطروحة الدكتور **حسين سعد**، م.س. ص 405). وفي النجف الأشرف، أنشأ السيد محمد باقر الصدر «مدرسة العلوم الإسلامية»

في حياة هذه العائلات الإمامية، يتعاقب الديني والسياسي، مثل الليل والنهار، فيتواصلان تارة عند نقاط، ويتفاصلان في نقاطٍ أخرى لأمد. إنَّهما سلطتان مترابطتان، يضفي الديني منها القداسة على السياسة، فيبدو **رجل الدين السياسي كأنَّه شخص مقدّس ديناً وسياسةً في آن**، وما يحقّ له في هذا المجال لا يحقُّ لسواه، ممن تصدرُ سلطته عن مبدأ القوّة وحدَه، أو عن مبدأ الدولة الحديثة، الديمقراطية او الاستبدادية. الأمر الذي جعل محمد باقر الصَّدر، ما بين الخمسينات والستينات، ينحو منحىً ثورياً في سلوكه الفكري ـ السياسي والعملي. فكلَّف نفسَه مهمة التصدِّي الفكري لما يسميه «الاجتياح الشيوعي» للعراق في مرحلته الملكيّة؛ ثم انضمَّ، بطرق مختلفة، إلى حركات المعارضة الدينية والسياسية للجماعات السياسية المتوالية على الحكم في العراق ما بين 1958 و1980، من عبد السلام عارف إلى صدّام حسين.

□ المقدّس يحاكم المُدنّس:

سوسيولوجياً، نرى ان السلطة الوراثية، أو الاستبدادية، بوجهيها السياسي أو الديني، تضفي على أصحابها ما يلزمهم من صفات «القدسيّة». ولكنْ، عملياً، كل فريق منهما يناقض الآخر، ويسلبه أعزّ ما عنده في تبرير نفسه، **القداسة، أو عبادة الشّخص**. هنا، المقدَّس يحاكم المدنّس، وهنا السيد محمد باقر الصدر، المرجع الفكري يقدّم نفسه مرجعاً سياسياً لجمهور، ظنّه أقربَ إليه من السلطة. في تجربة النجف الأشرف، مرَّ السيد محسن الأمين، والسيّد روح الله الخميني، وموسى الصدر، ومحمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسين فضل الله*، فكان معظم هؤلاء يصدر من الديني إلى السياسي، يصدر بسلطة مقدّسة ليحاسب، بالنقد والاعتراض، السلطة الوضعية التي يعاملها على انها «مدنّسة»، غير إسلامية «حقاً»، وأنَّها قابلة للتغيير «ثورياً» بدون إراقة دماء. **العتاد الجديد** هنا: **فكر «ثوري»** إسلامي، وتنظيم مثل «**حزب الدعوة**»، وتحريك الجماهير لإسقاط الحاكم الخ. إلاَّ أنَّ الحاكم الذي «قدَّسَ نفسه» بالسلطة، ردَّ على هذه التحرّكات في العراق بما لا يقل عُنْفاً عن ردود السلطات الأخرى في مواقع مماثلة عربياً.

ما بين 1959 و1961، قدَّم السيد م.ب. الصدر سلاحَه الأيديولوجي الأوحد: الكتابة النقدية، المتماثلة في كتابين شهيرين «**فلسفتنا**» و«**إقتصادنا**». كلاهما ينفي بسياسةٍ دينية، عن الإسلام، كل ما لا يتوافق معه في **الفلسفة والاقتصاد**، لاسيما ما كان منهما مادياً، جدلياً، تاريخياً، او متّصلاً بالمأثور

الماركسي. وفي الحالين، لا يخفي محمّد باقر الصدر ميله «الإسلامي» إلى رأسمالية، تبدو بديلاً للإشتراكية أو للشيوعية، في نظره، فيما هو يظنُّ أنَّه يقدّم، في المشهد السياسي، عَرْضاً جديداً لفكر فلسفي ـ اقتصادي «إسلامي». هذه المخاتلة او الخدعة التي روَّجها الاستشراق الاستعماري بين الإسلاميين، يندر ان ينجو من حبالها أيّ من أصوليي الحراك الإسلامي العربي المعاصر. فهم رأوا المعركة بعين الرأسمالية العالمية، آنذاك، فمضوا بعيداً في نقد الفلسفة الإقتصادية، الديمقراطية والاشتراكية، لا كضرورة انسانية، بل بتصوّرها الخاطىء وكأنَّها «عداوة» عقائدية: الإلحاد مقابل الإيمان، فيما المطروح هو وضع اقتصادي، دنيوي محض! المطلوب، دينياً، كان وقف «المدّ الأحمر»... وهذا ليس وَقْفاً على الإسلاميين وحدَهم، بل هو في أساسه مطلب رأسمالي أوروبي ـ أميركي، تقف وراءه العولمة البروتستانتية اليهودية. أمَّا كيف حصل التحالف بين النقيضين، فهذا ما لم يفسّره كتّابُ المرحلة ما بين الحرب العالمية الثانية وحرب الخليج، بل جاء مع مفهوم هذا الغرب نفسه لتصنيف «الإسلام نفسه» في صنف أعدائه الأربعة ـ إلى جانب الإرهاب والسيدا والمجاعة أو الفقر.

قائد الحزب:

سنة 1957، وربما سنة 1959، أنشأ الصدر حزباً لمواجهة ذلك الخطر الأحمر، في العراق؛ عنوانه «**حزب الدّعوة**»، وفروعه في باكستان وأفغانستان (لماذا غاب عن ايران، وما علاقة ذلك باختلاف الرجلين الإمامين، الخميني والصدر؟) ولبنان وبعض بلدان الخليج العربي. إلى هذا يشير اسحق نقَّاش في كتابه («**شيعة العراق**» ـ دار المدى، دمشق 1996، ص 242) قائلاً: «وكانت للصدر هالة من الكاريزما ـ القيادة الباهرة ـ الساحرة؛ وكان أبرز شخصيّة مثقّفة بين العلماء الشيعة الجذريين في عراق ما بعد الحكم الملكي؛ ويُقال إنَّه أصبح في وقت من الأوقات، إبّان الستينات، **قائد حزب الدعوة، ثم فقيه الحزب**».

إليه يُعزى وضع دستور الجمهورية في ايران، وتأسيس **حزب الدعوة** فرع لبنان، مع السيد محمد حسين فضل الله (الذي كان يوصف بالأب الروحي لحزب الله)؛ وكان في كل حال على علاقة مميّزة مع السيد موسى الصدر، في مشروعه السياسي الجماهيري، المستمر عبر حركة «أمل» حتى اليوم. إنه الطموح إلى «حزب شيعي أُممي»، الذي غذَّى خيال البعض من مثقفي الفكر الشيعي العربي المعاصر؛ فالتقى خيالهم بخيال آخرين خارج الوطن العربي.

في العام 1968، بدأ تنازع جديد على السلطة في العراق بين حزبين، حزب البعث الصاعد إلى السلطة بانقلاب، وحزب الدعوة الباحث عن روافع لسلطة الفقيه داخل المجتمع العراقي وتكتلاته الدينية ـ السياسية، القابلة للتوظيف في مشروع تغالبي كبير، ما زالت آفاقه مفتوحة حتى اليوم. فكانت تجربة محمد باقر الصدر مع السجون أشبه بتجربة زميله المصري **سيّد قطب***. «... لاحقه النظام الحاكم في العراق. فمُنِع من إقامة الصلاة في فترات متلاحقة، ومُنِع من التدريس، واعتقل عدّة مرّات، ثم وضع في الإقامة الجبرية في منزله بالنجف الأشرف، وحيل بينه، وبين النّاس تماماً منذ ثمانية أشهر» (نعي محمد مهدي شمس الدين للصدر؛ جريدة السفير، 24 نيسان 1980).

لا وهم ان انتصار «الثورة الإسلامية» في إيران سنة 1979، زاد من حماس الصدر وحزبه، وزاد من حدّة التنازع بينه وبين الحكم، خصوصاً أنّه كان معارضاً قوياً للحرب العراقية ـ الإيرانية. اعتقلته السلطات العراقية، هو واخته فاطمة (المشهورة باسم **بنت الهدى**). وفي 17/ 4/ 1980، كشفت «**حركة التحرير الإسلامي**» النقاب عن تنفيذ حكم الإعدام بالصدر وشقيقته.

أصول النقد وتأصيل الأصول:

في عُمْرٍ بلغ 45 سنة، وضع محمد باقر الصّدْر في أصول النقد، وفي تأصيل الأصول الفكرية، ما يكفي لإثارة حركة جديدة داخل المكتبة الثقافية الإسلامية؛ فهو بطل الفكر الإشكالي، بقَدْرِ ما هو فيلسوف الوعي الإمامي، الباحث عن دور في حزب الفقيه ـ كما بحث عن دور مماثل، الإمام الخميني في الجمهورية و«ولاية الفقيه». ومثل كل فقيه مؤسس، يتوارى مصبوراً أو مقتولاً في عالمنا الوراثي هذا؛ ولا يلبث حزبُ الفقيه نفسه أن يغدو حلماً مختلفاً، لآخرين يغيِّر العَصْرُ من رؤاهم ومن ثباتهم وصبرهم على المواقف نفسها. ومما لا شكَّ فيه أنَّ كتابيه «**فلسفتنا**» و«**اقتصادنا**» هما الأبرز بين أعماله التي جرت طباعتها مراراً وتكراراً، على النحو التالي:

1. **اقتصادنا**، دار التعارف، بيروت، ط 16، سنة 1982.
2. **فلسفتنا**، دار التعارف.
3. **الإسلام يقودُ الحياة**، دار التعارف.
4. **الأُسس المنطقيّة للاستقراء**، دار التعارف، بيروت 1990.
5. **دروس في علم الأصول**، مع ملاحق توضيحية، دار التعارف، 1989.

6. **دروس في علم الأصول**، مع المعالم الجديدة، دار التعارف، بيروت، 1989.
7. **الفتاوى الواضحة**، دار التعارف، طبعة 8، بيروت، 1983.
8. **المدرسة القرءآنية**، دار التعارف.
9. **موجز في أصول الدين**، دار الزهراء، بيروت، ط 3، سنة 1987.
10. **نشأة الشّيعة والتشيّع**، دار الغدير، بيروت، 1995.
11. **الأسس المنطقية للاستقراء.**
12. **غاية الفكر في أصول الفقه.**
13. **البنك اللاربوي في الإسلام.**

❁ ❁ ❁

□ العراء الرُّوحي:

فهل انتهى الصراع على المرجعيّات والسلطات في هذي البلاد؟

المقدّس في إيران هزم المدنَّس؛ والحاكمُ أعدم «المحكوم»، فيما شدُّ الحبال في أقطار أخرى يتواصل ويتراخى، بعد اشتداد. وتبقى الأفكارُ التي شغلت العقول في القرن العشرين، عبرةً لأبناء القرن المقبل، الذين سيواجهون مشاكل مختلفة، قد يكون أولها البحث عن **أخلاقية تربوية** جديدة تماماً، لعالم أهمل أخلاقياته وفلسفاته، وراح يتوغّل في عرائه الروحي إلى حد جعل الجسد الإنساني صحراوياً في صحراء المنفى.

ففي هذا القرن العشريني، تقدّم من الموت لأجل الأفكار السياسية والفلسفية والدينية، عدد كبير من المغامرين، ونال لبنان نصيبٌ كبير من ذلك، قبل الحرب، وفي خلالها، وقد لا يعود يتقدّم أحدٌ من حبال مشنقة أو من فوَّهة كاتم صوت، لأجل أفكاره وكتبه، بعدما حلَّ في الفضاء العالمي «الحَظْرُ الجوي»، محل الوحي والوعي. ولكنْ، سيجدُ العربُ أنفسهم أمام تراثٍ معرفي كبير، إخترقَ ذاكرة روحهم، وخفّف من عرائها، وأخَّرَ تصحير أجسادهم وأحلامهم، بانتظار أمطار جديدة.

جميل صليبا (1902 ـ 1976)
يقظة في الفلسفة العربية

□ اللبناني ـ السُّوري:

■ وُلِدَ جميل صليبا في بلدة القرعون (البقاع الغربي ـ في لبنان حالياً) سنة 1902 يوم كانت البلاد العربية ولايات، فهذه ولاية بيروت وتلك ولاية دمشق، اسمان لبلد واحد، ولشعب متّحد في همومه وقضاياه وحضارته. سنة 1908، انتقل مع أُسرته من القرعون إلى دمشق، حيث تلقّى تعليمه الثانوي والجامعي. ومن دمشق ارتحل عالماً إلى باريس حيث أعدَّ في السوربون أطروحة دكتوراه في الفلسفة، موسومة بعنوان: «دراسة في ميتافيزيقا ابن سينا»، سنة 1927، إبّان الانتداب الفرنسي على لبنان وسورية. عاد إلى دمشق حيث عمل في تدريس الفلسفة وفي تحقيق نصوصها، وتعريب بعضها، ووضع معجم عربي لها، في آخر أيامه.

الدكتور جميل صليبا من أعلام الفكر الفلسفي العربي، المؤسسين لليقظة على التفلسف العربي في القرن العشرين. جرى انتخابه عضواً في المجمع العلمي العربي (دمشق)؛ وعُيِّنَ عضواً في الآكاديمية اللبنانية، وتولّى بالوكالة رئاسة الجامعة السورية.

آخر أيّامه قضاها في بيروت (الأشرفية)، وكان لنا حظ بلقائه ومحاورته في بيته، والتعرّف إلى شخصه العلمي، قبل وفاته سنة 1976.

□ صليبا والتفلسف:

يذهب إلى الفلسفة، بعد نهضة أو يقظة عربية على اللغة، والمأثور. التفلسف العربي منقطع منذ عدّة قرون، ومحرَّم من غير جهة ولغير سبب. الدكتور جميل صليبا، يعود من السوربون مُفلسفاً النظام الفكري العربي، من خلال البعد الميتافيزيقي لابن سينا، الذي عاشت أوروبا ثلاثة قرون على إبداعه العلمي في الطب، وما زالت فلسفته الاشراقية (حيّ بن يقظان) تحظى باهتمام كبير، حيث شغلت الآنسة غواشون كرسي الفلسفة السينوية، وترجمت «حيّ بن يقظان» مع مقدّمات وشروحات، مستفيدة من أطروحة ج. صليبا السوربونية، التي لم تصدر بالعربية.

سعى بمفرده، وأحياناً مع آخرين، إلى إخراج التفلسف العربي إلى دائرة مضيئة (كما عمل مع **كامل عيّاد**، مثلاً، على تحقيق «حي بن يقظان لابن طفيل» سنة 1935). إنّه في صلب النهضة الثقافية العربية الثانية، ما بين الحربين، وفي المقدمة الطبيعية لجيل الاستقلال، تحرير الأرض والإنسان. هو، من زاويته، ذهب إلى تحرير الإنسان بالتفلسف، بالدرس الفلسفي؛ فراح يؤسس لتجديد مصادر الوعي الفلسفي العربي.

■ سنة 1939، انتقل الدكتور جميل صليبا من فلسفة ابن سينا وابن طفيل، إلى فلسفة الضدّ، التي أنشأها أبو حامد الغزالي باسم النقل او السلطة، ضد العقل الآخر، المنفتح. فحقّق «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال»، مقدّماً وشارحاً وناقداً؛ مسلّطاً أضواء من العصر الحديث على تناقضات الفكر الفلسفي العربي الوسيط. (أنظر: المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993).

■ سنة 1948، حقّق «الرسالة الجامعة» لإخوان الصَّفا، وهم الطرف الآخر، النقيض للغزالي ولكل فقهاء التفلسف السلطاني - إذ إنّهم رأوا في فلسفتهم مصدراً آخر، لسلطة مختلفة او مخالفة.

■ عن الفرنسية، نقل الى العربية، سنة 1953، كتاب ديكارت «Discours de la Méthode» فاختار له عنواناً يتماشى مع التعبير الفلسفي الوسيط؛ «**مقالة الطريقة**»، فيما نجد في ترجماتٍ أخرى: «حديث المنهج» أو «خطاب المنهج».

□ المعجم الفلسفي:

في جزئين، وضع جميل صليبا معجماً لمفاهيم الفلسفة العربية والعالمية،

على ترتيب عربي، مع مرادفات فرنسية، انكليزية، لاتينية. كان ذلك سنة 1973، بجهد فردي كبير. فللمرّة الأولى يجري التصدي العلمي لوضع معجم فلسفي متخصّص بالمصطلحات؛ مستفيداً من سابقيه في مجالات اللغة والكلام والمنطق والفلسفة، وبنحو خاص من تجربة اندريه لالاند (A. Lalande) في معجمه غير المسبوق: المصطلح التقني والنقدي للفلسفة، الذي صدر في طبعته الأولى في الثلاثينات، أيام كان ج. صليبا وجيله في مستهل مغامرتهم الفلسفية. ولا وهم أنّ الدكتور صليبا الذي اختبر عن كثب منهجيات التفلسف الغربي عموماً، والفرنسي خصوصاً، لم يرَ آنذاك جدوى من تعريب معجم لالاند (الذي عرَّبناه في التسعينات، على ثلاثة أجزاء، بعنوان: موسوعة لالاند الفلسفية، دار عويدات/ بيروت، ووضعنا له مسارد فرنسي ـ عربي ـ انكليزي./ انكليزي/ فرنسي/ عربي)، فأخذ عنه ما وجده مناسباً لتكوين معجم فلسفي عربي حديث، تتواصل منه المصطلحات العربية والأجنبية العالمية (خاصة وان معجم لالاند، الأصل، وفي آخر طبعاته العشرين، انطوى على اضافات مهمة، وانتقادات، وبُني على المفردة الفرنسية أولاً، يقابلها المفردة اليونانية (إذا وُجدت) فاللاتينية، فالإنكليزية، فالألمانية، فالإيطالية أي على ستة حروف، وفي تعريبنا صار مبنياً على سبعة حروف. لكنْ هذا الإسهاب في الكلام على لالاند، ما جدواه؟

جدواه لفت الاهتمام إلى تجربة المرحوم جميل صليبا في معجمه الفلسفي العربي، المبني على أربعة حروف ـ كما يقال ـ العربي ـ الفرنسي ـ الانكليزي ـ اللاتيني... أي ثلاثة لغات حية، ولغة ميتة واحدة... طبعاً مع مصطلحات يونانية والمانية، عند الاقتضاء.

من هذه الزاوية، يعد «المعجم الفلسفي» الصادر في بيروت سنة 1973 عن دار الكتاب اللبناني هو المدخل إلى المعجمية الفلسفية العربية الحديثة (في مقابل المعجم الفلسفي لمراد وشلالا وكرم، أو معجم الفلسفة الصادر عن جامعة الدول العربية). بعد معجم صليبا، سيصدر المعجم الفلسفي لعبد الرحمن بدوي*، والموسوعة الفلسفية العربية (معهد الانماء العربي) لمئات الباحثين؛ وهكذا كانت بداية مهمّة في تأسيس المعجمية الفلسفية العربية. بداية ناضجة، سنة 1973، أي قبل وفاة المؤلف بثلاثة أعوام، والذي لم تتح له الفرصة للنظر في طبعات معجمه اللاحقة. هذا المعجم الذي راحت تُطوى أوراقه كأنّه لم يكن، رغم حداثة نشأته، وقوّة مصادره، ودقة مصطلحاته.

إنّه معجم مركّب، جامع بين مفاهيم الفلسفة وبعض الفلاسفة، فيما ظهرت

معاجم لاحقة، متخصّصة أكثر: بعضها مهتمّ بالأفكار والتيارات الفلسفية (كالموسوعة الفلسفية العربية، التي لم تكتمل لتاريخه)، وبعضها مهتم بالفلاسفة والمناطقة والمتكلمين، كما هو الحال في «معجم الفلاسفة» (دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1998) لجورج طرابيشي*، أمَّا في الخط التأليفي نفسه، فلا نجد نموذجاً أشبه بالمعجم الفلسفي لصليبا، سوى نموذج عبد الرحمن بدوي، ولكنه امتاز أولاً بالكتابة المطوّلة عن نفسه، وهذا ما لم يفعله صليبا. كما امتاز بروايات مفصّلة ومطوّلة عن الأعلام، كما عن الأفكار والمذاهب، والمدارس الفلسفية.

طبعاً صدر «المعجم الفلسفي» سنة 1973، في بيروت؛ ولكن صانعه أو مؤلّفه (Démuirge) كما يقول الفلاسفة القدامى، قد بدأ بإعداده، قبل عدة عقود، لجمهور فلسفي؛ كان يسهم في تكوينه مع آخرين. هذا ما يفسّر جزئياً صدور المعجم الفلسفي هذا، متأخراً، ويجعلنا نعزو تأخره إلى حاجة المؤلف للنضج، وإلى جمهور ناضج، يفتح المعجم، بعد فك حروف المعرفة!

كثيرون هم الذين استفادوا من تجربة الدكتور جميل صليبا في معجمه الغني بالموارد الفلسفية الدقيقة، وقليلون جداً هم الذين أشاروا إليه، كأنَّ معجمه لم يكن.

كان صانعاً متواضعاً، يعتقد ان الصانع الفكري هو العامل في سبيل جمهور متخصص، فيما الصانع الأرفع او المدبّر العقلي يعمل في سبيل الجميع بدون تمييز. وعنده أن الكوّان هو صانع الكون بقوة الكلمة «كن» فـ «يكون»!

□ تاريخ الفلسفة العربية (1974):

مع تدريس الفلسفة العربية والعالمية، في المدارس والجامعات، ظهرت الحاجة إلى وضع الكتب الفلسفية بالعربية، عن العرب وسواهم. فبينما كان يكتفي الأستاذ الجامعي بالمحاضرات الفلسفية يلقيها على طلاّبه، فيجري استنساخها او طبعها بنسخ محدودة، او يجري طبعها في كتب لاحقاً، حسب متطلبات السوق الثقافية؛ لم يكن في مستطاع معظم مدرّسي الفلسفة (وهي مادة في الصفوف الثانوية)، خصوصاً الفلسفة العربية أن يدرّسوا المادة استناداً إلى معلوماتهم وبعض مراجعهم الجامعية، غير المتناسبة مع حاجات الطالب الثانوي. أضف إلى ذلك ان تدريس الفلسفة العربية هو من الأرصدة التعليمية الحديثة، اذ كانت الفلسفة مشطوبة لعدّة قرون، وكان لا يزال «التزندق» يُضفى على «أهل التمنطق». ناهيك بأن توصيف الفلسفة كان لا يزال، في المشرق العربي ـ موضع تجاذب؛

■ فمنهم مَن وصفها ـ أو وصف الفكر عندنا ـ بأنَّها عربية، إسوة بالفلسفات الأخرى، الفرنسية، الإنكليزية... وهنا تندرج محاولة الدكتور جميل صليبا وأقرانه.

■ ومنهم مَن انطبع بالطابع الديني، فرغب في توصيفها دينياً، كما جرى الحال مع السياسة، وذلك على الرغم من العداوة المزمنة بين العقل الديني (الغزالي، ابن خلدون، الفقهاء الخ) والعقل العلمي/ الفلسفي... فما كان من أصحاب التأصيل الديني الذين ينعزلون عن حاضرهم، ويتحاورون مع ذاتهم في ماضيها، إلاَّ أن قلبوا لعبة الفلسفة العقلية العربية، إلى لعبة نقلية (تسلطيّة) مجدّداً، فكانت محاكمات المتفلسفين العرب (قبل صليبا)، أمثال طه حسين وعلي عبد الرازق، وفي أيامه (خالد محمد خالد، صادق جلال العظم)، ومن بعده نصر حامد أبو زيد. إنَّها فلسفة إسلامية. وعند آخرين «فكر إسلامي». وكذلك «فلاسفة الإسلام» إلخ. وهذا التوصيف لم تجرؤ عليه الوثنية عند اليونان ولا المسيحية في أوروبا... حتى إنَّ الفلاسفة اليهود كانوا يمرِّرون فلسفتهم من خلال الفلسفات الأوروبية المتنوّعة، وصولاً إلى عالمية معينة، كالعالمية العربية أيام الفيلسوف العربي اليهودي ابن ميمون.

■ أخيراً، ظهر خط التوليف بين العربي والإسلامي، كما هو عنوان «النزعات المادية في **الفلسفة العربية ـ الإسلامية**» لحسين مروة*.



وحدَه الآكاديمي جميل صليبا وضع سنة 1974 الطبعة الأولى المنقّحة، من «تاريخ الفلسفة العربية» ليتداوله الطلبة والأساتذة معاً، مقروناً بخبرة منهجية وبدقّة معجمية اصطلاحية؛ وجمع بين ثلاثة مكوّنات لهذه الفلسفة: اليونانية ـ العربية ـ الحديثة.

جميل صليبا علامة ساطعة في طريق التهذيب العلمي والعقلاني لجيل فلسفي عربي، طالما أخذ عنه، وتناساه، أو نسيه مبدعاً، ليصطنع لنفسه «صِفْراً فلسفياً»، كان ج. صليبا في الحقيقة قد انطلق منه، ولم يترك كتابة الفلسفة العربية في حالة الترك والهجر، بعد سيّد العقل الفلسفي، ابن رشد.

كمال الصليبي
مؤرّخ الطراز الأوّل

■ كمال بن سليمان الصليبي وُلِد في بحمدون، على خطّ الشام، ودرس فيها، كما درس في جامعة بيروت الأميركية، وفي جامعة لندن حيث أشرف المستشرق الشهير **برنارد لويس**، على أطروحته الموسومة بعنوان «المؤرخين الموارنة وتاريخ لبنان في القرون الوسطى». نال عليها لقب الدكتور، وطبعها بالإنكليزية سنة 1959، معظم أعماله في التأرخَة، وضعها بالإنكليزية، نظراً لتدريسه التاريخ بها؛ فهو الآن رئيس دائرة التاريخ في جامعة بيروت الأميركية.

بدأ رحلته في البحث العلمي التاريخي، كأستاذ أو دكتور، سنة 1961 حين وضع كتابه الأول: **تاريخ لبنان الحديث** (في القرنين التاسع عشر والعشرين، ونشره سنة 1965 بإشراف الأستاذ لويس، رئيس دائرة التاريخ في معهد الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن، وبعد عامين صدرت طبعته الأولى، سنة 1967، بالعربية (دار النهار - بيروت) وهو اليوم في طبعته السابعة.

من «**لبنان الحديث**» بدأت مرحلة جديدة في الكتابة العلمية للتاريخ، طبعاً في خطى فيليب حتي* وآخرين! فانهالت التوصيفات على الكاتب وكتابه هذا. فالكاتب «مؤرخ من الطراز الأول» والكتاب «يروي التأريخ بسلاسة كأنّه قصة، ويجب اعتباره مساهمة كبرى في موضوع الشرق الأوسط». «كتاب مقنع وواضح»، «كتاب واضح ورائع الأسلوب». لقد عالج الدكتور الصليبي موضوعه بمقدرة مؤرّخ تتلمذ على كبار الباحثين في التاريخ الإسلامي، وذلك في ضوء فهم عميق مسؤول للواقع اللبناني. إنّه «شهادة على ان اللبنانيين بدأوا يتفهمون واقع تاريخهم» وهو «أول تاريخ محكم منشق للبنان الحديث قد يصبح المرجع الأول في موضوعه».

هكذا كانت النظرة المبكرة إلى الطبيعة الانكليزية، فيما الطبعة العربية، باتت معتمدة كمرجع أساسي في تاريخ لبنان الحديث لدى الجامعيّين.

I ـ تاريخ لبنان الحديث:

سنة 1991، صدرت الطبعة السابعة من هذا الكتاب القيّم الذي يكشف عن مدى إلمام هذا الباحث اللبناني الموضوعي بتاريخ الحساسيات اللبنانية القديمة والحديثة، فهو تأليفياً متمّم لأطروحته التي لم تصدر بالعربية على ما نعلم؛ وهو موضوعياً يتناول انتقال لبنان من الجبل ـ الإمارة إلى الوطن ـ الدولة او الجمهورية في القرن العشرين. وليس قليلاً، أن يأتي عالمٌ من طائفةٍ، ثم يتجاوزها بعقله وعلمه، ليكتبَ تاريخاً مشتركاً يتقبّله جُلُّ المعنيّين والمختصّين.

يلفت الدكتور كمال الصليبي في مقدمته إلى أنَّ عبارة «**لبنان**» **لم تستعمل استعمالاً رسمياً، محدد المضمون إلاَّ بعد إنشاء المتصرفية، ويوضح (م.ن. ص 12) ان عبارة «جبل لبنان»** كانت تُطلق اصلاً على المناطق التي يسكنها الموارنة في أقصى الشمال (جبّة بشري وبلاد البترون وجبيل)... وكانت عبارة «جبل لبنان» يقابلها ما سُمِّي بـ «جبل الدروز» أو جبل الشوف وهي المنطقة الواقعة إلى الجنوب من كسروان عبر طريق بيروت ـ دمشق. **فمن أين جاء لبنان الحديث إذاً؟**

بعد سرد تاريخ **جغرافيا الطوائف**، يخلص الصليبي (م.ن. ص 28) إلى القول: «من هذا يتضّح انَّ **الشعب اللبناني** لم يكن في الماضي أمّة واعية لكيانها، موحَّدة في أهدافها، وإنَّما كان **مجموعة من الطوائف** جمع بينها **حلفٌ هو أقرب ما يكون إلى العقد الاجتماعي». وتاريخ لبنان منذ القرن الثامن عشر هو، في المقام الأول، تاريخ تطور هذا «العقد الاجتماعي» وأثره في نمو البلاد».**

وفي المصدر نفسه (ص 200) يشير الصليبي إلى لعبة هذا العقد: «فلا عجب والحالة هذه أن يتعاون، أحياناً، دعاة القومية العربية الأوائل، من المسيحيين، مع دعاة الاستقلال اللبناني. إذْ كانت الغاية من الفكرتين واحدة، هي **تعزيز مقام المسيحيين في الولايات السورية**». ويدحض الإدّعاء بأنَّ «القومية العربية، في الأصل، ابتكار لبناني مسيحي محض» منبّهاً إلى مشاركة آخرين، مسلمين، في طليعتهم عبد الرحمن الكواكبي (1825 ـ 1902) في حلب. فغاية القومية العربية آنذاك لم تكن العلمانية، بل الاستقلال او الانفصال عن الدولة العثمانية، وكانت العلمانية مطلباً «مسيحياً»، معناه امكان الاستقلال المسيحي داخل العروبة، وإمكان التساوي المسيحي ـ الإسلامي أمام قانون وضعي جديد: «وفي الوقت نفسه،

توقفت القومية العربية عن الاهتمام الجدي بالمبادىء العلمانية، بعد أن أصبح المسيحيون أقلّية في الحركة [...]. وإذ بدأت النزعة القومية العربية، بقيادة المسلمين، تتخّذ شكلها الجديد، كان لا بدَّ أن يتبدّل موقف المسيحيين تجاهها». **تاريخ لبنان الحديث**، ص 202).

هذا البلد المريض بالعنف، على الرغم من تقاليد اللطافة والتلطيف اللفظي، التي ظنَّ ميشال شيحا أنَّ من واجبها ان تحمي لبنان من شرور العنف، لم يجد سبيلاً لبقائه إلاَّ في العنف، عنف الدفاع عن النفس، وعنف مقاومة الأجنبي ـ الفرنسي، الانكليزي، وأخيراً الإسرائيلي (مقاومة ما بين 1975 و1999).

يقف تاريخ لبنان الحديث في كتاب الصليبي، عند العام 1968، لكنّه يتابعه، مداورةً أو مباشرةً في كتبه الأخرى.

II ـ التوراة والعرب:

تابع الدكتور كمال الصليبي أبحاثه التاريخية بالانكليزية، فنشر «**منطق تاريخ لبنان**» و«**تاريخ الجزيرة العربية**» و«**بلاد الشام في العصور الإسلامية**». وكانت مفاجأته في كتابه الموسوم: «**التوراة جاءت من جزيرة العرب**»، وأطروحته تقول إنَّ بيئة تاريخ التوراة ليست فلسطين، بل عند البحر الأحمر، ما بين الطائف ومشارف اليمن، فالتوراة هي كتاب بني إسرائيل (لا كتاب هود أو يهود)، العرب المعاصرين لمحمد (ﷺ) والقرءآن)، وهؤلاء، بنو إسرائيل، «من شعوب العرب البائدة أي من شعوب الجاهلية الأولى». إنَّه بحث لغوي في جغرافيا التوراة التاريخية... ففي أعماله الأخرى يستند الصليبي إلى وقائع التاريخ لتفسير الأحداث، ونراه هنا يرتكز على معطيات لغوية وفلولوجيّة لتفسير التاريخ بالوقائع اللغوية، وسواءً أصاب غايته أم بقي دونها، فإنَّ المحاولة لاقت اهتماماً كبيراً، نظراً لإمكانات توظيفها السياسي ـ الحقوقي، كما يوضح المؤرّخ في مقدّمة كتابه (الذي نقله عن الانكليزية **عفيف الرّزاز**، ونشرته مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 2 سنة 1986)، والكتاب منشور أصلاً بالألمانية: «... وقد يستنتج القارىء من الكتاب **ان يهود اليوم لا** حقوق تاريخية لهم في أرض فلسطين، والصحيح أنَّ الحقوق التاريخية للشعوب تزول بزوالها. فيهود اليوم ليسوا استمراراً تاريخياً لبني اسرائيل ليكون لهم شيء يسمَّى حقوق بني اسرائيل، وذلك سواء أكانت أرض بني اسرائيل اصلاً في فلسطين أم في غير فلسطين [...]. وأساسُ الكتاب هو المقابلة اللغوية بين أسماء الأماكن المضبوطة في التوراة بالحرف العبري، وأسماء أماكن تاريخية او حالية في

جنوب الحجاز وفي بلاد عسير. . .» (**التوراة**، ص 13). المؤسف أن البحث العلمي، لاسيما التاريخي العربي، لم ينجح كثيراً في الفصل المنشود بين العقل العلمي (المعرفة) والعقل الديني (النقل = السلطة)، كما تمنّى ذلك الصليبي في آخر كتابه (م.ن. ص 296): «هذا كله لا يمسُّ إطلاقاً بالتوراة ككتابٍ يقدسه المسيحيون واليهود، لأنَّ الدّين اليهودي والدين المسيحي هما شيء، والتاريخ والجغرافيا هما شيء آخر».

III ـ بيت بمنازل كثيرة:

تحت هذا العنوان، أنشأ د. كمال الصليبي صورة «الكيان اللبناني» الذي لم تحمه تقاليدُه من العنف، فكانت الحروب عليه منذ السبعينات وحتى آخر القرن العشرين. فكيف يصوِّر المؤرخ هذا الواقع العنفي؟ يكتشف الصراع المحلي بين العروبة والخصوصية اللبنانية (الفينيقوية ـ لبنان الملجأ، لبنان الإشعاع)، أو ما درج **أنطون سعادة*** على تسميته بـ **الإنعزالية** (فأخذها عنه كمال جنبلاط* وآخرون في خطبهم السياسية المعاصرة). ويذهب الصليبي إلى أنَّ هذا التصادم «منع التطور الطبيعي للدولة وأبقى شرعيّتها السياسية وإمكانية ديمومتها موضع جدل مستمر». هذا الكتاب موضوع بالإنكليزية، عرَّبه عفيف الرّزاز، وصدر عن دار نوفل (بيروت ـ ط 1 سنة 1990 وط 2 سنة 1991)؛ «منذ العام 1975، برز لبنان في العالم مضرب مثل للفوضى والعنف، وهو البلد الذي يتباهى شعبه بأنَّه أكثر العرب رقياً وتقدماً». الواضح ان مقدمة هذا الكتاب هي تلخيص، مفيد، لتاريخ لبنان الحديث، فما جديده العلمي؟ يقول (م.ن. ص 48): «والخلاصة هي أنَّ الفرنسيين في سورية أوجدوا الدولة في البلاد لكنَّهم أخفقوا في خلق **هوية قومية خاصة تلائمها**. والأمر نفسه ينطبق بطريقةٍ ما على لبنان، حيث كان مفهوم الهوية القومية اللبنانية، خلافاً للنشيد الوطني لا يحمل معنىً إلاَّ لفئةٍ من أهل البلد دون الآخرين. ولم يكن الأمر مختلفاً في البلدان الأخرى التي خلقها البريطانيون في الأراضي العربية الخاضعة لإنتدابهم».

فهل لبنان هذا ممكن، قابل للحياة في دولة مستقلة؟ يرى المؤرّخ ان «التاريخ ليس مجرَّد بحث عن معرفة، فهو كذلك بحث عن الفهم والإدراك، أي عن الحكمة. ولبيت الحكمة منازل كثيرة. وإذا ما تمَّ تنظيف السقائف اللبنانية بالمعاسف، إذ يجب أن يتم ذات يوم تنظيفها مما علق أو تجمع فيها على مرّ الزمن من نسيج العنكبوت، فستكون هنالك طرق لامتناهية يمكن من خلالها إعادة النظر

في تاريخ لبنان بما هو في صالح اللبنانيين وخير للعالم العربي عموماً. ولا يمكن أن تكون للتاريخ أكثر من قيمة أثرية إذا كان مجرّد رؤية لأحداث الماضي. وإذا كان التاريخ كذلك فمن الأفضل التخلّي عنه للمؤرخين. اما إذا كان له معناه وفائدته الاجتماعية، فلا بدَّ من إعطائه كل ما يستحقه من أبعاد له». (**بيت بمنازل كثيرة**، صص، 286 ـ 287). ومن عمّان، صدر له «**البحث عن المسيح**» (دار الشروق، 1999).

❀ ❀ ❀

لا شكَّ ان المؤرِّخ الدكتور كمال الصليبي أضفى جديداً على علم التورخة اللبنانية، شبه المستحيلة من قبله، بحكم النزوع الطائفي الذي كان يجعل كل مؤرّخ يبحث عن «تاريخه المذهبي» بنفسه ولمذهبيته أو جماعته. ومن العالمية، إلى العربية، تبدو أعمال الصليبي خطوةً حاسمة على طريق الكتابة العلمية للتاريخ في بلاد يلتبس فيها الواقعي بالاعتقادي.

ضاد

ض
عادل ضاهر: استقلاليّة العقل
تنافر الديني والسياسي في
فلسفة العلمانية

ما وراء التفاهم:

■ بعد لفظة «**زندقة**» بتركيبها الهرطقي، اللفظي والدلالي، التي شغلت العقول الدينية والسياسية في إسلام القرون الوسطى، تأتي لفظة «**علمانية**» كما نقلها تركي - عثماني إلى عربيّةٍ اشتقاقية واسعة، لتشغل الفكر الديني - السياسي لدى عرب القرن العشرين، وتطاول عبرَهم معظم مفكّري الإسلام أو العالم الإسلامي. . . حتى باتت كلمة «علمانية» تناهز الفسق أو الكفر، بإزاء الإيمان؛ وصارت تهمةً توازي إلحاداً وتكفيراً، وهي في أساسها نتاج سوء تفاهم اصطلاحي، جرى تركيبه في سياق التنافر بين الديني والسياسي. فقيّض لهذا المصطلح مفكّرون استسهلوا الخوض في غمار التهجّم عليه، دون الوقوف على حقيقته، تماماً كما فعلوا بمفهوم «**المادية**» أو ما عرف قديماً في العلم أو الفلسفة باسم «**المكانية**»، المجال الوحيد لتمكن الانسان من العيش داخل كونٍ وتاريخ. واليوم، بعدما صار للعلمانية أهلها وخصومها (أنور الجندي، محمد مهدي شمس الدين: ضد العلمانية)، ذهبَ نفرٌ فلسفي وأدبي عربي معاصر إلى مصالحة الإسلام والعلمانية (**محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني**)، وإلى اعتبار الإسلام ديناً علمانياً في تموضعه التاريخي وان سياسة الدولة بحسب شريعة هذا الإسلام، هي

سياسة دنيوية، إذ المقصود بالعلمانية عند هؤلاء هو أنّها **التعامل مع العالم بعلم، وبوصف العالم المكان الوحيد لحدوث العلم البشري**. فالعلمانية هي نظام معرفي إنساني يبحث في شؤون الدنيا، لا في شؤون الدين، كما يدَّعي خصوم العلمانية، الذين اخترعوا نماذجها او أنماطها، بما يتوافق مع قدرتهم العقلية على دحض الصورة المشوّهة للعلمانية المزعومة... تماماً كما فعلوا في تشويه صورة المنطق والجغرافيا والفلسفة والعلوم... مما يدلّ على تخلّف او قصور معرفي في المقام الأول، قبل ان يؤشر على ثبات ايديولوجي بين فريق وفريق مضاد. الدكتور **عادل ضاهر**، بعد محمد النويهي، يذهب في نقده للفكر الديني المضاد للعلمانية الفلسفية (كما تصوّرها أصحاب هذا الفكر، وليس كما هي في واقعها الوضعي والموضوعي) إلى ان العلمانية، فلسفياً هي الوحيدة المتاحة لمعرفة عقليّة تاريخية وتطبيقية، تأخذ بها الأقوام في سلوكها القومي، وعليها تُبنى دول العصر الحديث.

الدكتور **عادل ضاهر** فيلسوف وباحث فلسفي لبناني؛ أستاذ في الجامعة الأردنية (عمّان) ورئيس تحرير «**المجلة الفلسفية العربية**» التي تصدر عن «الجمعية الفلسفية العربية» ويشارك فيها أعلام التفلسف العربي المعاصر: حسام محيي الدين **الألوسي** (بغداد)، حسن **حنفي*** (القاهرة)، صادق جلال **العظم*** (دمشق)، طيّب **تيزيني*** (دمشق)، فؤاد زكريا* **(القاهرة)، ماجد فخري*** (بيروت) محسن **مهدي** (هارفرد)، محمد عابد **الجابري*** (الرباط). في دراسته للصفات الإلهية والتماسك (المجلة الفلسفية العربية، مجلد 2 عدد 1، 1992، ص 32)، يوضح ضاهر: «ان عدم **التماسك** ليس فقط من نصيب الخطاب الديني المتضمّن إسناد أفعال إلى الله، ولكنه أيضاً من نصيب الخطاب الديني المتضمن اسنادَ صفات معيّنة إليه».

لعادل ضاهر أعمال فلسفية متميّزة:

■ الإنسان والمجتمع/ الإسلام والحداثة (الساقي 1990).

■ الأخلاق والعقل (دار الشروق، بيروت، 1990).

■ الفلسفة والسياسة (دار الساقي، ط 1، بيروت 1990)،

■ الأُسس الفلسفية للعلمانية (دار الساقي، ط 2، بيروت 1998).

■ مساهمات/ مقالات فلسفية بالعربية والانكليزية. وهو يعمل على تعميق أبحاثه الفلسفية في المسائل الدينية.

وإذا كان سوء التفاهم القديم بين التمنطق والتزندق (أي أخذ العلم القديم من مصادره في الزند آفستا) قد استمر في دائرة **الظنيّة**، فإنَّ سوء الفهم السياسي -

الديني للعلمانية، حظي مع **عادل ضاهر**، بنوع خاص، بمقاربة علمية، لا تترك مجالاً لاشتباه عارفٍ أو عالم دقيق. أمَّا الجهلاء فلا يخاطبهم العلمُ ولا فلسفته المعاصرة.

I ـ الفلسفة والسياسة:

■ فيما يكتفي متفلسفون بفصل الفلسفة عن السياسة، يذهب عادل ضاهر إلى وصلهما، وتجديد النظر في **فلسفة السياسة**، بحيث تُعاد إلى الفلسفة «وظيفتها النقدية التقديمية» كما يأخذ الفيلسوف ضاهر على عاتقه (**الفلسفة والسياسة**، مقدمة، ص 5)، ويوضح: «ان لدينا إذاً ثلاثة مستويات لعلاقة الفلسفة بالسياسة: **المستوى الميتاعلمي، والمستوى الميتاسياسي، والمستوى المعياري**. إنَّ المستويين «الأوّلين ينتميان إلى النشاط التحليلي او الميتالغوي للفلسفة، وما هو مشترك بينهما ليس باليسير. . .» (م.ن. ص 9).

فما علاقة العلمانية بالفلسفة السياسية هذه؟

«تشكّل فلسفة العلوم الاجتماعية التي تندرج تحتها فلسفة علم السياسة فرعاً حديث العهد من فروع الفلسفة، غير أنَّه على حداثة عهده قد أصبح من الفروع البارزة للفلسفة في الربع الأخير من هذا القرن، وذلك لأسباب عدّة. من هذه الأسباب **النزعة العلمانية** التي ورثها بعض فلاسفة القرن العشرين، الوضعيّون المناطقة بخاصة، عن القرن السابق، وما قادت إليه هذه **النزعة العلمانية** من محاولات شتى لفهم منطق العلم أو منطق اللغة العلمية وفهم طبيعة المنهج العلمي من خلال التركيز على العلوم الطبيعية وطبيعة مناهجها» (**الفلسفة والسياسة**، صص 12 ـ 13).

ومن حظر الفلسفة، إلى حظر السياسة، يبلور عادل ضاهر المفارقات التي باتت في نظره «نتيجة محتمة لأي موقف يعمل بموجب «**قانون حظر النشاط المعياري على العقل**». فلا خروج من هذه المفارقات، إذن، إلاَّ بإبطال هذا القانون، ما يفسح المجال أمام الفلسفة للإنخراط في معالجة أسئلة معيارية، فلا يعود هناك أي مانع نظري يحول بين الفلسفة، بما هي نشاط عقلي، والاهتمام بالشؤون الأيديولوجية، مثل اهتمامها بالشؤون الميتا ـ ايديولوجية، والتصدّي لأسئلةٍ تتعلق بالمستوى المعياري لعلاقة الفلسفة بالسياسة، مثل تصدّيها لأسئلة ميتاسياسية. (را: عادل ضاهر، **دور الفلسفة في المجتمع العربي**، مجلة **المهد**، عمّان، شتاء 1984): (**الفلسفة والسياسة**، ص 128).

وبقدر ما اقتربت الفلسفة المعاصرة من العلم والسياسة، أدارت ظهرها للمسائل الدينية القديمة، بانقطاع؛ إلاّ أنّ «متديّني السياسات» عاودوا الصراع مع الفلسفة والعلم ونتاجهما (العلمانية)، من خندق السياسة المشبَّهة بدينٍ ما، حتى يكتسب السياسي قداسةً إضافية، فوق قداسة رجل السياسة، عنينا قداسة **العالِم ـ الفيلسوف** تارة، و**النبيّ/ الإمام** تارةً.

II ـ علمانيّة الفلسفة:

كتاب «**الأسس الفلسفية للعلمانية**» هو بامتياز العمل الأبرز، والأميز، لعادل ضاهر. فهو يلاحظ تراجع الفلسفة العلمانية والعلمانيين في العالم العربي اليوم، ويقيسه بما يسميه «الانتعاش الكبير للحركات الإسلامية المسيّسة للدين، وينقد على حركة التفلسف السياسي العربي بقوله: «وإنَّنا نجد، فوق كل هذا، تسابقاً مضحكاً من قبل بعض المنظّرين للفكر القومي العربي، للتوفيق بين الإسلام والقومية العربية، وعلى إبراز دور وأهمية الإسلام، الدين الكوني المتجاوز للفروقات القومية، كعامل مكوّن لمفهوم القومية العربية». (**الأسس الفلسفية للعلمانية**، ص 5). عنده أنَّ العلمانية، فلسفياً، تقوم أولاً على «**مبدأ أسبقية العقل على النص**»، وان كل تراجع علماني من العقل إلى النقل، او النص، يُعد تنازلاً كبيراً جداً من جانب العلمانيين الذين يبحثون عن حجج في النص الديني للدفاع عن علمانيتهم، فما غرض كتابه هذا؟

«... المساهمة في إزالة هذا النقص الفاضح في فكرنا العلماني. ولذلك فإنَّنا نحاول هنا أن نبيّن **بصورة منهجية، ولأوّل مرّة**، ما هي الاعتبارات الفلسفية التي يقوم عليها او ينبغي أن يقوم عليها الموقف العلماني. وما نفهمه بالعلمانية هنا (...) هو شيء أعمق من القول بفصل الدين عن الدولة، او بمنع رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء. إنَّ العلمانية بحسب فهمنا لها (...) هي **موقف شامل ومتماسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة** [...]. إنَّ القضية المحورية لهذا الكتاب هي أن نبيّن ان الإنسان ليس فقط قادراً على أن ينظّم شؤون حياته الدنيوية باستقلال عن هذا الدين أو ذاك، بل إنَّه ملزم أيضاً أن يفعل هذا لإعتبارات فلسفية عديدة» (**الأسس**، ص 6).

وينفي الدكتور عادل ضاهر أن يرمي إلى أية محاولة للتوفيق بين العلمانية والدين، ويؤكّد أنَّ ردّه النقدي على مقولة (الإسلام دين ـ دولة) يختلف عن ردود سابقيه (علي عبد الرازق*، محمد أحمد خلف الله، محمد سعيد العشماوي) بعدم

الاستناد إلى النص الديني، والاكتفاء **بالاعتبارات العقلية الخالصة**، أي اعتبارات المنطق والفلسفة والابستمولوجيا، وعنده أنَّ علاقة السياسة بالدين علاقة جائزة، ممكنة عَرَضاً، لا بالضرورة. فهي لا ضرورية، وليست علاقة تاريخية وجوباً.

فكتابه، إذا، بيان فلسفي في 429 صفحة من القطع الكبير، يردّ فيه فلسفياً وعلمياً على «منظّري الجماعة الإسلامية المسيّسة للإسلام». وهذا الرد لا ينطوي بالضرورة على نقد الدين عموماً، أو الإسلام خصوصاً. فهو، كما نفهم، لا يتناول الخطاب القرآني، ولا حدوث الإسلام في التاريخ الديني، بل يتناول مباشرة التوظيف السياسي للديني في مستوى الإسلاميين وحركاتهم الإسلامويّة.

الموضوع الفلسفي المعلن هو الدفاع عن العلمانية، بنقد المواقف المناهضة لها، نقداً فلسفياً مفتوحاً على كل الآفاق والنتائج. يدور كتاب ضاهر حول المقولات الآتية: **ما العلمانية؟** في طبيعة **المعرفة الدينية** ـ مكوّنات المعرفة العملية ـ طبيعة **المعرفة العملية** ـ الأطروحتان الابستمولوجيتان ـ الأخلاق والدين ـ المعرفة المعيارية وطاعة الله ـ المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحي ـ الإسلام والعلمانية ـ العلمانية والعقلانية **واستقلالية الإنسان**. ولا وهمَ أنَّ الهدف الفلسفي الأخير للعلمانية هو تحرير العقل الإنساني وإعلان استقلالية الإنسان عن كل ما عداه. فهو ينفي فلسفياً إمكان قيام معرفة عملية (دنيوية) على معرفة دينية، ويتوصل إلى نقض أطروحة الإسلاميين التي تقضي بالنظر إلى **الإسلام** على أنّه **نافٍ للعلمانية بالضرورة**» (**الأسس**، ص 327). ويخلص (ص 354) إلى أنَّ مفكرين إسلاميين (يوسف القرضاوي، محمد. م. شمس الدين، أنور الجندي، محمد يحي، الخ). جعلوا من «العلمانية» نهجاً حياتياً مادياً، تكوَّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية، اللاتينية» فيرد ع. ضاهر بقوله (م.ن): «ولكن هذه النظرة إلى العلمانية ـ وهي نظرة خاطئة في اعتقادنا ـ تتعارض منطقياً مع افتراضهم ان **الإسلام** وحدَه **دين ودولة**. فإذا كان الإسلام، وحدَه، من بين الأديان التوحيدية يتعارض مع الموقف العلماني، باعتبار ان الأخير يقضي على الأقل بفصل الدين، أي دين، عن الدولة. ولكن اذا كانت العلمانية، كما يهيء لنا هؤلاء المنظّرون الإسلاميون، هي وانعدام الإيمان الديني صنوين، أو إذا كان انعدام الإيمان شرطاً من شروطها، إذن فإنَّ العلمانية لا مكان لها ايضاً في المسيحية ولا في اليهودية ولا في أي دين آخر من أديان الموحّدين. إنَّ نظرهم إلى العلمانية على النحو الذي رأيناه يجعل من غير المتماسك منطقياً لهم القول إنَّ الإسلام وحدَه دين ودولة...».

❀ ❀ ❀

■ هذا كتاب عقلاني، فلسفي - علمي، لا يجدي معه سوى التفكير العميق، والتفلسف على قاعدة المنطق والعلم... وكل محاولات أخرى، ضده، او معه، لن تجدي. فعادل ضاهر أضاء بعلمه أعصى مشكلات الفكر السياسي - الديني، المفتعلة داخل الفكر العربي، لمنعه من التماسك والتقدّم بقوّة على جغرافية تاريخيّته الحديثة.

مسعود ضاهر:
علم التورخة «بعيون المستقبل»!

ريادة التاريخ المعاصر:

■ من ضاهر العكّاري إلى الدكتور مسعود ضاهر، ومن بيروت إلى السوربون، ودكتوراه دولة من جامعة السوربون (باريس)، والعودة للأستاذية على كرسيّ «لبنان الحديث والمعاصر»، لا يخفي الدكتور ضاهر الوجه النضالي للمؤرخ الماركسي الذي يقدّم علم التاريخ لجمهوره بعيون المستقبل، كما أعلن ذلك في تناوله للإخباري يوسف ابراهيم يزبك (**مؤرّخو أعلام من لبنان**، بإشراف مسعود ضاهر دار النضال، بيروت، 1997). استاذ في الجامعة اللبنانية، مشرف على رسائل وأطاريح، وهو «الأمين العام المساعد لشؤون البحث العلمي في اتحاد المؤرّخين العرب»، الذي تشهد له أعماله في علم التورخة، على جدارته بمواقعه العلمية في مؤسسات التعليم والبحث العلمي. في تقديمه (مؤرخون أعلام) يحدّد د. م. ضاهر مزايا «مناهج كتابة التاريخ لدى جيل الرواد» بقوله:

- «لسنا بحاجة إلى التذكير ان مستوى التحصيل لدى جيل الرّواد كان شديد الاختلال فيما بينهم، فقد ضمَّ هذا الجيل مؤرّخين من ذوي الثقافة العامة دونما تخصص علمي دقيق في مجال البحث التاريخي. كما ضمَّ نخبة متميّزة من الآكاديميين من ذوي الشهرة العالمية في كتابة التاريخ من أمثال **ألبرت حوراني، وفيليب حتّي وأسد رستم**» (م. ن. ص 10).

ويطعن على مناهجهم أنّها تغلّبُ «السرد التاريخي وأسلوب الرواية التاريخية على البحث العلمي»، وتغلّب «التاريخ الحوادثي عن سِيَر القادة والملوك والأمراء،

على التاريخ الاجتماعي الذي يُسرَد على تاريخ كل الناس». وتغلّبُ أخيراً «المنهج التحليلي في كتابة التاريخ استناداً إلى وثائق مثبتة وفرضيات علمية دقيقة»، ويمثّل على هذا النوع من المؤرخين بكتاب **ألبرت حوراني** بالانكليزية (History of the Arab Peoples) والمعرَّب بقلم كمال خولي، وضبط وتحقيق انطوان ب. نوفل (دار نوفل/ بيروت ط 1، 1997؛ تاريخ الشعوب العربية). (را: **فيليب حتّي**: تاريخ العرب).

الدكتور مسعود ضاهر هو نفسه من رواد الجيل الثاني (ما بعد 1967) في كتابة التاريخ العربي الحديث/ المعاصر، بعدما تتلمذ على يدي يوسف ابراهيم يزبك (1901 ـ 1982) طيلة خمس عشرة سنة»، ونال منه لقب «ابنه الروحي» (مؤرّخون أعلام، ص 465)؛ «وقد أخبرني يوسف يزبك الكثير عن التهم الملفقة ضد فؤاد قازان وفرج الله الحلو ورئيف خوري وغيرهم. وكان يحز في نفسه ان تنحدر القيادة السياسية في الأحزاب التي تسمّي نفسها طليعية إلى هذا المستوى من التجنّي على خيرة مناضليها دون أي سبب أو مبرّر إلاّ الرغبة في التفرّد بالسلطة، والجنوح إلى عبادة الفرد كأيديولوجية مارستها غالبيّة قادة الأحزاب اليسارية في ظل مرحلة ستالينية. وكان يزبك يردّد على مسامعي ان مثل هذه القيادات إلى زوالٍ أكيد، وإنَّ من اتهموا سابقاً سيتحوّلون إلى حجر الزاوية في البناء الذي أشار اليه السيد المسيح في إحدى مواعظه» (مؤرّخون أعلام، م.س. صص 469 ـ 470). هنا يتلابس الأيديولوجي والتاريخي، الماركسي والسياسي، وأخيراً النقدي والديني، الموضوعي والشخصي.

□ أعماله التاريخية:

I. سنة 1974، صدرت الطبعة الأولى من كتابه المرجعي: «**تاريخ لبنان الاجتماعي 1914 ـ 1926**»، وفي سنة 1984، صدرت طبعته الثانية (دار المطبوعات الشرقية/ بيروت)، باهداء إلى المناضلين ضد الانقلاب الفرنسي حتى الاستقلال وإلى موحّدي الكادحين، والعاملين ضد الطائفية والانعزالية والتفرقة العنصرية في لبنان. هذا الإهداء بيان التزام للمؤرّخ الماركسي، ودعوة للنظر في مستقبل التاريخ بوصفه مستقبلَ شعبٍ أو شعوب، مستقبل أُمم أو أُمميّات، ينطلق من صيحة **ڤولتير** الداعي إلى كتابة «تاريخ الناس، كل الناس». فيقدّم كتابه المذكور (ص 8) بقوله: «هذا الكتاب جديد في منهجيّته وتحليله واستنتاجاته حول تاريخ لبنان المعاصر، فهو يستند أساساً إلى **منهج التأريخ الاجتماعي** القائل بأنَّ الحدث

الاجتماعي، ليس معزولاً عن البيئة التي أنتجته، وان الأحداث الاجتماعية المفكّكة لا تكوّن تاريخاً بقدر ما تكوّن نماذج تاريخية معيّنة خاضعة زمانياً ومكانياً للتراكم التاريخي الكمّي والنوعي»، لا شك أنَّ هذا الكتاب مأثرة مسعود ضاهر الأولى في رحلة مآثر علمية متواصلة حتى اليوم. وفيه تورخة دقيقة لفترة التحوّل الأكبر في حياة «الدولة اللبنانية» من الولاية إلى الجمهورية، ومن الطائفة إلى الأمّة/ الشعب، ناهيك بالتكوّن السياسي ـ الاجتماعي للنضال النقابي والحزبي في لبنان الحديث.

II. سنة 1977، نشر مسعود ضاهر كتابه الثاني: «**لبنان ـ الاستقلال، الصيغة والميثاق**»، وفي العام 1984، صدر في طبعة ثانية (دار المطبوعات الشرقية)، وهو يهديه «إلى العاملين من أجل لبنان العربي الديمقراطي العلماني الموحّد»، أي لبنان كما يريدُه المؤرّخ، وليس كما هو حاله في واقع تاريخه: «**الاستقلال، الميثاق والصيغة هي الرموز الأساسية لتركيبة النظام الطائفي ـ الطبقي في لبنان [. . .]. وبين هذين الاتجاهين [التخلّص من الاستعمار، وانتساب لبنان العلني إلى محيطه العربي] المتلازمين وغير المتناقضين بدأت مسيرة المجتمع اللبناني المستقل تتعرَّج في منحى بعيد كل البعد عن مضمون وأهداف معركة الاستقلال الحقيقي**» (**لبنان**، ص أولى) ـ مقدمة الطبعة الأولى، ويتناول بالنقد مؤرخي ومفلسفي لبنان الطائفي، كالدكتور **كمال يوسف الحاج*** **الذي «يفلسف «الطائفية البناءة» التي أرسى قواعدَها الشيخ بشارة الخوري في تبنّيه الطائفية العادلة، فكانت «فلسفة الميثاق الوطني» دعوة صريحة إلى ديمومة لبنان الطائفي»** (م.ن)، **هذا الكتاب نال عليه المؤلّف جائزة عبد الحميد شومان (وأفضل باحث عربي في العلوم الإنسانية لعام 1983)، ويختم كتابه باستشهاد من الدكتور جورج حنّا**: «ان **الطائفية** سم زعاف في جسم لبنان يجب التخلّص من شرّه؛ وان الذين يظاهرونها **مارقون**، وإنَّ الذين يمزجونها بالدين **كافرون**، وان الذين يجفلون من القضاء عليها هم ضعاف العقيدة والايمان، وإنَّ ما يسمونه **تهيئة للإلغاء هو تقوية للإبقاء**، وإنَّ الذين يقولون إنَّه لم يحن الوقت لإلغائها هم تجّارها ومستغلّوها. . .» (**لبنان**، ص 381).

III. تاريخية الجذور:

■ سنة 1981، صدرت الطبعة الأولى من «**الجذور التاريخية للمسألة الطائفيّة اللبنانية 1697 ـ 1861**»، ثم صدرت منه طبعتان ثانية (1984) وثالثة (1986).

■ سنة 1983، عن منشورات الجامعة اللبنانية (بيروت)، صدر كتاب «**الجذور التاريخية للمسألة الزراعية اللبنانية، 1900 ـ 1950**»، بإهداء «إلى كل مزارعي لبنان»؛ الذين لا يقرأون كتب تاريخ الجذور هذه.

■ سنة 1986، وعن الجامعة اللبنانية أيضاً، نشر مسعود ضاهر كتاب «**الهجرة اللبنانية إلى مصر** ـ هجرة الشوام»، وكتاب: **المشرق العربي المعاصر**، من البداوة إلى الدولة الحديثة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986).

■ سنة 1988، صدر له كتابان:

ـ **الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعجي** دار الفارابي/ بيروت.

ـ **مجابهة الغزو الثقافي الصهيوني الامبريالي** للمشرق العربي (الرباط).

■ سنة 1991، صدر له عن دار الآداب (بيروت) كتاب: «**الدولة والمجتمع في المشرق العربي** 1840 ـ 1990».

■ أخيراً، سنة 1994، نشرت له «مؤسسة عيبال للدراسات والنشر» في قبرص، كتابه الموسوم:

ـ «مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي»، ينفي عنها الكاتب تهمة «**الأدلجة السياسية**»، ويطمح إلى تقديم «**مقولات علمية**»: «لذلك حرصتُ على تبنّي منهج علمي مركّب ومتعدّد الزوايا التاريخية والاجتماعية والدينامية والتطورية والمستقبلية...» (م.س. ص 7).

IV. مساهمات أخرى:

ليس سهلاً الإدّعاء بحصر أعمال د. مسعود ضاهر في التورخة العلمية والأدلجة التاريخية، مع نقد الطائفي والرجعي، باسم العلماني والتقدّمي. نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض مقالاته المنشورة في مجلات وصحف أو كتب (بعد ندوات ومؤتمرات): «صُور، من العهد الفينيقي إلى القرن العشرين» (منشورات منتدى صور الثقافي، 1996، صص 149 ـ 166)؛ او «**لبنان والبيئة الطائفيّة**» (منشورات دار الفن والأدب، بيروت 1985)، ص 69: «**مناقشة الحلول المقترحة**» حيث يعلن الدكتور ضاهر:

«وانطلاقاً من وهم الأيديولوجية الطائفية حول خصوصيّات إثنيّة لكل طائفة، تقترن بها خصوصيّات خادعة وغير موجودة على أرض الواقع، يناشد الطائفيّون بعضهم بعضاً للإسهام في «وحدة لبنان» كصيغة تلفيقية كاذبة لا تحمل من الوحدة إلاّ الاسم، لأنّها تعتاش بالتجزئة الطائفيّة وتنخر جسدَ الوطن المخلّع الذي دمّرته

الحربُ والقنابل الإسرائيلية والأميركية والمتعدّدة الجنسية، لكن الدراسات الرصينة التي أُجريت على المناطق اللبنانية، منطقة منطقة، وقرية قرية، تؤكّد بالملموس استحالة فك الإرتباط بين الطوائف من جهة، وفك لحمة المواطنية اللبنانية التي تتعدى الطوائفية من جهة أخرى» (م.ن. صص 75 ـ 76).

وبفضل مساهمات مسعود ضاهر ورفاقه من المؤرّخين **الجُدد** تبلور السبب العميق الذي كان وما زال واقفاً وراء هذا الشرخ في الوعي التاريخي الوطني، في لبنان، أو داخل الوعي العربي ذاته لتاريخية شوهاء. لكن معركة التاريخ العربي، وكتابة تاريخ مستقل، موضوعي وعلمي، ما زالت مستمرة، ليس من خلال معركة الكتب وحسب، بل من خلال معركة التاريخ المُعاش تاريخ الناس بالذات.

شوقي ضَيْف (1910 ـ القاهرة)

التاريخ النقدي التحليلي:

■ هو من أبرز أعلام النقد والتورخة للأدب العربي. وُلِدَ في القاهرة سنة 1910، وعمل في التدريس والتأليف. وتأليفه نقد أدبي «**الفن ومذاهبه**: I. في النثر العربي، II. في الشعر العربي». أمَّا أعماله الأميز، مقابل عمل المستشرق الألماني كارل بروكلمان (تاريخ الآداب العربية) و(تاريخ الشعوب الإسلامية) ـ (1968 ـ 1956)، فهي ثمانية أجزاء بعنوان **تاريخ الأدب العربي**. **فما جديده في هذا المضمار؟**

■ خريطة أعماله (عن دار المعارف/ القاهرة) (**سنة الاحصاء/ 1990**).

I. إقرأ: خمسة أعمال:

1) **العقاد** (خمس طبعات ـ دار المعارف).

2) **البطولة في الشعر العربي** (طبعتان).

3) الفكاهة في مصر (طبعتان).

4) معي (ج 1، طبعتان).

5) معي (ج 2، طبعة واحدة).

II. تراث مُحقّق: أربعة أعمال:

6) **المغرب في حلى المغرب** لابن سعيد (جزءان، ثلاثة طبعات).

7) **كتاب السبعة في القراءات** لابن مجاهد (طبعة ثالثة).

8) كتاب الرّد على النحاة (ط 3).

9) الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبد البر (ط 2).

III. **رحلات**: عمل واحد:

10) **الرحلات**، (ط 4).

IV. **سيرة ذاتية**:

11) الترجمة الشخصية، (ط 4).

V. **مجموعة فنون الأدب العربي (ثلاثة أعمال)**:

12) الرثاء (ط 4).

13) **المقامة** (ط 5).

14)**النقد** (ط 5).

VI. **مجموعة نوابغ الفكر العربي**: عمل واحد:

15) **ابن زيدون** (ط 11).

VII. **دراسات بلاغية/ لغوية** (4 أعمال):

16) البلاغة: تطور وتاريخ (ط 8).

17) المدارس النحوية (ط 6).

18) تجديد النحو (ط 3).

19) تيسير النمو التعليمي قديماً وحديثاً، مع نهج تجديده، (ط 1).

VIII. **دراسات نقدية** (عملان):

20) **في النقد الأدبي** (ط 7).

21) **فصول في الشعر ونقده** (ط 3).

IX. **الدراسات الأدبية** (8 أعمال).

22) الفن ومذاهبه في الشعر العربي (11 طبعة).

23) الفن ومذاهبه في النثر العربي (11 طبعة).

24) التطور والتجديد في الشعر الأموي، (ط 8).

25) **دراسات في الشعر العربي المعاصر**، (ط 8).

26) **شوقي شاعر العصر الحديث** (ط 12).

27) **الأدب العربي المعاصر في مصر** (ط 9).

28) **البارودي**، رائد الشعر الحديث (ط 5).

29) **الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أُميّة** (ط 4).

X. **في تاريخ الأدب العربي** (8 أجزاء).

30) العصر الجاهلي (12 طبعة).

31) العصر الإسلامي (11 طبعة).

32) العصر العباسي الأول (ط 9).

33) العصر العباسي الثاني (ط 6).

34) **عصر الدول والإمارات** (الجزيرة العربية ـ العراق ـ إيران)، (ط 3).

35) **عصر الدول والإمارات**، (الشام)، (ط 2).

36) **عصر الدول والإمارات**، (مصر)، (ط 2).

37) **عصر الدول والإمارات**، (الأندلس)، (ط 1).

XI. **في الدراسات القرءآنية** (عمل وحيد):

38) سورة الرحمان وسور قصار/ عرض ودراسة (ط 3).

☐ من الكمي إلى النوعي:

على الصعيد الكمي، بلغ عدد صفحات أعماله المنشورة (الموضوعة والمحققة ـ ما عدا خمسة أعمال من سلسلة «إقرأ»): فقط **ثلاثة عشر ألف وسبعين صفحة**. أمَّا على الصعيد النَّوعي، فقد أسَّس الدكتور شوقي ضيف لتورخة الأدب والفن ولنقدهما، مصادر جديدة لا تقبل التراجع: «وهذه العناية من وصف التراث العربي جميعه، جعلت بروكلمان لا يُعنى عناية مفصلة ببحث العصور والظواهر الأدبية، ولا يبحث شخصيّات الأدباء **بحثاً تاريخياً نقدياً تحليلياً**، إذْ شغلته عن ذلك مواد كتابه المتنوعة الكثيرة. وإذن فأنا لا أُبالغ إنْ قُلتُ: إنَّ تاريخ أدبنا العربي يفتقر إلى طائفة من الأجزاء المبسوطة. تُبْحَثُ فيها عصوره، من الجاهلية إلى عصرنا الحاضر، كما تُبحث شخصيّاته الأدبية بحثاً مُسْهَباً، بحيث ينكشف كل عصر انكشافاً تاماً بجميع حدوده وبيّناته وآثاره، وما عمل فيها من مؤثرات ثقافية وغير ثقافية، وبحيث تنكشف شخصيّات الأدباء انكشافاً كاملاً، بجميع ملامحها وقسماتها النفسية والاجتماعية والفنية» (شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، **العصر الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، ط 8، ص 5). صدر الجزء الأول من

هذا التاريخ سنة 1960، فيما صدر الجزء السادس سنة 1990. وبين هذين التاريخين، كرّس الكاتب ثلث قرن من عمره لفهم لون من ألوان تمدّن الأُمّة العربية وتحضّرها عبر **الأدب** (أو الكلام الانشائي البليغ (من نثر وشعر)، المؤثر في مشاعر القرّاء أو السامعين. **والأدب بمعناه العام نجد نموذجه في أعمال بروكلمان والناسج على منواله (جرجي زيدان*) في (تاريخ آداب اللغة العربية)**. وهو بمعناه الخاص، يأخذ الفرصة كاملةً كي يؤرّخ لهذا الفرع المونق في فروع الأدب بالمعنى العام، وهو الفرع الذي يُراعى فيه الجمالُ الفنّي والتأثير في ذوق القارىء والسامع وإثارة ما يمكن أن يُثار في نفسيهما من مشاعر وعواطف متباينة. فهو يؤرّخ للأدب الخالص تاريخاً مفصّلا . . .» **(العصر الجاهلي** م.ن. ص 11).

ويأخذ شوقي ضيف على كاهله مسؤولية المنهج التأريخي العلمي للأدب العربي، بمعناه الخاص، آخذاً في اعتباره «الجنس والوسط الزماني والمكان الذي نشأ فيه الأديب، ولكن دون أن نُبطلَ نظرية تطور النّوع الأدبي» (م.ن، ص 13).

في «العصر الإسلامي» يكتشف شوقي ضيف أنَّ الشعراء قد تزايدوا، وان الشعر قد ازدهر، خلافاً لما شاع «في أوساط الباحثين من عرب ومستشرقين، إذْ ذهبوا يزعمون ان الإسلام انحسر عن أثر ضئيل نحيل في أشعار المخضرمين، وهو زعمٌ غير صائب، بل هو زعم يُسرف في تجاوز الحق. فقد أتمَّ الله على هؤلاء الشعراء نعمة الإسلام، وانتظم كثيرون منهم في صفوف المجاهدين في سبيل الله داخل الجزيرة العربية وفي الفتوح. . .» **(العصر الإسلامي**، ط 7، ص 5).

ومن نوع الأدب القرءآني تطوَّر نوعُ **الإنشاء الأدبي البديع** (مواعظ دينية، رسائل تشريعية، سياسية ومعاهدات). النثر، بعد الشعر، يتنوّع في تطوّره مع تطوّر تاريخ الأُمّة العربية وخطابها القرءآني والإسلامي الموجّه للإنسانية كافّة، هذا يعني توجه الآداب العربية، مع لغة العرب وسيوفهم، نحو عالمية وحضارة سلميّة جديدة. هنا يلفت ضيف إلى أهمية **خراسان** كموطن جديد للأدب العربي الخصيب وينتقد مؤرخي الأدب الذين أهملوها، وفاتهم ما ازدهر فيها من شعر رائع. وفي المقابل يشدّد على أنَّ **الموالي في تلك الأثناء كانوا يتعرّبون**، «وسرعان ما أتقنوا العربية وأعربوا بها عن قلوبهم وعقولهم وأعماق وجدانهم. وليس بصحيح ما يردّده المستشرقون من أنهم كانوا يختصمون مع العرب في العصر الأموي، فقد كانت العلاقة بين الجماعتين، حينئذٍ، **علاقة بِرٍّ وتعاونَ و إخاء**» **(العصر الإسلامي**، ص 6). وفي العصر الأموي بالذات ازدهرت **الخطابة** بأنواعها السياسية والحفلية والدينية، على قاعدة اشتداد الخصومات بين الفِرق السياسية، كما نما **تدوين**

المعارف (أخبار، أنساب، أشعار، تشريع، تفسير، حديث وأحداث) وكتابة الدواوين (كُتّاب السلطان والوالي أو القائد.

ومع «روح العصر» أخذ الأدب العربي يتطوّر، ويتصوّر في صُوَر جديدة أضاءها العصر العباسي بضوءٍ حضاري ساطع. وتسطع مبالغة شوقي ضيف (العصر العباسي الأول، ص 99) على الرغم من اعتقاده أنه لا يبالغ، فيقول: «ولا نبالغ إذا قلنا **إنَّ كل ألوان الثقافات العامة التي كانت مبثوثة في البلدان المفتوحة** من أواسط آسيا إلى مشارف البرانس **تحوّلت إلى العربية دون حاجة إلى ترجمة منظمة** لسبب طبيعي وهو أنَّ **شعوب هذه الثقافات تحوّلوا عرباً**...». سامحه الله على هذا التعميم المجافي للواقع التاريخي، إذ لا يلبث في أجزاء بحثه نفسه أن يكشف اللثام عن القوى غير العربية التي استولت على السلطة والثقافة داخل الأمبراطورية العباسية (تجربة الفرس والترك مثلاً). ذاك ان التعريب وقف، كما هو معروف، عند حدود فارس شرقاً، بينما تعرّبت مصر وشمال افريقيا حتى الأندلس.

بعد العصر العباسي الكبير، تنحدر السياسة، ويلحقها الأدب في عصر الدول والإمارات (العراق ـ الشام ـ الجزيرة العربية ـ إيران): «وقد ظلَّ الشعر العربي حيّاً في ايران حتى القرن التاسع على الأقل... ومن أنبه كتّاب ايران في العصر على توالي حقبه **ابن العميد** الذي أرسى قواعد الكتابة على ركنين أساسيين من السجع والمحسّنات البديعية، وأوفى **الصاحب بن عبّاد** بالكتابة بعده على الغاية التي كانت تنتظرها من التجويد والتنميق، وينشىء **بديع الزمان الهمذاني** لأول مرة في تاريخ الأدب العربي مقاماته المشهورة، وهو بحق يُعَدّ أبرع **كتّاب أيران** الذين ظهروا في عصر الدول والإمارات، غير منازعٍ ولا مُدافَع» (عصر الدول والإمارات، ج 5، صص 679 ـ 680). وفي الشام يَعلو نجم أبي العلاء المعري بنثره وشعره الفلسفي/ الحكمي وعبد المحسن الصُّوْري بروائعه القصيرة...

... ويبقى الأدب العربي الحديث في انتظار مؤرخيه الكبار من طراز شوقي ضيف، ذي الثقافة العلمية ـ الأدبية الواسعة، والقدرة على تحويل العمر من رقم زمني إلى عطاء فكري، ثقافي، إلى ثروة تتناوع بدورها في ثروات الثقافة العربية نفسها.

طاء

ط

جورج طرابيشي:
التعريب، النقد، الفلسفة

■ جورج طرابيشي، السندباد العربي الدمشقي، مكثر في رحلاته وتبحّره في الثقافة العربية المعاصرة، يولد في سورية ويعيش في دمشق حِيْناً من دهره، ثم يُقيم في بيروت، عاملاً منتجاً، معرّباً، ناقداً، مشاركاً في دار الطليعة ومجلة (دراسات عربية)؛ فمهاجراً، إبّان الحرب والعدوان الإسرائيلي (1982) إلى باريس، مخلفاً وراءَه إرثاً نوعياً كبيراً، لم يتميّز به سواه من المكثرين. فهو خزّان طاقة، يجعل قلبه في خدمة عقله، وهذا في خدمة حضورنا الجديد في عالم معياره الصراع والتغالب. ربّما نظلمه إذا صنّفناه تصنيفاً ثلاثياً: **معرِّب** (أو مترجم)، **ناقد أدبي**، **ومفكّر** (متفلسف). فهو هؤلاء جميعاً، وأكثر بقليل، حيث هذا القليل ينطوي على شخصيّة جورج طرابيشي الصلبة، الصبورة صبر العقل، لا صبر المنهزمين. ثلاث رحلات في رحلة عمر تاريخي فريد، قد يضيف إليها جورج طرابيشي مواهب أخرى في الأدب والنثر وربما في الشعر والقصة...

□ رحلة التعريب:

كان يتماهى آخرون بالغرب الثقافي، فيما كان هو ينقل الغربَ إلى العرب. وبدأ رحلة النقل أو التعريب من الفلسفة إلى علم النفس تحديداً. واختار الكبار الكبار؛ هربرت ماركوز في كتابه (**الانسان ذو البعد الواحد**، دار الآداب بيروت 1981)، وإميل برهييه، في موسوعة (**تاريخ الفلسفة في 7 أجزاء ـ الفلسفة اليونانية**

ـ الهلنستية والرومانية ـ العصر الوسيط والنهضة ـ القرن السابع عشر ـ الثامن عشر ـ التاسع عشر ـ الفلسفة الحديثة)؛ وعرَّب ج. طرابيشي موسوعة علم الجمال الهيغلي، ومعظم أعمال سيغموند فرويد الصادرة عن دار الطليعة (بيروت) والبالغ عددها 19 عملاً. كما عرَّب كتاب جان سيغمان (1848: الثورات القومية والديمقراطية والرومانسية في أوروبا) وسوى ذلك الكثير من المقالات والدراسات المنشورة في مجلات دورية (دراسات عربية؛ أبواب إلخ).

في رحلته التعريبيّة، سعى جورج طرابيشي إلى تسويغ الفكر الفلسفي والنفسي العالمي للقارىء العربي، بلغة سلسة، شبه أدبية ـ شبه علمية، كما يُقال، فالأديب الناقد جورج طرابيشي كان حاضراً، دواماً، مع المعرِّب الذكي، الذي يأمل من وراء النص المعرَّب، قارئاً عربياً مثقفاً ومتخصّصاً في آن. ونزعم أنَّه حقّق هدفه هذا، الذي راح يُعزّزه بأعماله الإبداعية، في نقد الأدب ونقد الفكر السياسي والفلسفي المعاصر.

II ـ رحلة الناقد الأدبي:

في المقام الأول، وظَّف ج. طرابيشي ذاكرته الثقافية، وثقافته التعريبيّة في قراءة الأدب العربي المعاصر، فاختار منه الأعلام، وتناولهم بالنقد تباعاً:

■ توفيق الحكيم، لعبة الحلم والواقع، هكذا عنون كتابه النقدي الذي صدر عن دار الطليعة في طبعتين (1979).

نجيب محفوظ، «الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية» (طبعة رابعة، دار الطليعة، بيروت 1988).

■ الدكتورة نوال السعداوي*: **أنثى ضد الأنوثة** (دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي (ط 2، دار الطليعة، 1995).

وفي الموضوعات الأدبية، تناول جورج طرابيشي ما يلي:

ـ شرق وغرب، رجولة وأنوثة (الطليعة، ط 4، 1997).

ـ **الأدب من الداخل** (الطليعة، ط 2، 1981).

ـ **رمزية المرأة** في الرواية العربية (الطليعة، ط 2، 1987).

ـ **عقدة أوديب** في الرواية العربية (الطليعة، ط 2، 1987).

ـ الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية (الطليعة، 1983).

- **الروائي وبطله - مقاربة للاشعور في الرواية العربية** (الآداب - بيروت 1995).

■ نموذجان من أدب الرجولة: شرقي وغربي:

«إن لم يكن فن الرواية العربي - وهو فن طارىء - قد أنجبَ بعد عملاقاً بحجم ارنست همنغواي، إلاَّ أنَّ طبعة عربية لرائعةٍ من مستوى **الشيخ والبحر**، قد أمكن لها أن ترى النور ابتداء من عام 1976، أي العام الذي صدرت فيه رابعة روايات **عبد الرحمن منيف**: حين تركنا الجسر» (ج. طرابيشي، **رمزية المرأة**، م.س. ص 6).

■ نجيب محفوظ يعيد كتابة تاريخ البشرية:

«المحاولة التي أخذها نجيب محفوظ على عاتقه في «**أولاد حارتنا**» محاولة جبّارة بلا أدنى ريب، وبغض النظر عن مدى ما حالفه من توفيقٍ فيها، فسنقول إنَّ ما أراده محفوظ في «أولاد حارتنا» هو أن يعيد كتابة تاريخ البشرية منذ أن وجد في الكون الإنسانُ الأول، وهذا لا يعني بالطبع أن محفوظ استحال إلى مجرّد مؤرّخ، فهو يظلُّ في «أولاد حارتنا» كما في معظم أعماله الأخرى، روائياً مؤرخاً». (الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، م.س. ص 5).

■ رحلة الماركسي - اللاماركسي؟

من تراثه الماركسي، لا يذكر جورج طرابيشي (**في ثقافة الديمقراطية، ص 2 للمؤلف**) الكتب التالية (المذكورة ص 132 من كتاب **الله في رحلة...**):

- سارتر والماركسية (الطليعة، 1964).
- النزاع السوفياتي - الصيني، (الآداب، 1968).
- الماركسية والمسألة القومية (الآداب، 1969).
- الاستراتيجية الطبقية للثورة (الطليعة، 1970).
- الماركسية والأيديولوجية (الطليعة، 1971).

والحال، ليس بسيطاً ان ينسى كاتب هذا العدد من كتبه دفعة واحدة. وليس علينا الجزم بأنّه تخلّى عنه - فاصلاً بذلك بين جورجين: جورج الماركسي وجورج اللاماركسي، بعد مغادرة بيروت إلى باريس، وندمه (في ثقافة الديمقراطية) على التخلّي عن (الديمقراطية) مقابل (وهم الثورة) مثلاً.

أمَّا الكتب التي لا يزال يعترف المؤلّف بإنجابها على الصعيدين الفكري السياسي والفلسفي، فهي:

■ الدولة القطرية والنظرية القومية (الطليعة، 1982).

■ معجم الفلاسفة (الطليعة، ط 2، 1997).

■ المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعُصابٍ جماعي، (دار رياض الريس، بيروت 1991) ـ را: هشام شرابي*: **المثقّفون العرب والغرب** (النهار).

■ مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، (دار الساقي، بيروت 1993).

ـ نقد/ نقد العقل العربي:

1 ـ **نظرية العقل** (دار الساقي/ 1996).

2 ـ إشكاليات العقل العربي (الساقي، 1998).

■ مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام (الساقي، 1998).

■ في ثقافة الديمقراطية (الطليعة/ 1998). وفيه يقول:

«إنَّني أنتمي إلى جيل وقع ضحية خدعة نظرية ماكرة، فنحن أبناء الخمسينات والستينات والسبعينات. استقر في وعينا، أو في وهمنا بتعبير أدق، الاعتقاد بأن الغرب، صانع الحداثة، يعاني من تناقض عضال: الطلاق بين قاعدته المادية **المتقدّمة** وبنيته الفوقيّة السياسية **المتخلفة** [. . .]. إعادة الاكتشاف هذه لـ «فضيلة» الديمقراطية، تكاد تشكّل السمة الأكثر تمييزاً للوعي النقدي للجيل الذي ينتمي إليه كاتبُ هذه السطور في نهاية القرن العشرين هذه». (في ثقافة الديمقراطية، ص 5).

وماذا اكتشف ج. طرابيشي ايضاً؟

اكتشف تلازم الثورتين اللاهوتية والفلسفية (ڤولتير ـ لوثر).

«وعلى أي حال فليس لنا ان نتصوّر فولتيراً عربياً بدون لوثر مسلم. وفي ظل غياب للاهوتٍ اسلاميّ فلن ترى النور **فلسفة عربية**. وفي سياق ثقافة، كالثقافة العربية الراهنة، لا يزال **الدين** يمثل فيها، بالنسبة إلى شرائح سكانية واسعة ـ عاميّة وكذلك خاصيّة ـ **كل عقل المجتمع**، فإنَّ **اشتغال العقل الديني هو شرط لازم لاشتغال العقل بما هو كذلك**. واذا امتنع العقل الديني ـ وطال امتناعه ـ عن

الاشتغال، فلا مناص من أن يقوم العقل الفلسفي مقامه، فيمارس فعاليته، أول ما يمارسها، كعقل لاهوتي». (**مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، م.س. ص 126).

❀ ❀ ❀

بعد سجاله مع الأدب والأدباء، والثورة الماركسية، يساجل ج. طرابيشي الخطاب الفلسفي العربي، مخالفاً قمّته الجابرية في «نقد العقل العربي»، بما يدعوه «**نقد النقد**»، الذي لمّا يردّ عليه الجابري أو حواريّوه بما يناسب.

ميشال طراد (1912 ـ 1998)
شاعر الجذور الشعبيّة

بين أغنية وجلنار

■هذا الشاعر اللبناني، المولود في زحلة سنة 1912، والمنتقل منها إلى بسكنتا بلدة أُمّه، وموطن الكاتب الكبير **ميخائيل نعيمة***؛ **هو غير مسبوقٍ في عصره بنقل العاميّة ـ لغة الشعب أو الحياة ـ إلى لغة شِعرْ، لغة قصيدة جديدة، أرقى من كل زَجَل او شعر شعبيّ آخر؛ يغنّيها الكبار، وفي رأسهم فيروز**، وينقل بعضها إلى اللغات العالمية ـ الفرنسية والانكليزية والإسبانية، وتوضع عنها أطروحات الدراسات العليا والدكتوراه (مثل أطروحة **إميل معلوف** عنه في جامعة كمبردج سنة 1968). غير مسبوقٍ ايضاً في إبداعه الجوّاني لهذا العالم الشّعري الممتد معه حتى انتقاله سنة 1998. إنّه ميشال موسى طراد، شاعر الجذور الشعبية، اللبنانية والعربية والعالميّة.

درس قليلاً، وعاش كثيراً وعميقاً. عمل مدرساً وموظفاً إدارياً، وفي الواقع لم يكن موظفاً خارج روحه وحبّه وريادته لعالم شعري بِكْر. صديق **جبل صنين** (أو طور سينين) حيث الثلج يضاحك الثلج، ويحاكيه حتى في لهيب الصيف. إبن الأعالي، بيته عرزالٌ أو كوخ نباتي في غابة الجمال البسكنتاوي، حيث تتناغى ينابيع الصخر وجداول القلب وأشجار الجمال الأنثوي وتتشاهى عصافيرُ الأعمار على دِبْق الأجساد الشابة، الساحرة ـ المسحورة كطيور الجنّة! كتبَ شعره بلغة الحياة «هذه البنفسجة العملاقة، اللغة التي ترضي الشعر لكي يكون شعراً، وترضي المغامر الكبير والطفل الصغير» (مجلة **الحداثة**، 35 ـ 36، خريف 1998، **المسيرة**، صص 40 ـ 41).

■ يصف نفسه وشعره بقوله (م.ن. ص 41): «يتصيّد الكلمة كصيّادٍ ماهر، يقطفها من ضحكة نجمة، من رقصة فراشةٍ في الحقل، من دمعة طفلٍ خضراء، من عطر وردة، من كرَّةٍ عندليب. الكلمةُ عنده هذه الكحلة، نقطة النبيذ هذه التي تلمع على شفة امرأة جميلة. يلعب في الكلمة كما يلعب العصفور في خدّ العنقود والرّمانة الحمراء المشقّقة في آخر شهر أيلول، وكما يلعبُ زندٌ يطوي خصراً، ويدٌ تعصرُ نهداً.

(الشّعْرُ عنده هذا الإله الذي فيه من السّماءِ والأرض، من الحياة، من المحبّة والحرية، من الإنسان، من اللعب بالكون والجمال. يكتبُ أشعاره بقلم الوردة والنّار، وحبر البحر والشمس».

زوجته **أغنية** أبي حيدر، وابنته الأولى **جلنار**، مع ولدين هما جورج وموسى درسا في بوسطن. أمّا هو فلم يغيّر درس الحبّ، الذي نشره متأخراً نسبياً، سنة 1951، حين صدر ديوان **جلنار** (حريصا ـ الرابطة الفكرية).

جلنار:

قدَّم الشاعر الكبير سعيد عقل* لهذه المجموعة، بعنوانٍ آخر: «**قصّة جمال**»، فيه (ط 3، ص ف):

«شعر ميشال طراد عميحكي.
عميبوح بسرار كتيري.
لا تهتم لمعناه ـ معانيه غنيي أو غير غنييِّ.
تسرُق السّرار. عَبِّي حرجك ورد.
بكرا إنت الجمال».

هذا نثر من سعيد عقل على شعر ميشال طراد. أمّا من شعره الجلناريّ، فهذه المعصرة العجيبة:

«يا حلوتي، كواز النبيذْ،
هَـ العا صِفَرْ الملوكْ،
المشعشا بالعيدْ،
وعمتدوخُنْ هيكي،
مشْ يا تُرا،

من العنب ادمدعوك،
عَ المَعْصرا،
بضوّ القمرْ، من تحتْ إجريكي؟ (**جلنار**، ص 2).
«قلّي القَمَرْ: ليكي هَـ الليل دنية بَرْد،
جلنار، خلّي الورد يلطى بعينيكي»

(م.ن. ص 45)

إنتي وأنا وحبقا وشي سلّة قناني
ومن بعدنا تبقى هَـ الأرض سكراني!

(م.ن. ص 88)

المفكّر اللبناني **ميشال شيحا**، ختم «جلنار» بخاتمة شاعرية، عنوانها «شاعر من بلادنا»، وفيها ان شعر طراد هو شعر اللحم والدف، شعر الرّوح العاشقة في بيت اللحم وكأنها تصبو إلى السماء. وبعد ستة أعوام، صدر للشاعر ديوان دولاب، سنة 1957 (بيروت، دار الكتاب).

دولاب

يناشد عمر الخيّام، في دولابه (ص 125، ط 2، دار لحد خاطر، 1993):

يا صاحبي! تمتّعْ بزهرة هَـ الشباب
من قبل ما يصفرّ ويهرّ الزّهر
وتقعد، لوحدك، تحت قامات التراب
ولا بنت حلوي ولا غناني ولا خمر!

ويرثي للحياة نفسها التي تبدو له في صورة **خيمة عنكبوت** (م.ن. ص 138):

شو إلو الانسان؟ كومة هَـ التّراب
لو قَصَّبْ الشمس وشَقَعْ منها بيوتْ
لو سَمَّر الصبح وخزَّق وجّ الغيابْ
شو إلو؟ والأرض خيمة عنكبوت!

ثم يصدر له على التوالي: «**ليش؟**» عن مطابع زحلة الفتاة (سنة 1964)

و«**كاس ع شفاف الدني**» عن مطبعة حايك وكمال (بيروت، 1972)، وفي سنة 1987، وبعدما ثبت أقدامه الشعرية في أرض قوية، أصدر ميشال طراد «**عربيّي مخلّعا**» حيث يبدأ الجسد بالظهور له في هذا العمر (60 سنة) وكأنّه عربة مخلّعة أخذ يزعزعها الدَّهر:

الإنسان ضَيَّع الطريق ... عَ وجّو غبرة الموت!
محنطينو وحاطّينو بعربيي ... مخلَّعا، عميجرّا بعتم الليل
بها العاصفي: كلب كلبان ... (**عربيي مخلَّعا**، ص 9)

الغراب الأعور:

سنة 1986، صدر لميشال طراد عمله الشعري المدوِّي: **الغراب الأعور**:

تحت الثلج، بين الضباب، براس حورا يابسي
قاعدْ غراب
أعور عميألّف كتاب
عن ناس مش صاير لها تاكل ترابْ
وناس عَمْبتزتْ خبزا للكلاب. . . !

❀ ❀ ❀

مسافر أنا لوحدي وما بعرفشْ لوينْ!
ووين راحْ هدِّي
لا دهب عندي ولا معي وردي
فاضي الإيدين (**الغراب الأعور**، صص 39 ـ 40)

هِريان:

هَـ العالم روايح قبور ... والُروح كلاًّ معفنّي
والقلب كلو شرور ... يضكلويل الهِّنريان ...

(م.ن. ص 122)

عيد الشحادين:

منحازاً للفقراء، الشّحادين، يكشف ميشال طراد، سنة 1992، عن إحساسه

العميق والتزامه بهؤلاءِ الذين ليس على صدورهم قميص، ولا تاج على رأسهم غير الشوك، فبايعهم، وإن لم يطلب منهم أن يبايعوه:

«أعما فقير مبيّني ضلوعو

من كتر جوعو

همّ الدِّني همو

وما بيفتحش تِمّو،

بيشرب من دموعو

بياكل المسكين من دمو» (**عيد الشحادين**، ط 1، 1992، ص 47).

وردي بإيد الريح:

كلام الوداع الأخير، نشره سنة 1993. وبعد خمس سنوات، تركت يدُ الريح وردة الشاعر تهوي إلى باطن الأرض التي أحبّها وغنّى لها:

يـــا ربّ أنـــت الـــحـــبّ يـــا حـــبّ أنـــت الـــرّب

جلنار كانت حلوة الحلوين!

شو الزنبقا وشو السوسني؟

وملفلفي بهالأسود الموسلين

وعمرها أزود من العشرين

وعمري أنا أنجأ سِتّعشر سني

حسّون عمبيودّع بصنّين

ويومها ببوسي كِنتْ بيع الدّني...! (**وردي**، ص 14).

بين الحبّ والحبّ، أسّس ميشال طراد للشّعر المحكي نمطاً جديداً، يتسع للقصيدة بكل أشكالها العمودية والتفعيلية وحتى النثرية. فكان من أهم شعراء عصره الشعبيِّين، ومتجاوزاً لأعظمهم في إبداعه المتّصل.

طوقان فدوى: (1917 ـ) نابلس
إبراهيم: (1904 ـ 1941)

الشاعران الشقيقان:

هل هي خنساء فلسطين المحاصرة؟ ربّما لا تحب فدوى طوقان هذه التشابيه، رغم رثائها المتواصل لأخيها إبراهيم، ولفلسطين. فهي المولودة في نابلس سنة 1917، ما زالت ثابتةً فيها، مع شقيقها إبراهيم (المولود في نابلس سنة 1904)، وبعدّه (توفي سنة 1941، بعد مرضٍ في العراق). تعلّما في مدارس نابلس، وباكراً، اكتشف ابراهيم طوقان نفسه الشاعرة، ونفسَ شقيقته **فدوى** الميَّالة معه إلى التعبير الشّعري. أتقنا مهنة الأدب وتهذيبات الشعر. تعرّفا على الآداب العالمية، من خلال اللغة الانكليزية؛ وحين غادرها ابراهيمُ فجأة، تأثّرت كثيراً «فأكثرت في كتابة المراثي». سنة 1946 وضعت دراسة بعنوان «**أخي ابراهيم**»، صدرت في يافا. نالت الجوائز الأدبية والأوسمة على أعمالها. وفيه قالت:

«لقد احتضنت ابراهيمَ في الجامعة وخارجها، بيئة أدبيّة لم تكن لتحتضنه لو لم يكنْ في بيروت. أمّا في الجامعة فقد كان هناك رعيل من أقرانه الطلاّب إمتاز بصبغته الشعريّة، وتعاطيه لقول الشعر الجزل. من ذلك الرعيل كان **عُمر فرّوخ** (صريع الغواني)، و**حافظ جميل** (أبو النّواس) و**وجيه بارودي** (ديك الجن) وإبراهيم (العبّاس بن الأحنف). وكان تجاوب الذوق والمشرب قد وصل بين هؤلاء بأسباب المحبّة والأخوّة. وكانت تجري بين حافظ ووجيه وإبراهيم مساجلات شعرية عديدة تناقلها الطلاّب وأحبّوها، غير ان هذه المساجلات لم تكن لتخرج عمّا توحي به طبيعة الشباب الملتهب، المندفع وراء الحياة...»

(ديوان ابراهيم، دار القدس، بيروت 1975، ودار العودة، 1980؛ ص 19).

أمّا الناقد المبدع الدكتور **إحسان عبّاس*** فيقدّمه في الكتاب نفسه (ص 207) على أنّه «أكبر شاعر أنجبته فلسطين حتى أواخر العقد الرابع من هذا القرن. وقد خضع إبراهيم في نظرته إلى الشعر وفي تصوّره لطبيعته، لمبدأين نقديّين، كان لهما أثرهما العميق في توجيه شعره نفسه. . . : «**الشعر نكتة**» و«**الشعر عبارات نثرية موزونة**، لا أثر لكدّ الخاطر عليها، بل اتفق لها هي أن تكون موزونة».

□ شاعر فلسطين والحب والاستشهاد:

التواضع يقضي تصنيفه في عداد شعراء فلسطين في النصف الأول من القرن العشرين، إذ شهد النصف الثاني من هذا القرن، ثورة وطنية ومقاومات بالبندقية وباليراع، وبرز كتاب وباحثون وشعراء فلسطينيون من الطراز الأول عربياً، وأحياناً، عالمياً. هو كما يصفه إحسان عبّاس (م.ن) بقوله: «تفيد الدراسة التطورية ان شعر إبراهيم بلغ ثلاث ذرىً متعاقبة: **ذروة الحب** وذروة **الشهوة** وذورة المشكلة الوطنيّة [. . .]. ثم يحلُّ عام 1935 فيتّجه شعر إبراهيم في ذروة جديدة، هي ذروة القضية السياسية؛ وفي ديوانه قطع كثيرة نُظمت في ذلك العام، إذا قُرئت معاً كوَّنَتْ **قصيدة وطنيّة** سياسية تهكّمية لاذعة، تتحدّث عن مشكلة الزعامة والسياسة والأحزاب في فلسطين». وهنا بعض نماذج من شعر إبراهيم طوقان، تمهيداً للانتقال إلى الشاعرة فدوى طوقان.

I. لو يصوم الزعيم عن بيع الأرض

حبّذا لو يصوم منا زعيم ... مثل (غاندي) عسى يفيد صيامه
لا يصم عن طعامه... ... في فلسطين يموتُ الزعيمُ لولا طعامه
ليصمْ عن مبيعه الأرضَ ... يحفظ بقعةً تستريح فيها عظامه

(ديوان ابراهيم، ص 20)

II. صيارفة وزرّاع

أعداؤنا ـ منذ أن كانوا ـ صيارفة ... ونحن منذ هبطنا الأرض زُرّاعُ
يا بائع الأرض لم تحفلْ بعاقبةٍ ... ولا تعلّمتَ أنَّ الخَصْمَ خدَّاعُ
لقد جنيتَ على الأحفادِ، والهفي! ... إنَّ السَّرابَ كما تدريه لمَّاعُ
فكّر بموتكَ في أرضٍ نشأتَ بها ... واترك لقبركَ أرضاً طولها باعُ

(ديوان إبراهيم، ص 20)

III. عصبة السماسرة

أمّا سماسرة البلادِ فعصبة عارٌ على أهل البلاد بقاؤها
إبليسُ أعلنَ صاغراً إفلاسه لمّا تحقّق عنده إغراؤها
يتنعّمون مكرّمين... كأنّما لنعيمهم عمَّ البلادَ شقاؤها
هم أهل نجدتها وإنْ أنكرتهم وهم - وأنفك راغمٌ - زعماؤها

IV. في المكتبة (1926):

وغريرةٍ في المكتبة... بجمالها متنقّبَهْ
أبصرتها عند الصباح الغضّ تشبه كوكَبَهْ
جلستْ لتقرأ أو لتكتبَ ما المعلّمُ رتَّبَهْ
فدنوتُ أسترقُ الخُطى حتى جلستُ بمقرُبَهْ
وحبستُ، حتى لا أرى، أنفاسيَ المتلهّبهْ
ونهيتُ قلبي عن خفوقٍ فاضحٍ، فتجنّبَهْ» **(ديوان ابراهيم**، ص 42).

V. أنتم (نقد زعماء فلسطين سنة 1935):

أنتمُ (المخلصون) للوطنيّه
أنتم (الحاملون) عبء القضيّه
أنتم (العاملون) من غير قولٍ
باركَ الله في الزّنود القويّهْ
و(بيانٌ) منكم يعادلُ جيشاً
بمعدّاتِ زحْفِهِ الحربيّهْ
و(اجتماع) منكم يَرُدُّ علينا
غابرَ المجد من فتوح أُميّهْ
وخلاصُ البلادِ صار على البابِ
وجاءت أعيادُه الورديّهْ
ما جحدنا (أفضالكم) غير أنّا
لم تزلْ في نفوسنا أُمنيه:
في يدينا بقيةٌ من بلادٍ
فاستريحوا كي لا تطير البقيّهْ (ديوان إبراهيم، ص 163).

VI. أيُّها العربي:

أمـامـك أيُّـهـا الـعـربـيّ يـومٌ تـشـيـبُ لـهـولـه سُـوْدُ الـنّـواصـي
وأنـتَ ـ كـمـا عـهـدتـكَ ـ لا تـبـالـي بـغـيـر مـظـاهـرِ الـعَـبَـثِ الـرّخـاصِ
مـصـيـرُك بـاتَ يـلـمـسـه الأدانـي وسـار حـديـثُـه بـيـن الأقـاصـي
فـلا رحـبُ الـقـصـور غـداً بـبـاقٍ لـسـاكـنـهـا ولا ضـيـق الـخـصـاصِ

(ديوان إبراهيم، ص 162)

☐ شاعرة اليأس الصغير:

من مأساة ابراهيم إلى مآسي فلسطين وشعبها، وصوت **فدوى طوقان** يعتصرُ الشِّعْرَ الباكي، هرباً من اليأس الأكبر:

«أخشى يا طفلي أن يُقتل فيك الإنسان
أنْ تدركه السقطة
أن يهوي، يهوي، يهوي للقاع».

(ديوان فدوى طوقان، ص 628)

انها تصرّ في «أغنية صغيرة لليأس» (م.ن. ص 629) على أن يحرث بستان روحها وأن تظل الحياة صديقتها، وأنْ يعاود القمر طريقه اليها. إنَّها تمانع الموت بمقاومته، وتخترع لنفسها، بالشعر، أملاً لا يمرض. فمن «وحدي مع الأيام»، أولى مجموعاتها الشعرية، المهداة إلى روح إبراهيم، إلى آخر حرفٍ نشرته، لا تخفي فدوى طوقان قلقها من الموت، موت الأخ والأرض والذات:

«آهِ يا موتُ! تُرى ما أنتَ؟ قاسٍ أم حنونُ؟
«أبشوشٌ أنتَ أم جَهْمٌ؟ وفيٌّ أم خؤونُ؟
«يا تُرى من أيّ آفاقٍ ستنقضُّ عَليه؟
«يا تُرى ما كنهُ كأسٍ سوف تزجيها إليه؟
«قُلْ، أبِنْ ما لونها؟ ما طعمها؟ كيف تكونُ؟»

(ديوان فدوى، ص 15)

☐ كم... وكم

كـم بـائـسٍ، كـم جـائـعٍ، كـم فـقـيـر يـكـدح لا يـجـنـي سـوى بـؤسـه!

ومـتـرف يـلـهـو بـدنـيـا الـفـجـور قـد حـصـرَ الـحـيـاةَ فـي كـأسـه!

(ديوان الدوى، ص 32)

□ **وجدتُها :**

«وجدتُها يا عاصفات اعصفي

وقنّعي بالسحب وجهَ السّما

ما شئت، يا أيّام دوري كما

قُدِّرَ لي، مُشمسةً، ضاحكه أو جهمةً حالكه

فإنَّ أنواريَ لا تنطفىء

وكلّ ما قد كانَ من ظلٍّ

يمتدّ مسوّداً على عمري

يلفّهُ ليْلاً على لَيْلِ

مضى، ثوى في هوَّةِ الأمس

يوم اهتدت نفسي إلى نفسي!» (ديوان، **وجدتها**، ص 177).

□ **الجدار**

«وكيف نعودُ وهذا الجدار

يسدُّ علينا طريق الرجوع

جدار أصمّ بغير عيون

تدور به عاصفاتُ الظنون

تعالَ إليهِ

وخلِّ أصابعك الباردة

تمرّ عليه

لتلمسَ قسوةَ أحجاره

لتعرف أيَّ جدار رفعناه ـ

نحن، وشدناه دون طريق الرّجوع». (ديوان فدوى، **أعطنا حبّاً**، ص 388).

☐ **على قمّة الدنيا وحيداً:**

«أنتَ يا مَنْ قلت «لا» للموتِ والتيه
وللوجهِ الذي عشرينَ عاماً ظلَّ مسروقَ الهوية
أنتَ يا شمس القضيّه
نَمْ هنا في الوطن الحاني فأنتَ الآنَ فيه
يا بعيداً وقريباً
يا فلسطينيَ أنتَ!
أيُّها الرافض للموتِ
هزمتَ الموتَ حينَ مُتَّ». **(ديوان، صص 610 ـ 611)**.

عين

محمود أمين العَالِم
إنسانيّة الثقافة والنّقد

☐ برلمان المثقفين:

■ صحافي، ناقد، فيلسوف: يأخذنا من الثقافة إلى النقد، ومن النقد إلى «الثقافة الإنسانية» الناقدة، **محمود أمين العالم**، الفيلسوف العربي المصري الباحث عن الإنسان في الثقافة كضرورة من ضرورات تاريخ الحريّة، نراه يوضح الإنسانية العربية ذاتها، من خلال مهنته **النّقْدية** طيلة نصف قرْنٍ ونيّف ـ وليس مصادفةً أن تُجمع بعض مقالاته ودراساته في النقد الأدبي، وأن تصدر مؤخراً في القاهرة بعنوان: **«أربعون عاماً من النقد الأدبي»**. ذاك ان هذا السابح في لجج النهضة الثقافية العربية الثانية، ما بعد الحرب العالميّة، راهن على **الكلمة العالمة، وعلى تأثيرها في مدى الأجيال، فراح يتابع معاصريه الكبار، من عباس محمود العقاد*** إلى نجيب **محفوظ***، وصولاً إلى هربرت ماركيوز (H. Marccuse) وفلاسفة، ومفكّري وكتّاب النهضة العربية الثالثة، المستمرّة منذ السبعينات حتى اليوم.

عَلَمٌ كبيرٌ من أعلام الفلسفة العربية المعاصرة، أدخل الفلسفة على الأدب والنَّقد والسياسة. واضح، شفّاف مثل النُّور في المشكاة، وزيت كتابته مصري ـ عربي ـ عالمي. ناشطٌ يساري، ماركسي، راديكالي في فكره وممارسته، أصابته الدهشة مؤخراً عندما جرى تكريمه في دير بلبنان، وتساءل: **كيف لماركسي عربي أن يُستضاف في هذا الدّير؟ إنّه حدثٌ بذاته، شهادة على إنسانية الثقافة العربية، وعلى تسامح الأيديولوجيّين، وخوضهم المعارك الفكرية بحرية وعقلانية وتسامٍ.**

كاتب سجالي. ناقد: لنقده وجهانِ، يعمل معك، ويعمل ضدّكَ في آن. عنده معركة الفكر أسمى المعارك، آخر السياسة. ومَنْ لا يكسب معركة الفكر، معركة الكتب والأقلام والحاسوب، لا يُفيده كسب المعارك الجانبيّة الصغرى. نجده في كل جيلٍ وفي كل مقام، معاصراً لعالمه بعلمٍ وثَبَاتٍ وعزم على التواصل مع المستقبل، كأنّه منه، ولا موت إلاَّ في الظاهر العابرِ.

هو من قاهرة المُعِزّ؛ شديد الحضور في الصحافة العربية، وفي الثقافة وميادين الفلسفة ومؤتمراتها. عشيَّة «(حرب نيسان 1996)» كان يحاضر في بلدة العباسية (قضاء صور)، فيما النّيران تستعر، وهو واثقٌ من أنَّ مقاومة الشعب اللبناني ستنتصر. وفي عمّان، شارك في مؤتمر الفلسفة العربية الأول، وأعلن تضامنه مع فلاسفة النهضة العربية الثالثة، بعدما سجّل نقدَه لمفكّري وفلاسفة النهضة الثانية.

اكتشف «المشترك العربي» بين الأنظمة العربية، ودعا في مقابلة (را: جريدة اللواء، 28/ 1/ 1999، ص 18) إلى إنشاء **برلمان للمثقفين العرب**: «هناك ضرورة لتشكيل برلمان للمثقفين العرب يضمهم جميعاً بكل انتماءاتهم على نحو ديمقراطي. كذلك لا بد من طرح صيغة قومية عربية جديدة لتفعيل دور المثقفين؛ وأن يهتمّ هذا البرلمان بوضع **مشروع تنموي ذاتي شامل للأمّة العربية**، يراعي ما بين مجتمعاتنا من تباينات في الظروف، وتفاوت في المستويات، وطرح بدائل وحلول عملية للقضايا القومية المختلفة، ومناقشتها بشكل ديمقراطي، والسعي إلى تبنّيها وإقناع الأنظمة العربية بتنفيذها، بالإضافة إلى حتمية تشكيل **جامعة للشعوب العربية**، تكونُ في توازٍ مع جامعة الدول العربية وتمثّل مختلف القوى والتنظيمات لتعبّر عن **الصوت الشعبي العربي**. وكذلك تشكيل **هيئة عالمية** تمثّل شعوب العالم وتمارس رقابتها وحمايتها للشرعية الدولية».

■ البحثُ عن الإنسانية في الثقافة:

أكاديمي، ملتزم بحريةٍ، مثابر على البحث عن المعرفة من خلال إنسانية الثقافة أو «المشترك الفكري» بين البشر. شجرته الفلسفية تُعرف من عناوين ثمارها:

■ في الثقافة المصرية (بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس)، سجال مفتوح مع **طه حسين*** وممثلي تيّاره في تعريف أو توظيف الثقافة الوطنية او العربية.

■ معارك فكرية (دار الهلال، القاهرة)، حصيلة تطبيق أفكاره كتمرين ثوري على الواقع المطلوب تغييره بالنّقد وبالممارسة.

■ فلسفة المصادفة (دار المعارف/ القاهرة)، نظرة فلسفية ملتزمة، وناقدة للتفلسف العربي الليبرالي او التسييبي، المنقول عن عدمية من هنا أو وجودية عبثيّة من هناك، حيث الفرد الشّاذ يصبح محور قضية، فيما الجماعة متروكة، أو مُساقة إلى أتون نازية او فاشية، كما في كتابه: (**البحث عن أوروبا**).

■ تأملات في عالم نجيب محفوظ، صدر في القاهرة عن «المؤسسة العامة للطباعة والنشر»، وفيه أولى الاضاءات النقدية لنص الرّوائي المصري، الذي كان العالِم من أوائل مكتشفيه ومرشّحيه للعالمية.

■ الثقافة والثورة، أول كتبه العربية المنشورة خارج القاهرة (دار الآداب بيروت)، وفيه معاملات الترابط ما بين الثقافة (كتقليد) والثورة كتجديد في الثقافة والمجتمع معاً، وصولاً إلى إنسانية أكثر ثقافةً أو إلى ثقافة أكثر التزاماً بحرية الانسان!

■ هربرت ماركيوز، أو فلسفة الطريق المسدود. وضعه الدكتور محمود أمين العالِم، رداً على هذا المتفلسف «الماركسي» الأوروبي، المسحور بالفرد. واليائس من خلاص الجماعة (تحرّر البروليتارية، مثلاً)، (دار الآداب/ بيروت).

■ الإنسانُ موقف: صدر في بيروت عن (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

■ البحث عن أوروبا: صدر في بيروت عن (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

■ الرحلة إلى الآخرين: (القاهرة/ دار روز اليوسف).

■ وفي **الشعر** له، عملان:

- **أغنية الانسان** (القاهرة/ دار التحرير).
- **قراءة لجدران زنزانة** (بغداد/ وزارة الثقافة).

□ عن توفيق الحكيم: مفكّراً وفنّاناً:

عن دار القدس في بيروت، صدر للعالِم سنة 1975، كتابه عن **توفيق الحكيم: المفكّر والفنّان**، وفيه يقول: «في حياته وفلسفته وأدبه ثوابتُ مبدئية تترك دائماً وسط متغيّرات لا حصر لها من الأحداث المسرحية او الوقائع الإنسانية او

القضايا الفكرية. إنّها في حوار ـ بل تصادم دائم ـ مع هذه المتغيّرات. ذلك ان هذه الثوابت المبدئية ليست إلاّ خلاصة القيم الانسانيّة الأساسية، يجرّدها توفيق الحكيم من الزّمان والمكان، ثم يعود بها لتتحاور مع الزّمان والمكان، إختباراً لحقيقتها، وتعرُّفاً على الحقيقة ذاتها، وسط عالم الامتداد والتنوع والحركة والتغيير». (م.س. صص 7 ـ 8). ويختم: «نختلف معه، إختلاف **الحرص على الوعي الصحيح** بواقعنا وعصرنا. والحرص على مواصلة الطريق نفسه، **طريق الانتقاد** وطريق الإبداع الفكري والفنّي في ثقافتنا. ولكننا نحترمه ونعتزّ به وبتراثه، ونرى فيه معلماً مضيئاً من معاني الإبداع والتجدّد الدائم في ثقافتنا العربية المعاصرة» (م.س. ص 155).

☐ عن الزّمن في الفكر العربي ـ الإسلامي:

في مجموعة «**دراسات في الإسلام**»، يقدّم محمود أمين العالِم مساهمة فلسفيّة، تستحق أن تنشر على انفراد، لفرادة موضوعها وأهميته (دار الفارابي، بيروت، ط 4، 1987، صص 103 ـ 136). فهذا النص وضعه العالم بالفرنسية وقدَّمه في جامعة باريس الثامنة تحت عنوان «إشكاليّات الدراسات العربية»، وهو هنا موسوم بعنوان: «**مفهوم الزمن في الفكر العربي ـ الإسلامي قديماً وحديثاً**».
وفيه يشير إلى استهلالات **الزمن** في الخطاب العربي، فيلاحظ: «يختلف مفهومُ الزمن ويتنوّع بين المراتب الشعبية، المدينية، أو الريفيّة القَبَليّة او الرعوية بحسب طبيعة العمل الذي يمارسونه وأساليبه. ولا شك انَّ المفهوم القدري للزَّمن ما زال سائداً بين هذه المراتب ولكنَّه يختلط بمفاهيم موضوعية تنمو بنمو الممارسات العملية والانتاجية والتكنولوجية، فضلاً عن تأثير وسائل الإعلام الجماهيرية [...]. والخلاصة ان القضية ليست في أن نجد مفهوماً واحداً للزَّمن او مفاهيم مختلفة، متنوّعة في الفكر العربي الإسلامي، وليست في القول بأنَّ الزمن في هذا الفكر متّصل او ذريّ منفصل، وإنَّما في أن ندرس هذه المفاهيم في دلالاتها ووظائفها وتطبيقاتها الاجتماعية، في الملابسات التاريخية المختلفة لا أنْ نقفَ عند التناول النظري المجرَّد لها». (م.ن. صص 129 ـ 130).

☐ البحثُ عن أوروبا:

سنة 1975، وبهذا العنوان، نشر محمود أمين العالِم كتابَه في بيروت (عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، مقدِّماً جديدَهُ على صعيد الثقافة المصرية خصوصاً، والعربية عموماً، ونظرات مثقفيها الرّحالة إلى أوروبا ـ النهضة. كانت

رحلته إلى أوروبا ما بين 1966 و1969، أي من ضمنها أحداث أيار (مايو) الطلاّبية سنة 1968 في عهد الجنرال شارل ديغول: «وقد يغلب على هذه الرحلة إرادة الحكم والتقييم، بل والمحاكمة أحياناً، أكثر مما يغلب عليها الوصف المحايد، والتلقّي السلبي، بل اعترف صراحةً انها **رحلة تتحرَّك من موقف**، من رؤية أعترف أنَّها تتميز بعدم الحياد، تتميّز بالانحياز. وأنا اؤمن بأنَّه لا شيء محايد. العين تبصر وتختار وتركّز. والفكر الذي يتأمل يختار ويقيّم، والعاطفة التي تنفعل تختارُ وتكثّف. لا شيء محايد. على أنَّ عدم الحياد لا يعني انعدام الموضوعية. فالحياد ـ إن كان ثمة حياد ـ هو تصوير فوتوغرافي يقف عند حدود التسجيل الخالص. ولكنْ حتى هذا التسجيل الفوتوغرافي يتضمَّن تقييماً، يتضمّن موقفاً. . أي يتضمّن اختياراً واعياً. . إنَّه يختار اللقطة ويحدّد الزاوية. ولهذا فلا تسجيل يمكن أن يكون محايداً. ولا حياد يمكن أن يكون تسجيلاً خالصاً. **والذين يزعمون الحيادَ والتسجيلية الخالصة يخدعوننا، لأنَّهم** يريدون إخفاء مواقفهم عنّا، يريدون أنْ تتسرّب هذه المواقف في نفوسنا دون أن نستيقظَ لها، **دون** ان نقفَ منها موقف الانتقاد والتقييم والحكم». (**البحث عن أوروبا** مقدّمة، صص 5 ـ 6).

وتحت عنوان: «**بين الواجهات الكاذبة والأعماق الإنسانية**» (م.ن. ص 113) يقول:

«ما أكثر الأسوار في حياة الإنسان الفرد، وفي حياة الإنسان التاريخ. أسوار تفصل وجه الانسان عن قلبه، وتفصل ذاته الفردية عن جماعته الإنسانية [. . .] وما أكثر الجسور والطرق ووسائل المواصلات النفسية والاجتماعية والمادية، التي حاول الإنسان ويحاول اقامتها دائماً ليتخطّى بها هذه الحوائط والجدران والمسافات ومظاهر الانفصال المختلفة، وليبني بها روابط المودّة والعدالة والمساواة والحرية بين الانسان والإنسان».

☐ العالِم والخيال:

وأخيراً، يعلن محمود أمين العالِم، لمحاوره في القاهرة (جريدة **اللواء**، 22/ 9/ 1998 ص 18): «أعتقد أن وجود **الخيال العلمي** يخرجنا من الجمود ويطهّرنا من الرؤية الميكانيكية التي أخشى ان تسود. فالخيال العلمي او **المخيال** [. . .] هو عنصر من عناصر **الوعي العلمي**، فالكثير من النظريات تبدأ من الخيال، وبالقطع داخل كل انسان شبكة متكاملة ينطلق منها خياله الخاص. وأرى ان المخيال رؤية غير محدّدة لفكرة نظرية تكادُ تنبثق. . .». «**ينبغي ان يكون الخيال**

العلمي البعيد عن الإغراق في الميتافيزيقيا، والمرتبط بالواقع، موجوداً داخل استعدادنا للمستقبل، فأنا أؤمن أنَّ الاستبصاريين يملكون القدرة على تخييل الأشياء. وهي في تقديري أشياء تتماهى وتكاد تطرق أبواب النظريات، فالخيالُ ينبغي ان يصاحب لحظاتنا العلمية حتى لا نصطدم بما يُمكن أن يُسمَّى «اليقين النهائي». لكن إلى متى وإلى أين؟ وهل يستحيل التيقن، بغير الخيال، من علم اليقين؟

إحسان عبّاس (1920 ـ عين غزال)
إبن رشيق الفلسطيني

☐ **رشاقة النّاقد:**

■ ينهض صافياً من عين الغزال، منبع رأسه في فلسطين سنة 1920، وكأنّه في سباق مع طه حسين، النّاقد الأدبي المجدّد، بعدما صار كتاب **«العمدة»** لابن رشيق في محفوظات الذاكرة الأدبية، يوم كان السلطان هو الزّبون الأول ـ بماله وبأذنه، لا بعينه التي لا تقرأ ـ للكتاب المخطوط، فكان **«الغوّاص» أو الناقد الأدبي الذي حمل ريشته ابن رشيق يداعبه بعبارتين جارحتين:**

تسألني أينَ الشعر؟ ـ إنَّه معك، حيث أنتَ.

وتسألني مَنْ أشعر الناس؟ فأقول أنتَ.

ولكن، لو تسألني ما المدح، لأجبتك: **إنَّه الذّبح!**

وفي العصر عينه، ينهض المفكّر والناقد اللغوي الكبير **عبدالله العلايلي** (1914 ـ 1996) الذي وضع ميزاناً للنّقد اللغوي والأدبي، وأسمى الشعر الحر «نظيماً»، وعرَّف النقد بأنه عمل داخل العمل الأدبي، فمَن نقد عليك، هو كمَن عمل معك. وبين نقد الشيء، غربلته؛ والنقد عليه، كانت **رحلة إحسان رشيد عبّاس**، المتوهجة، التي توّجها، مؤخراً، بمذكرات مثيرة: **«غربة الراعي»!** فلماذا اتخذ ابن رشيق الفلسطيني، هذا التلقيب الذاتي؟ هل الناقد الأدبي بنظره راعٍ، لكنّه بات غريباً عن أرضه، وعن رمزها المريمي الجديد، المرأة الحبيبة وفلسطين في آن؟ أورثَ الصفة عن أبيه، الراعي الأبوي المتسلط، الذي يعترف بالزواج ولا يعترف بالحب؟ أم ورثها عن «صماصيم» غرابته الشخصية ما بين المُعاش والمفتكر

به والمسكوت عنه؟ في نقده **تناصت**، أو **تفاكر** بين ذاته ونصه المقروء، بعينِ عدوٍ، أي ناقدٍ؛ وفيه أيضاً، **تناكر**، هو التعبير الجديد عن المساحة ما بين الإبداع الأدبي والحفاظ على «**ديكتاتورية التخلّف**» الاجتماعي والسياسي، التي عانى منها الرّاعي الفلسطيني كثيراً، بعدما صارت منجيرته قلماً بارداً في يد آكاديميّة تبحث عن المعنى من جهة، وعن اللقمة من جهة ثانية.

☐ راعي الغرابة في الغربة:

■ توهَّج إحسان عباس في لبنان ـ بعد فلسطين ـ ولكنّه في القاهرة تكوَّن علمياً، على نمط من التقليد الأدبي المحافظ، حيث الأنواع الفكرية والأسلوبية مقولبة، جاهزة، ومغلقة، لا تكاد تتسع لجديد. وفي السودان، ربما بلغ هذا الراعي التائه ذروة الغرابة في غربته، فهو يعتاش من لقمة التقليد وكلماته، وينزع إلى رؤية الأشياء الجديدة بعينه الناقدة ـ الغزاليّة الصافية ـ إن جاز القول: رؤيتها كما هي، لا كما جرى تلبيسها بلباس العصور الخالية. هنا معنىً آخر لغربة هذا المشرّد الفلسطيني من الأرض ومن إرثها الاستبدادي الفكري، إلى ما هو أدهى وأعتى، عنيت الإقتلاع من الجذور، وتوطين غرباء مكان الأصول. فظلَّ هذا الفرع قائماً في أصله، لكنَّه راح يمتدّ بعيداً في أعماق عصره، حيث المعاصرة عنده مغامرة، **وليست حجاباً، كما اتّخذها سواه، قبل انكشاف الغطاء عن تخلّف النظام الاجتماعي ـ السياسي نفسه الذي تتحجّب من ورائه عقول «العراة» ثقافياً.**

إنَّه عقلٌ تثاقفي، تحاوري وتعارفيّ من الطراز الأول. قائم في كل جهات الثقافة، ومنفتح على كل اتجاهاتها قديماً وحديثاً. له من العقلانية الموضوعية ضمانتان، بوصفه كاتباً وأستاذاً. ففي الجامعات حيث درَّس، كان يلقّن المعرفة كما هي من النصّ، لكن بلا عَسْف عند منحنى المعاني، وبلا قَصْر لمجاز اللفظ، وإسقاط ما في الذات، وهو كثير، على ما يتحمّل الموضوع! وفي الكتابة، أبى أن تكون المناصصة، أي الكتابة النقدية للنص، بنص آخر، جديد، مجرّد نقل قوامُه العنعنة، واستبدال مشاهدات العين، بشهود ما كان.

1. رسالته في دكتوراه الآداب (من جامعة القاهرة) حملت عنواناً فكرياً مثيراً، لتناقضه مع واقع العصر المدروس: «**الزّهد في الأدب الأموي**»، لكنّه لم يشتهر بها، ولم تظهر في مصادره ومراجعه، كما كان لسواه.

2. بين تدريس النقد وممارسته في الكتابة العصرية أو التاريخية، أدخل تعريبَ نصوص من خارج مداره الثقافي العربي ـ الإسلامي؛ واستدرج نفسه آخر المطاف إلى ترجمة سيرته «**غربة الرّاعي**» (سنة 1996). والرّحلة المديدة لمّا تنته؛ إلاَّ أنَّ «القطيع» الجميل الذي رعاه راعي الكلمات هذا تجاوز السبعين، وقارب سنوات عمره الإبداعي وزاد. فقد وضع الكثير بالعربية، وحقق ونشر حوالى 40 كتاباً من المأثور العربي والإسلامي، ونقل عن لغات أوروبية عشرة كتب. فماذا في مؤلفاته العربية؟

☐ أعمال إحسان عبّاس:

عرَّف مهمة الناقد العربي الجديد بما يليق بالمبدع: «على الناقد أن يلتقط الجديد في كل عمل أدبي دالّ، ويردّ عليه بإجابةٍ بعيدة عن الركود والاستقرار، وهذا ما كنت أقوم به في قراءاتي للأعمال الشعرية». (مجلة **الطريق** العدد 4/ 1998، ص 120). لم يُعرف عن إحسان عبَّاس أنَّه كان شاعراً محترفاً، لكنَّه وظَّف رهافته النقدية في الشعر المعاصر، كما في سواه. فبعد 33 عاماً، ظهرت بواكيره النقدية وهو يدرّس في السودان التقليدي، وكان موضوعها جديد الشعر العربي الآتي من العراق. فهو ناهض من قديم الأُمّة إلى حداثة نهوض بعض اجتماعها ومثقفيها. ونكتفي ها هنا بأبرز أعماله الموضوعة بالعربية:

1) **فن الشّعر**، (1953) وهو مؤلّف متصل بتراث العرب والإغريق، موضوعه الشعرية (La Poétique) أو الشاعرية (نسبة إلى الشاعر نفسه) التي يكتسي فنّها أسلوبية مميّزة، ويستلزم بالتالي **نقدية** خاصة.

2) **عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث**، (1965)؛ كتاب تأسيسي للتعاطي مع ظاهرة الحداثة الأدبية عموماً، والشعرية خصوصاً، بعد ما صارت القصيدة العمودية مقياساً (للأصالة، بميزان بيت شَعْر = بيت شِعْر)، وزعم آخرون أنَّ القصيدة اللاعمودية (الحرّة، النثرية، التفعيلية) هي مقياس جديد للحداثة او التحديث، والانفتاح على العصر، من باب الكلمات، قبل الأشياء والتقنيّات.

3) **فن السيرة**، (1956)، وما علاقتها بالقصة والحكاية والرواية، كألوان من النوع النثري الأدبي.

4) **الشعر العربي في المهجر الأميركي**، (1957)، بالتعاون مع الشاعر الدكتور محمد يوسف نجم.

5) **بدر شاكر السياب**، (1969)، دراسة في حياته وشعره ـ وعندنا أنَّ هذا

التأخير لدراسته يعود إلى المرحلة القومية في الخمسينات والستينات التي لفّت السيّاب وخياراته السياسيّة بجلابيبها . . . ولكن بعد رحيله، صار من الممكن النظر موضوعياً في سيرته وشعريّته، هو وسواه (نازك الملائكة، صلاح عبد الصبور، وأحمد عبد المعطي حجازي، والشاعر السوري الغض **عبد الباسط الصوفي** ـ له «أبيات ريفية» دار الآداب، بيروت ـ الذي قضى مبكراً في إفريقيا).

6) **ملامح يونانية في الأدب العربي**، (1977)؛ دراسته تستكمل ما ذهب إليه السَّلَف من إظهار الدخيل المتفاعل أو المعرّب، فلسفياً وعلمياً، من اليونانية في الحضارة العربية.

7) **إتجاهات الشعر العربي المعاصر**، (1978).

8) **مَن الذي سرق النّار**، (دراسات، قدّمت لها الدكتورة وداد القاضي، 1980). أمّا على صعيد أبحاثه التّاريخية، فنذكر له:

9) **الحسن البصري**، (1952).

10) **أبو حيّان التوحيدي**، (1956).

11) **الشّريف الرضي**، (1959).

12) **العربُ في صقلية**، (1959).

13) **تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة**، (1960).

14) **تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين**، (1962).

15) **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، (1971).

16) **تاريخ بلاد الشام (في جزئين**، صدرا عام 1990 و1992).

☐ قيامة القديس:

■ وختم أعماله المتوازنة، (8 نقد و8 تاريخ أدب ونقد)، بسيرته الذاتية «غربة الراعي»، عام 1996، التي خفَّف فيها إحسان عبّاس من أهمية «**الفترة البيروتية الخصبة**» من حياته ومن نتاجه الثقافي ـ كما يلفت إلى ذلك محمد دكروب (**الطريق**، م.س، ص 123)، ويتمنى أن يجدّد تناولها برؤى موضوعية شمولية: «. . . وكان في يقيني ـ لو توسّع إحسان عبّاس في توصيف وتحليل منجزات هذه الفترة ـ أنَّ بإمكانه هو، بموضوعيته وشمولية رؤيته، أنْ يوجّه الضوء الهادىء إلى مختلف تفاعلات الفترة نفسها، بمختلف تيّاراتها، دون تحيّز ما، إلاّ لمدى الإبداع والإضافة في الفنّ والفكر والنتاج الثقافي، لدى هذا الكاتب او ذاك، سواء إنتمى

إلى هذا التيّار او ذاك . . . وبالأخص ان هذه الفترة الخصبة التي انتسبت إلى بيروت، هي فترةُ خصبٍ ثقافي تجديدي عربي بامتياز» (م.ن.) فماذا استخلص إحسان عبّاس من سيرة رعايته الناقدة؟

يقول في «**غربة الراعي**» (صص 100 ـ 101):

«. . . إنَّ وضع نظرية في النقد الأدبي العربي محدودة بمفاصل معيَّنة، أمرٌ ليس في استطاعتي ولا في استطاعة أي إنسان آخر في العالم العربي. **لماذا؟** ـ أختصرُ هذا في سببين:

■ فمن ناحية أولى، ليس في الإمكان (**استعارة**) النظريات النقدية من الغرب، كما هي، لكي تُنجز نظرية صحيحة في النقد الأدبي العربي. وأنا ضد (الاقتراض) اللامشروط؛

■ ومن ناحية أخرى، فإنَّ التراث النقدي العربي (**كما هو**)، لا يستطيع أن يحقّق هذه المهمة أيضاً.

«. . . **إنَّني ضد (الإقتراض الشديد) الذي يجعل الإنسانَ يتصرّفُ بما لا يخصّه. لا خلاف على ضرورة الاستفادة من الثقافة النقدية الغربية، شريطة إدراجها في منظور مُتميّز يعرفُ الفرقَ بين إشكاليتنا الثقافية وإشكالية الآخر**».

❀ ❀ ❀

وبعد، هل كان إحسان عبَّاس راعياً غريباً، وهو الغوّاص في صميم ثقافة العرب والعالم في القرن العشرين؟ وهل تألّم وحده أمام «مجازر صبرا وشاتيلا»، أم أنَّ العالم كلّه، والعربي خصوصاً، لا يزال ملتزماً بالشعور وبالضمير مع شعبه الفلسطيني، الذي صار شعب العروبة والإنسانية، بامتياز؟ «تذكَّرْ كم كان يمكن ان تكون قاماتنا محنيّة لو لم نتكىء عليك» هكذا يختم ابراهيم نصرالله قصيدته عنه «القديس» فكفاه!

شوقي عبد الأمير:
شاعريّة المكان واحتمالاته

■ بنصوص شعرية أدونيسيّة، بالمعنى الأسطوري التجدّدي، حيث يبقى الإنسان في مكانه مفتوحاً على إمكان الزّمان بوصفه هو **لازماناً**؛ وبالمعنى الشعري الإبداعي لدن **أدونيس*** الشاعر، يحاولُ شوقي عبد الأمير أن يفيض علينا من نهر شعره الكبير طوفاناً نُوحياً آخر. فهو يخاطبُ قارىء عصره بالعربية، وبالعربية - الفرنسية، وبالفرنسية وحدَها. ويهجم بنصوصه، من باريس ودمشق والرباط، إلى بيروت: **ديوان المكان** (دار الفارابي - بيروت، 1997) هو مجموعة أشعاره ما بين 1984 و1994؛ ثم **ديوان الاحتمالات** (1998).

وفي التفاصيل أنَّ هذا الشاعر العراقي المسافر، من الناصرية إلى اللامكان، قدَّم نفسه شاعراً في عدّة عناوين:

1976: حديث لمغني الجزيرة العربية (باريس)	- بالعربية
1977: أجنّة وسراويل صحراوية (باريس)	- بالفرنسية
1978: مدن الدخان البشري (باريس)	- بالعربية
1980: حدود (دمشق/ اتحاد الكتّاب العرب)	- بالعربية
1985: أبابيل (دمشق/ اتحاد الكتّاب العرب)	- بالعربية وبالفرنسية (لوزان) 1995
1986: حديث النهر (الرباط، دار توبقال)	- بالعربية

1988: حديث القرمطي (باريس) ـ بالعربية والفرنسية

1991: حجر ما بعد الطوفان (باريس) ـ بالعربية والفرنسية

1992: حضرموت، (باريس) ـ بالعربية والفرنسية

: **سنبلة لقمح وثني** (باريس) ـ بالفرنسية

في ساعة متأخرة من الجرح (باريس) ـ بالفرنسية

1995: حديث ما بعد سومر (بروكسل) ـ بالفرنسية

1997: أمكنة بلا أرض (لوزان) ـ بالفرنسية

☐ نماذج من شعر المكان والاحتمالات:

1. الحياة:

«سألوه عن آخر امنيةٍ في الحياة، فقال الحياة.
نظرَ إلى الأرض فكانتْ لا تشبهُ الأرض.
ليس بين البشرة والهيكل العظمي إلاّ ملم واحد.
سأل نفسه عن النهاية فكانت أطول من الحياة.
أحنى رأسه على صنوبرة يخترقُها لهاثٌ نحاسيّ
فوقه سقطتْ قطرةُ دمعٍ، بعدها قطرةُ دم».

(**ديوان المكان**، صص 282 ـ 383)

2. الماضي:

«أين تُبنى الأمبراطوريات؟ في الماضي.
ـ وأينَ يُبنى الماضي؟ فينا
ـ وكيف نكتشف الأمبراطوريات؟ عندما نحدّقُ في الماضي.
ـ وكيف نكتشف أنفسنا؟ عندما يحدّقُ الماضي فينا»

(**ديوان المكان**، ص 235)

3. نصف مليون قتيل عراقي:

«جنود فرنسيّون عائدون من «عاصفة الصحراء»، يعبرون في ست ساعات بين زقورة أور (UR) وبرج لادفانس (La Défense) تاركين وراءَهم نصف مليون قتيل وستة آلاف عام. . . ولا يلتفتون.

جثة بدوي عِراقي قُتل قرب «نقرة السلمان» تتجوَّل طوال الليل في ساحة الباستيل. . .». (م.ن. صص 154 ـ 155).

4. قنابل تشريحية:

«قنابل تشريحية: قنابل في دجلة والفرات لملاحقة نوع من السمّك يعيش في الأنهار ومياه الأساطير،

قنابل ضد المجاري الفاسدة لتطهير مياهها وتحريرها،

قنابل في الحدائق العامة وغابات النخيل

ضد الملاجىء الخضراء لربيعٍ متوحّش،

قنابلُ للقمح، أفرانٌ عصرية للخبز في الهواء الطلق،

قنابل في غرف الأطفال لإثارة الرعب في الدُّمى والحيوانات المخملية،

قنابل في اليقظة لإعادتها إلى الحلم .

قنابل في الأسرَّةِ للنّوم إلى الأبد». (**ديوان المكان**، ص 139).

5. العابرون:

من قارةٍ إلى قارة فوق أرض واحدة

من ريحٍ إلى ريح تحت سماءٍ واحدة

ومن مدينةٍ إلى مدية في دم واحد: **عابرونَ!**

من الدخان إلى الغيمة تحت سقفٍ واحد

من المعابد إلى الثكنات خلف جدارٍ واحد

ومن الرحم إلى الرحى في بذار واحد: **عابرون!**

من الماضي إلى الماضي في أرخبيل واحد

من المجهولِ إلى المجهول في عناقٍ واحدٍ

ومن **الوقت الميت إلى الوطن الموت في** جسد واحد: **عابرون!**

من بغداد إلى السيف إلى أندلس الرأس المقطوع في غَرَقٍ واحد
من سماوات البحر إلى مناراتِ الملح في موجة واحدة
ومن شجرة الدم إلى جذورها اللازوردية في نَسَغ واحد
عابرونَ/ عابرون! (**ديوان المكان**، صص 121 ـ 122).

6. السَّيْلُ:

«أوقفني السيْل وكنتُ طريقاً، حدَّثني عن حَجَر مات [. . .]
أوقفني السيْل وكنتُ غريقاً، حدَّثني عن طين الكلمات
عن موتٍ ينمو كالاسفنج وأديانٍ كالأوقيانوس
خلَّفني أسقطُ في القاعِ وقال: لخطو التائه في الماءِ حَصَاة.
[. . .] لاقاني السَّيْلُ وكنتُ أسيلُ
من قمة جَبَلٍ بيضاءَ تعدو خلفي موتٌ وأباطرة وكلاب،
أجرفُ ودياناً وليالي، سدراً ونجوماً،
أوقفني، فتقاطعنا». (**ديوان المكان**، صص 110 ـ 111).

7. العربيَّةُ:

(في ساعة متأخرة من الجرح):
«لنا في ساعة متأخرة من الجرحِ ليلةٌ بيضاء
أقدام عارية في الكلمة/ وجبهة عارية في المعنى
ولنا مكوث الحفرةِ في ارتجاج المسافة.
مثل المدن تمتلىء اللغاتُ بالدخان،
تتنازل لمضامينَ أكثر عُرْياً/ تقتلع الصرخاتُ فيها كالأشجار
ولها في جغرافية الماوراء: تضاريس.
كانت العربيَّة تقودُ شعوبَ الجزيرة وشعابها
إلى أخدودٍ في السماء
عندما عادت إلى الأرض في خطوات إله.
مَن يخلعُ عن قريش عباءَةَ العربيّة؟
أية سنبلة لقمح دمنا وأية مجاعة؟ ضعْ يدكَ في التيّار لتنسّ الينبوع

البدايات كلها قرابين كما النهايات آلهة». (م.ن. صص 106 ـ 108).

8. صنعاء:

«القِبابُ بطونُ حبلى والصُراخ ولادة
واجهاتُ البيوتِ مدهونة بعناقِ الآباء
مثل أجساد القرويات بالفلفل الأصفر». (م.ن. ص 76).

9. ماذا تفعل امرأة؟:

«الفطيرةُ والمرأة والنّار عجينةٌ واحدة
خلف الشرخ الفاصل بين الفطيرة والسرَّة
ماذا تفعل امرأة... (**ديوان الاحتمالات**، ص 70)
«هو محفوف بالمرأة، المرأة محفوفة بالخطر
مثل وجهها بالمساحيق وشفتيها بالألوان
رهينة بينهما فقط يحتجزانها، كل نهاية لقاء
حجّاج عائدون من الطّواف ومعهم صُرَّةٌ وضعوا فيها كل شيء
إلا تعاليم الحجيج وأسراره». (**ديوان الاحتمالات**، ص 103).

10. بغداد:

«ترقصُ في حانات الليل وفي مدافن الجنيّات
تُجهضُ ويلاتٍ ومدافن قبل أن تحمل بجنين الشرق
بيدها مغاليق العصر/ رآها/ تكاد او يكاد. بغداد». (م.ن. ص 47).

11. مجيء الشاعر:

«الميلادُ مصلوبٌ جئتُ بعدَه بـ 1949 عاماً على وجه التحديد
هو ما زال يُصْلَبُ: أنا ما زلتُ أجيء
ذاكرتي التي لم تخُنْ ـ رغم خياناتي اليومية لها ـ
تُلوّح لي بتأريخٍ آخر، لا ميلادَ ولا صلبَ، بل هَرَبٌ من مقتلةٍ.. وهجرة
كلاهما رقمان واحدان، عدّان تنازليّان لنسف الكوكب
ـ هاجرُ، يا أُمُّ بأية لغةٍ تهاجرين؟

يولد العراقيّون في هجرة جماعيّة إلى الموت. . .

أكتب بكل التقاويم تأريخي ولا تقويم لي. (**ديوان الاحتمالات، صص 129 ـ 130**).

12. على الساحل الصُّوراني:

«ومشينا، الأبدُ يترجّل على الساحل الصوراني نُتَفاً لجليد استوائي

ألمُّ بقايا الطريق، نتهاوى أمام بوّابة صُوْر

صيّادون في عيونهم مدٌّ مأسورٌ وجَزْرٌ ممدّد

صيّادون/ أسماك بكل الأحجام تنتفضُ في أكواريوم الدهشة المُطبق علينا

صيّادون خارجون على البحر أو عائدون. (م.ن. ص 164).

❀ ❀ ❀

تبقى أشعارُه بالفرنسية خارج الدّرس، لكنَّ مساهماته في الإبداع الشعري الرمزي ـ الواقعي ستفرض نفسها أكثر فأكثر، إذا كان للكتاب العربي أن تهاجرَ حروفه ومعانيه من الورق إلى العيون والأدمغة، المشغولة، بل المبهورة حالياً بما يعفيها من التأمل والتفكّر بما هو جارف، يراه الشاعر فيكشف لنا بعضاً من ناره. فهل نرى؟ أم نترك نيران الاستهلاك الثقافي السهل تعمينا عن رؤية نتاجاتنا البديعة؟

علي عبد الرازق (1888 ـ 1966):
السياسة من العقل، لا من الدين

□ تحريم المشيخة المفكّرة:

■ منذ فتوى ابن الصلاح الشهرزوري بتحريم «الفلسفة»، إلى محاكمة الشيخ عبد الرازق ـ فكرياً ـ من قبل «هيئة مشايخ الأزهر»، بتهمة وضع كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، مروراً بأزمة طه حسين* في «الشعر الجاهلي»، ومشيخة عبدالله العلايلي* واتهامه بتهمة «الشيخ الأحمر» وصولاً إلى جيل النهضة الثالثة، صادق جلال العظم* في «نقد الفكر الديني»، ونصر حامد أبو زيد* في بعض أعماله، والسلطة السياسية تستبدّ بالعقل العربي الحرّ، أو التحريري، وتفرضُ عليه معركة وهمية، مع نقيضه، العقل او الفكر الديني، من خلال استخدام نَفَرٍ من موظفي السلطة نفسها.

فالشيخ علي عبد الرازق، المولود سنة 1888، هو شيخ أزهري من متابعي المصلح النهضوي الإمام محمّد عبده؛ وهو مفكّر عربي مصري، عقلاني أو علماني؛ جامعي، جرى تعيينه قاضياً في محكمة شرعية ابتدائية سنة 1915، فكان موظفاً تابعاً لوزارة الحقانية (العدل). وعندما سقطت الخلافة العثمانية[1] بانقلاب

(1) جاء في «الإسلام» (ص 182): «والخلافة» ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنّما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها، ولا نهى عنها، وانما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة».

تركي علماني (مصطفى كمال أتاتورك)، طمح الملك المصري أحمد فؤاد إلى أن يعلن نفسه خليفةً لمسلمي مصر ولكل مسلمي العالم. فكان بحاجة إلى موقف أزهري أو مشيخي لصالح دعواه. سنة 1925 صدر كتاب القاضي الشيخ علي عبد الرازق **«الإسلام وأصول الحكم»**، وفيه يفصل صاحبه بين السلطة السياسية والدين، ويرى أنَّ الخلافة شأن سلطوي، دنيوي، لا علاقة له بالدين نفسه؛ وأنَّ ما حدث في عهد النبي (ﷺ) كان مجرّد إدارة للمدينة، أو إدارة مدنية قام بها النبي وصحبه من العرب المسلمين. الخ. وجاءت «هيئة العلماء» شبيهة بـ «محكمة تفتيش» حديثة، ربما قرأ بعض أعضائها بعضاً من كتاب الشيخ علي، ولو أنهم قرأوه حقاً، لدافعوا عنه واعتمدوه، ولما كانوا تورّطوا في محاكمته، وفي إقرار طرده من مشيخة الأزهر، وتجريده من زمالة المشيخة - تلبية لطلب الملك - وتالياً إقرار طرده من وظيفته في القضاء، وهذا ليس من صلاحية الأزهر، بل من صلاحيات وزارة العدل؛ فرفض وزير الحقانيّة قرار الأزهر، فما كان من الملك إلاَّ أن أقاله، وبدأت أزمة حكم في مصر. وعليه، انتصر الشيخ علي عبد الرازق مرتين: الأولى إذْ قدَّم أهم كتاب في نقد الفكر السياسي العربي والإسلامي مطلع هذا القرن؛ والثانية، عندما حال بموقفه، وبما ترتَّب عليه من صراع فكري وسياسي، دون نجاح الملك في فوزه بخلافة، بل، على العكس، صار النظام الملكي نفسه مهدَّداً، إلى أن سقط سنة 1952. لكنّه انهزمَ مرَّة واحدة، على الأقل، عندما توقف عن الكتابة، فكان كتابه «الإسلام وأصول الحكم» هو الوحيد طيلة حياته الممتدّة حتى العام 1966. ومما يلاحظ ان هذا الكتاب أثار فكراً مضاداً له، مباشراً، من خلال فكر «الإخوان المسلمين» (را: **حسن البنا* وسيّد قطب***).

□ الكتابة والسياسة[1]:

■ سنة 1925 كتب أحمد شفيق باشا في الحولية الثانية من (حوليّات مصر السياسية): «ما من كتاب ظهر للنّاس في هذا العهد كانت له آثار كتاب «الإسلام وأصول الحكم»؛ فهو ولا شك مما يجدر الإطلاع عليه بعد انقضاء هذه العاصفة، وتدبره بفكر بعيد من الغايات وعن العوامل التي أثارت تلك العاصفة الهوجاء»

---

(1) جاء في **الإسلام وأصول الحكم** (ص 179): «لسنا نتردّد لحظةً في القطع بأنَّ كثيراً مما وسموه **حرب المرتدين** في الأيام الأولى من خلافة أبي بكر لم يكن حرباً دينية، وانما كان **حرباً سياسية صرفة**، حسبها العامة ديناً، وما كانت ديناً».

(ورد في (فاتحة الدراسة) التي وضعها محمد عمارة لطبعة الكتاب (بيروت، 1972).

وبعد صدوره الأول، صودر الكتاب على ما يبدو من الأسواق، دون أن يمحى من ذاكرة الثقافة العربية في نهضتها الثانية، ولا حتى في مطلع نهضتها الثالثة، منذ الستينات (محمد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الديني**، وصولاً إلى **هشام جعيط**: **أوروبا والإسلام**). ففي العام 1972، قام البحّاثة الدكتور محمد عمارة بتحقيق الكتاب توثيقاً ودرساً، ونشره في بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

صدر الكتاب الرازقيّ في ظروف سياسية انقلابية، سقوط الخلافة العثمانية من جهة، وبحث بعض الأقطار العربية والإسلامية عن شكلٍ آخر للسلطة. فقام مَن يسعى وراء تجديد النسيج الخليفي على منوال جديد؛ وقام في المقابل مَنْ يُنكر على رجال الدين، بل على الدين نفسه، الإسلامي أو سواه، حقّ إنشاء دولة (دينية أو شبه دينية)؛ حاصراً هذا الحق بالناس وحدَهم. بينما كان يرى محمد رشيد رضا في المنار مثلاً «أنَّ إمام المسلمين هو رئيس حكومتهم السياسية ويجب عليهم ان يكونوا قوّة وشوكة له بمقتضى مبايعتهم له...» (م.ن. ص 9). كان يرى الشيخ ع. عبد الرازق عكس ذلك - كما سنرى. وهكذا، جرى تحويل **الكتابة** إلى أداة مبارزة مع **السياسة**، بحيث أقدم الملك نفسه على محاصرة الشيخ، تماماً كما هو الحال دوماً في تراث الشرق (را: حكاية **الأسد والغوّاص**، مثلاً، وتأمل في محنة عبدالله بن المقفع). والحال، لجأت السياسة إلى اتهام الكتابة الرازقية بسبع «تهم»: (1) جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة (أي برأينا: تنزيه الإسلام عن عيوب السياسة التي يمارسها بشر عاديون). (2) نفي الكاتب ان يكون جهاد النبيّ «في سبيل المُلك»، لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين؛ (3) إدّعاء الكاتب ان نظام الحكم في المدينة (كان موضوع غموض أو إبهام أو...). (4) ادعاء الكاتب انَّ النبي بلَّغ شريعة مجردة عن «الحكم والتنفيذ»؛ (5) انه أنكر اجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام؛ (6) إنكاره أن يكون القضاء وظيفة شرعية؛ (7) تأكيده ان حكومات الخلفاء الراشدين لم تكن دينية. وفي 12 آب 1925، صدر عن شيخ الجامع الأزهر القرار الملكي المطلوب باخراج الكاتب «من زمرة العلماء». يقول عمارة (م.ن. ص 23): «وهكذا استطاع الملك فؤاد ان يستصدر من «هيئة كبار العلماء» حكماً لم يسبق لهيئة علمية إسلامية أن أصدرت مثله - على الأقل في تاريخنا الحديث - وان يضع هذا الحكم في يد وزراء «حزب

الاتحاد» الذين نفذوه على أشلاء الإئتلاف الوزاري [. . .] مع مراعاة عدم حرمانه من حقّه في المكافأة».

☐ كيف جرى استقبال الكتاب عند صدوره؟

«ففي شهر أبريل (نيسان) سنة 1925 م، صدرت الطبعة الأولى من كتاب علي عبد الرازق وفيه ضمن ما فيه، **دعوة لحرية الرأي والتفكير والتعبير**؛ ومنذ اللحظات الأولى انتصر الأحرار الدستوريون لهذا الكتاب، واستعانوا بكل نظريات تراث الحرية الليبرالية العالمي، في تأكيد حق المؤلف في أن يجتهد، وحق المفكرين في أنْ يروا وينشروا ثمار ما يصلون إليه من آراء. . .». وجاء في جريدة السياسة مقال لمحمد حسين هيكل* (14/ 8/ 1925، و 22/ 7/ 1925): «تعال نضحك، فقد كان كتابك تغيّر الأرثوذكسية في الإسلام، ولست أنتَ الذي غيّرها، أيُّها الطريد المسكين، وإنَّما غيَّرها الذين طردوك وأخرجوك من الأزهر [. . .] فلما قلتَ في كتابك ما أجمع عليه أهلُ السنَّة غضبَ عليك أهل الأزهر، ورموك بالابتداع والإلحاد، وأخذوا يقولون إنَّ الخلافة أصل من أصول الدين. . .» (م.ن. ص 35) ـ ويعلق د. عمارة (م.ن. ص 41): «إنَّ هذا الكتاب، فيما يتعلّق بهذه القضية السياسية، قد كان شديد الفعالية، وأدّى دوره كاملاً، كما كان صاحبه حادّ البصيرة في رؤية اتجاه حركة التطور والتاريخ، تلك الحركة التي جاءت مصداقاً لما أراد. رغم ما وُجِّه إليه وَوُجه به من اتهامات وعقبات». ردَّ الشيخ علي عبد الرازق على اتهامات محاكميه، بمذكّرة مطوَّلة (منشورة في الكتاب، صص 60 ـ 68)، فضلاً عن مقال وتوضيح. . . ثم صمت كبير للمؤلّف، مدى الحياة! وذلك على الرغم من الاعتذار منه لاحقاً، وإعادة الاعتبار لمشيخته الكاتبة، المظلومة بسياسة جاهلة! فهل تصدَّى كتابه لـ «هدم قواعد الإسلام الراسخة» كما ظنَّ سعد زغلول باشا (م.ن. ص 110) أم تصدَّى فقط لتنزيه الإسلام عن الفساد السياسي الملكي في عصره؟

☐ الكتاب: الإسلام وأصول الحكم:

(1) كما نشره عمارة، يقع الكتاب في مقدمة وفصول (صص 111 ـ 192). وفيه يوضح الشيخ علي ان «القضاء بجميع أنواعه فرع من فروع الحكومة، وتاريخه يتصل بتاريخها اتصالاً كبيراً، وكذلك القضاء الشرعي ركن من أركان الحكومة الإسلامية، وشعبة من شعبها؛ فلا بد حينئذٍ لمَنْ يدرس تاريخ ذلك القضاء، أنْ يبدأ بدراسة ركنه الأول، أعني **الحكومة في الإسلام**. وأساس كل حكم في

الإسلام هو **الخلافة والإمامة العظمى** ـ على ما يقولون ـ فكان لا بد من بحثها. . .» (**الإسلام وأصول الحكم**، ص 111). هذه هي فرضيّة الكاتب الذي يعتذر عن تقصيره في تطويرها بكل وضوح.

(2) **الخلافة والإسلام**: يقول الشيخ (ص 123): «إنَّه لعجبٌ عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين*، **ما فرَّطنا في الكتاب من شيء*** (الأنعام/ 38)، ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة. إن في ذلك لمجالاً للقول»! ويضيف: «ليس القرءآن وحدَه هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنَّة كالقرءآن ايضاً، قد تركتها ولم تتعرّض لها». (م. ن) ويذهب إلى نقد تاريخ الخلافة والخلفاء (**الإسلام**، صص 131 ـ 132):

«وإذا كان في هذه الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الإستبداد والظلم ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة، وقد رأيت أنَّه أشهى ما تتعلق به النفوس وأهم ما تغار عليه [. . .]. أفهل غير حبّ الخلافة والغيرة عليها، ووفرة القوة، دفعت يزيد ابن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكي الشريف، دم الحسين ابن فاطمة بنت رسول الله (ﷺ). وهل غير تلك العوامل سلطت يزيد بن معاوية على عاصمة الخلافة الأولى، ينتهك حرمتها وهي مدينة الرسول (ﷺ)، وهل استحلَّ عبد الملك بن مروان بيت الله الحرام، ووطأ حماه، إلاَّ حباً في الخلافة وغيرة عليها، مع توافر العدّة له. وهل بغير تلك الأسباب صار ابو العباس. . . سفّاحاً، وما كانت إلا دماء المسلمين، وما كان بنو أُميّة إلاَّ من قومه! [. . .] وامتلأت دولتا المماليك والجراكسة بخلع الملوك وقتلهم (. . .) وكذلك القول في دولة بني عثمان». «وقد عرفت من قصة يزيد كيف كانت تؤخذ البيعة، ويُغتصب الإقرار. وانتظر قليلاً فلدينا مزيد. تذكرنا قصة يزيد بن معاوية بقصة فيصل بن حسين بن علي؛ كان أبوه حسين بن علي أحد أمراء العرب، الذين انحازوا في الحرب العظمى إلى جانب الحلفاء، خروجاً على الترك، وعلى سلطان الترك خليفة المسلمين. . . وامتاز فيصل. . . بالزلفى من الانجليز لحسن بلائه في مساعدتهم، وإخلاصه في خدمتهم، فعيّنوه ملكاً على الشام الخ. . .» (ص 133). وهذا النقد الواضح لخيانة الذات، من أجل الأجنبي، يعني ايضاً «**العرش المصون**» في مملكة مصر أيام الشيخ! «ولكن مما لا شك عندك فيه ان «هذا» الذي أخذ به خطيب معاوية البيعة ليزيد هو عينه «هذا» الذي أخذ به الإنكليز إجماع العراقيين لإمامة فيصل. أفهل تسمِّي ذلك إجماعاً»؟ (م. ن).

☐ أين هي دولة الرسول؟

«إذا كان رسول الله (ﷺ) قد أسَّس **دولة سياسية**، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته، إذن، من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يُعرف نظامه في تعيين القُضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدَّث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟» (**الإسلام وأصول الحكم**، ص 150). فما ظهر في عهده، كان «دولة البساطة، وحكومة الفطرة»، وليس **دولة منظمة** «بوحي الله تعالى أحكم الحاكمين»، كما يصرّ بعض الاعتقاديين. ويفرّق الشيخ علي ما بين **زعامة الرسالة** (للرسول) و**زعامة الملك** (للملوك أو الخلفاء: «فلا تخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك، ولاحظ ان بينهما خلافاً يوشك ان يكون تبايناً». (م.ن. ص 154). زعامة النبي كانت زعامة رسالة دينية، تلتها زعامة سياسية: «وإذا كانت الزعامة **لا دينية** فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية او السياسية، زعامة الحكومة والسلطات، لا زعامة الدين. وهذا الذي كان» (ص 174). لعلك الآن اهتديتَ إلى ما كنت تسأل عنه قبلاً، من خلو العصر النبويّ من مظاهر الحكم وأغراض الدولة...! **فهل من بيان عصري أوضح من بيانه هذا؟**

طه عبد الرحمن:
الفكر الديني وتجديد العقل

□ «المأصول» والمنقول:

■ الدكتور طه عبد الرحمن، أستاذ «**المنطق وفلسفة اللغة**» في كلية الآداب والعلوم الانسانية (الرباط ـ المغرب)، ينهض عن كرسيّه الآكاديمي، مدافعاً عن «التراث» الذي استهون البعض ان «**يشنّع به ويقدح في أهله**»: «**ولقد نحونا في تقويم التراث منحىً غيرَ مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق، لأنّنا نقول بالنظرة التكاملية**، حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية؛ وهو غير مألوف، لأنّنا توسّلنا فيه بأدواتٍ «مأصولة» حيث توسل غيرنا بأدوات «**منقولة**». (د. طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم الترث**، ط 1 سنة 1994، المركز الثقافي العربي/ بيروت، ص 12).

بهذه الاستهلالية يقدّم طه عبد الرحمن مفتاح مشاكله البحثيّة، التي ناقشها **علي حرب*** في كتابه «**الماهية والعلاقة**، نحو منطق تحويلي؛ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 1998، ص 145: **طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي؛ فقه الفلسفة لمحو الفلسفة**».

من الواضح ان طه عبد الرحمن يصدر في أعماله عن الفكر الديني، ويطمح إلى «تجديد العقل» بالنقل، أي بالنقل عن الأصل ـ الذي يسميه «**المأصول**»، فهل تكفي هذه اللعبة اللفظية لتكوين فلسفة جديدة مثلاً، مقيّدة بفقهٍ، باب اجتهاده مفتوح نظرياً، مغلق عملياً، لغياب «أبطال التجديد»، الذين يرى طه عبد الرحمن أنّه ـ مع ذلك ـ يسير على رأسهم في آخر هذه المئة؟

☐ أعمال طه عبد الرحمن:

سنة 1981، بدأت رحلته الاستكشافية في عالم المأثور العربي/ الإسلامي؛ وراح يشارك في ندوات ومؤتمرات فكرية متخصصة، مثل (ندوة ابن خلدون) و(ندوة ابن رشد)، ومن هناك، عادت مداخلاته إلى شاشة القراءة:

■ عن الاستدلال في النص الخلدوني

■ لغة ابن رشد من خلال عرضه لنظرية المقولات (ندوة ابن رشد في بيروت).

■ سنة 1987، نشر طه عبد الرحمن كتاب: «**في أصول الحوار** وتجديد علم الكلام»، عن المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع (الدار البيضاء).

■ أمّا في سنة 1989، فصدر لعبد الرحمن، كتابان:

- **العمل الديني وتجديد العقل** (شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط).
- **تجديد** النظر في اشكالية السبيّة عند الغزالي، ونظريّة **العوالم** الممكنة.

■ وصدر له في مجلة «**المناظرة**»، **العدد** 5 سنة 1992، مقال بعنوان: **مفهوم البنية بين الرياضيّات والمنطقيات.**

■ حتى تاريخه، كانت تمرّ أعمال طه عبد الرحمن، بلا صدى، ولكنّه حين بدأ ينشر أعماله التالية من بيروت، راح النّقد يتناوله ويكتشف **مشروعه «الفلسفي» المضاد للفلسفة**، كأنَّ ما فعل سواه من الغاء تدريس الفلسفة في بلدٍ، أو تغيير اسم الفلسفة واستبداله بـ (الفقه) في بلد آخر، لم يعد كافياً لوأد الفلسفة العربية، القديمة والحديثة، في غير عصرها؟

■ هذه المشكلة تتجلّى بوضوح وتفصيل في أربعة أعمال للدكتور طه عبد الرحمن، صدرت ما بين 1994 و1998 عن المركز الثقافي العربي - بيروت، وهي:

I. **تجديد المنهج في تقديم التراث (ط 1، 1994).**

II. **فقه الفلسفة، 1. الفلسفة والترجمة** (ط 1، 1999).

III. **فقه الفلسفة، 2. القول الفلسفي**، كتاب المفهوم والتأثيل (ط 1، 1996).

IV. **اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي** (ط 1، 1998).

☐ نماذج من نصوصه:

1. دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري:

ـ «إنَّ نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين إثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية؛ والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثيّ والآليات.

«اعلمْ أنَّ الجابري يدخل في تحقيق مشروعه التراثي وهو حامل لاقتناعين منهجيين، يمكن أن نصوغهما في صورة المبدأين التاليين:

أ ـ لا تقديم صحيح بغير النظرة الشمولية.

ب ـ لا تقويم أصيل بغير النظر في الآليات». (**تجديد المنهج**، صص 29 ـ 30).

2. نقض ابن رشد:

«نخلص من هذا إلى القول بأنَّ أبا الوليد جمع في شخصه وصفَيْن متعارضَيْن هما: «**التكوين التداخلي**» و«**التأليف التجزيئي**»؛ فانتسب إلى مجال التداول بفضل تكوينه، وخرج عن هذه النسبة بسبب تأليفه؛ فالنسبة التداولية عنده موجودة ومفقودة معاً، وعلى هذا، فلا اتّساق تداولي عنده، ومتى ارتفع عن مسلكه العلمي الاتساقُ التداولي، بطل القول بنهوض ابن رشد **بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية** [...]. وحيث إنَّ **المُقتضى التبليغي** تستوي فيه العربية واليونانية، و**المُقتضى التداخلي** يستوي فيه التكوينُ والتأليفُ، **فإنَّ النظرة التجزيئية لابن رشد** تتأدَّى لا محالة إلى الوقوع في التناقض الصريح». (**تجديد المنهج**، م.س. صص 137 ـ 138).

3. عقل التراث وعقل الآليات:

«وإذا صحَّ أن منهجنا مأخوذ من التراث، فليس يصح أنّنا تركنا العمل بموجب العقل العلمي الصحيح كما قد يتوهّم ذلك مَنْ يجعل كلّ مأخوذ من التراث خارجاً عن مقتضى العقل والعلم [...].

«[...] ولا تقلُّ مسالكُ التراث عطاءً عن المسالك المنقولة استيفاءً لمقتضيات العقل والعلم، إنْ لم تعلُ عليها علواً؛ **فعقل التراث عقل واسع** يجمع إلى النظر في الأسباب، النظر في المقاصد؛ وعلمه علم نافع يجمع، إلى النظر في الأسباب والمقاصد، العملَ بها وفق ما يفيد الغير ويفيد الآجل، بينما **عقل الآليات المنقولة** عقل ضيّق يقطع الأسبابَ عن مقاصدها، وعلمها علم مشبوه، لا يوجب

العمل ولا يحتمل الضَّرَر؛ وشتان ما بين العقلين وما بين العلمين» (**تجديد المنهج**، صص 421 و423).

4. فقه الفلسفة:

«وقد نسمِّي هذا العلم الجديد الذي يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية باسم «علم أصول الفلسفة» أو باسم «علم النظر في الفلسفة»؛ غير أنَّنا آثرنا أنْ نُطلق عليه اسم «**فقه الفلسفة**» قياساً على مصطلح «فقه اللغة» المتداول، لاعتبارات مختلفة سيأتي ذكرها في مكانها» (**فقه الفلسفة 1**، ص 14). وفي المصدر نفسه (ص 15) يجدّد الدكتور عبد الرحمن موضوع فقه الفلسفة، بقوله: «إنَّ فقه الفلسفة يتّخذ من الفلسفة موضوعاً له، مُبطلاً بذلك دعوى جمهور الفلاسفة بأنَّ الفلسفة لا تكونُ موضوعاً لغيرها، حجتهم في ذلك أنَّ الفلسفة، هي دون سواها، تتصف بصفتين جوهريّتين: إحداهما أنَّها **أشرف المعارف**، والأخرى أنَّها **أوسع المعارف**».

5. تحرير القول الفلسفي؟

«مَنْ ذا الذي بوسعه أن ينكر إنَّ القول الفلسفي العربي، إن لفظاً او جملة أو نصاً، هو قول مستغرِق في التقليد؟

«أما ترى أنَّ المتفلسفَ العربيَّ لا يصوغُ من الألفاظ إلاَّ ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجُمَل إلاَّ ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلاَّ ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً يكونُ من إنشائه، لا من إنشاء غيره، ولا هو على العكس من ذلك، يكاد ينقص منه شيئاً يُعزى إلى تصرّفه، لا إلى تصرّف غيره؟ وإذا اشتبه أمرُ هذا التقليد في القول الفلسفي على بعض المتأخرين الذين ضاقت عليهم سبل القول والفكر، فإنّه لم يشتبه قط على المتقدّمين، ذلك أنّهم لم يفتهم الفروق بين قولٍ جارٍ على عاداتهم في الكلام والإفهام وبين قول لا يجري عليها كما فاتَ المتأخرين، ولا غابت عن أذهانهم حقيقة اختصاص كل أُمّة بمذاهب في الاصطلاح والتركيب والبيان كما غابت عن أذهان هؤلاء». (**فقه الفلسفة**، 2، القول الفلسفي، ص 11).

□ ردُّ علي حرب*:

من المتأخرين إلى العقيمين

«من هنا لا تعد ترجمة عبد الرحمن للكوجيطو تحويلاً فيه شيء من الإبداع. بالعكس: انها محو للإنجاز الفلسفي الديكارتي [...]. هذا النقد للترجمة التأصيلية يحملني على القول بأنَّ **فقه الفلسفة هو غير منتج فلسفياً**، إنَّه علم يولد

عقيماً في فكر **طه عبد الرحمن**، تماماً كما ولد علم الاستغراب ميتاً **مع حسن حنفي**، هذا وفي وقت يشرف فيه علمُ الاستشراق على الزوال.

«وهذا شأن كل علم او فرع معرفي يغلّبُ هواجس الخصوصيّات على إنتاج المفهومات. نحن هنا إزاء محاولات تصطدم بما يعيقها عن التحقيق. والعائق ـ ولا أقول ـ الآفة، هو **تحويل الأنطولوجيا إلى انتروبولوجيا**، **وتوظيف الفلسفة للتمترس وراء الذات أو لحراسة الهوية**، سواء من خلال قسمة العلوم إلى **علوم الانا وعلوم الغير**، كما عند حسن حنفي؛ او من خلال التعلّق بالأصول وتقديس الأسماء والرموز، كما عند طه عبد الرحمن» (**الماهية والعلاقة**، م.س. ص 155).

ربما تكشف قراءة أعمال طه عبد الرحمن عمق الأزمة الفكرية التي يحملها معظمُ الثقافة العربية المعاصرة، ويفتح الباب أمام حوارات أخرى على قاعدة مستقبل انساني مشترك وأرحب.

عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء): كاتبة الماضي المتجدّد (1913 ـ 1999)

■ وُلِدت عائشة عبد الرحمن سنة 1913 في مدينة دمياط المصرية الواقعة على البحر المتوسط؛ وفي كُتّاب البلد، فكَّتْ الحروف الأولى من القرءآن الكريم، إلى أن حفظته في طفولتها، برعاية والدها الذي كان يدرِّس في معهد دمياط الديني.

نالت شهادة الكفاءة للمعلمات، وعملت مدرِّسة في مدارس البنات، دون انقطاع عن الدراسة. التحقت بجامعة القاهرة، قسم اللغة العربية، ونالت بامتياز (إجازة في الآداب) سنة 1939؛ كما نالت الماجستير سنة 1941 (مرتبة الشرف الأولى؛ والدكتوراه سنة 1950 (بتقدير الامتياز). الدكتورة عائشة عبد الرحمن درَّست في جامعة عين شمس (القاهرة)، وعملت استاذة زائرة في جامعات القاهرة والخرطوم وأُم درمان الإسلامية وجامعة المغرب.

سنة 1936، وقَّعت مقالاً أدبياً باسم «**بنت الشاطىء**» ونشرته في «الأهرام». هذا الاسم ليس فنياً، بل من باب التقية، المفروضة على الأنثى بسبب ظروف مجتمعها العائلي/ القبلي المحافظ، اشتهرت بهذا الاسم، فصارت الدكتورة بنت الشاطىء. نالت ثلاث جوائز: جائزة الدولة المصرية الأولى للدراسات الاجتماعية؛ وجائزة الدولة التقديرية في مصر (1987)؛ وجائزة الملك فيصل العالمية للأدب العربي (1994). لها 50 عملاً منشوراً، كلها بالعربية، ما عدا دراسة «**نساء النبيّ**» نُقلت إلى الإنكليزية أيضاً.

كُتِبَ عنها أكثر من ثلاثين دراسة (بالعربية والإنكليزية).

□ أعمال بنت الشاطىء:

معظم أعمالها دراسات ومقالات ومحاضرات، وبعضها قصص وروايات وهي موزّعة على النحو الآتي:

I. مقالات ودراسات:

1935: الريف المصري، مكتبة ومطبعة الوفد (القاهرة).

1939: **قضية الفلاّح**، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة).

1944: الحياة الإنسانية **عند أبي العلاء** (مطبعة المعارف/ مصر)، الغفران (1954).

1956: **بطلة كربلاء زينب بنت الزهراء** (دار المعارف/ القاهرة)، دار الأندلس/ بيروت ـ (**السيدة زينب** بطلة كربلاء، القاهرة/ دار الهلال 66)، عقيلة بني هاشم (زينب بنت الزهراء بطلة كربلاء، دار الكتاب العربي/ بيروت/ 1972) ـ بنات النبي (الهلال) ـ معجم الحِكم لابن سيدة (1958).

1961: أُم النبيّ ـ دار الهلال القاهرة (ط 2، 1966). نساء النبيّ.

1962: التفسير البياني للقرآن الكريم (دار المعارف)، ط 2/ 1966).

1963: **الخنساء** (دار المعارف، 57 و1963)، الشاعرة العربية المعاصرة.

1964: **دار السلام في حياة أبي العلاء** (وزارة الإرشاد ـ بغداد).

1965: **ابو العلاء المعري**، المؤسسة المصرية العامة/ القاهرة.

: سكينة بنت الحسين (الهلال/ القاهرة)؛ رسالة الغفران (المعارف).

1966: **الأديبة العربية**/ أمس واليوم/ محاضرة عامة، القاهرة (66 ـ 67).

1967: الأبعاد التاريخية والفكرية لمعركتنا/ محاضرة عامة، القاهرة (67 ـ 68).

1968: اعداء البشر، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية/ القاهرة.

: تراثنا بين ماض وحاضر/ القرءآن وحقوق الانسان/ **موسوعة آل النبي**.

: تراجم سيدات بيت النبوة (الكتاب العربي/ بيروت).

: قيم جديدة للأدب العربي (المعارف). كتابنا الأكبر.

1969 ـ 1970: **قراءة جديدة في رسالة الغفران** (معهد البحوث/ القاهرة).

: القرءآن والتفسير العصري (المعارف/ القاهرة).

: لغتنا والحياة (معهد البحوث/ القاهرة).

: المعركة اللغوية على أرض البطولات ـ الجزائر (محاضرة عامة/ القاهرة).

: مقال في الانسان ـ دراسة قرءآنية (المعارف). **مع المصطفى** (المعارف).

: المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة، محاضرة عامة (القاهرة).

: البيان القرءآني ومشكلة الترادف (الهيئة العامة/ القاهرة).

1971 ـ 1972: مقدمة في المنهج (معهد البحوث/ القاهرة). **مع أبي العلاء، القرءآن** وقضايا الانسان.

: من أسرار العربية في البيان القرءآني (جامعة الدول العربية).

: جديد في رسالة الغفران (نص مسرحي من القرن الخامس الهجري).

1973: الشخصية الإسلامية/ دراسة قرءآنية (دار العلم للملايين/ بيروت).

: الإعجاز البياني للقرءآن ومسائل البن الأزرق (المعارف/ مصر).

: أرض المعجزات، رحلة في جزيرة العرب (الكتاب العربي/ بيروت).

1975: بين العقيدة والاختيار (دار النجاح/ بيروت).

: رسالة العاهل والشاجح لأبي العلاء/ تحقيق (دار المعارف، القاهرة).

: الاسرائيليات في الغزو الفكري (معهد البحوث/ القاهرة).

1986: قراءة في وثائق البهائية، (مركز الأهرام للترجمة والنشر).

II. قصص وروايات:

لم تشتهر بنت الشاطىء بقصصها ورواياتها، مثلما اشتهرت بمقالاتها الأدبية ودراساتها النقدية.

يندرج في هذا النوع الأدبي:

1) امرأة خاطئة وقصص من القرية (رواية وقصص) نشرتها الشركة العربية للطباعة والنشر (القاهرة/ 1958).

2) **سر الشاطىء** (قصص) (روز اليوسف/ 1952) (طبعة أولى مصر، 1942).

3) **صُوَرٌ من حياتهن**، (قصص)، الشركة العربية/ القاهرة (1959).

4) **على الجسر، أسطورة الزمان** (دار الهلال، القاهرة، 1967).

5) **على الجسر، بين الحياة والموت، (سيرة ذاتية)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة، 1986).

6) **وقود الغضب: امرأة خاطئة، رجعة فرعون** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986).

ـ الأعمال الكاملة (روايات).

ـ **سيد العزبة**، قصة امرأة خاطئة (رواية، مطبعة المعارف، القاهرة، طبعة أولى سنة 1944).

❁ ❁ ❁

اللافت أنَّ الأسلوب القصصي، وأحياناً الأدبي الإنشائي، يغلب على معظم كتابات بنت الشاطىء التفسيرية والتبشيرية؛ وهكذا بقيت في منزلة مرتبكة بين الإنشاء الأدبي والتعبير العلمي، فتبدو من سياق أعمالها أنَّها تسعى إلى تبرير ما كان، أكثر من السعي لفهم ما يكون (النتائج) وما يمكن أن يكون (الاحتمالات). فكر بنت الشاطىء هو من هذه الناحية توثيقي حيناً، وتقريري ـ تبشيري في كل حين.

■ شغلها التراث حتى صارت جزءاً منه. دارت حول القرآن الكريم وآل النبي، وأُم النبي، ونساء النبي، بشكل خاص، ثم بنات علي والحسين (زينب، سكينة). ومطوّلاً، توقفت عند تجارب أبي العلاء في الحياة والأدب، ولاسيما في الخيال الفلسفي (رسالة الغفران وابن القارح). أمّا القضية العصرية فهي نادرة جداً في أعمالها (دراسة سريعة عن (قضية الفلاح، سنة 1939) أي من بواكير أعمالها، وإشارات ادبية إلى الريف المصري. عدا عن ذلك، لم تطأ قدماها تراب العصر كثيراً. كأنَّها كاتبة من الماضي، ترى الخنساء، ولا ترى أُم كلثوم التي تسمعها وتراها، مثلاً.

■ كرّست حياتها للتدريس العربي والإسلامي، وللدفاع بالكتابة التبشيرية او الأيديولوجية عن القرءآن والإسلام القديم. فيما الإسلام المعاصر لا يعنيها كثيراً (لم تكتب شيئاً عن فلسطين، رغم الحروب الأربع بين مصر واسرائيل). وحين تحدّثت عن أرض البطولات (الجزائر)، توقّف حديثها عند المشهد اللغوي.

لذلك، جديدها أنّها اعتبرت **التجدّد** البقاء مع الأجداد لفهمهم ودرسهم. اختارت نساء التراث، ظناً منها أنها تسهم في يقظة المرأة (المسلمة/ المحافظة)، واختارت كتب التراث، ظناً منها أنها تفي بالغاية من النهضة الثقافية، فيما زملاؤها الآخرون كانوا يقرأون بعيونهم وبعيون تراثهم وأيضاً بعيون الغرب الحضاري، التي استعاروها مراراً وتكراراً... فكان لهم ذلك المزيج المعرفي المدهش، بينما وقفت الدكتورة عائشة عبد الرحمن عند «بنت الشاطىء»، الشابة الخائفة من بيئتها المحافظة، ثم المعتادة عليها، والمقلّدة لها بلا هوادة.

نقّادها صنّفوها في عداد «الشخصيات الإسلامية المعاصرة» وقارنوا بين أعمالها «المحافظة» وبين التجديد الذي تدّعيه!

وعلى صعيد «تفسير القرءآن»، اعتبرت بنت الشاطىء من المجدّدات في منهجها، قياساً على مناهج السابقين من مفسّري القرءآن الكريم بألفاظ الشعر أو المعاجم، لا بالسياق ولا بالدلالة (عيسى بُلاّطة) مثلاً، في دراسة بالإنكليزية: تفسير القرءآن الحديث: دراسة منهج بنت الشاطىء ـ العالم الإسلامي **Muslim World, Vol 64 (1974, pp. 103-113)**. وكذلك المستشرق جنسن (تفسير القرءآن في مصر الحديثة).

❀ ❀ ❀

الواقع أنَّ أعمال بنت الشاطىء لا تزال قيد الدّرس علمياً، فهي لم تصنّف بعد بحسب موضوعاتها، ولم تُقوَّمْ بحسب تجديداتها وابداعاتها، وذلك على الرغم من حياتها الآكاديمية المديدة، ومن رحيلها مؤخراً (1999)، مكلّلة بجوائز ورثاء!

ولا شك أنّها تستحق درساً في العمق لمنهجها الأدبي ولأسلوبها التعبيري ونشاطها الفكري، الديني والسياسي، من زاوية المراحل التي مرّت بها من الريف إلى المدينة، ومن المحافظة العمياء إلى المحافظة المتنوّرة. بنت الشاطىء لا تزال تنتظر باحثيها الجدد من غير موعد، وعلى غير طريق ونوع فكري وأدبي.

صلاح عبد الصبور (1931 ـ 1981)
خصوبات التشكيل الشّعري

■ كبيرةٌ هي المساحة الإبداعية التي ملأها صلاح عبد الصبور بتشكيلاته الشعرية ـ من قصائد ومسرحيات مبتكرة، غير مسبوقة بطلاوتها ورهافتها وفكريّتها في الأدب العربي. في الثالثة عشرة بدأ صلاح شاعراً، مراهناً على خصوبات التشكيل الشعري، وعلى تثقيفه من كل مأثور ومبتكر، عربي وعالمي! «شغلت في السنوات الأخيرة بفكرة التشكيل في القصيدة، حتى لقد بتُّ أؤمن أنّ القصيدة التي تفتقد التشكيلَ تفتقد الكثير من مبررات وجودها. ولعل إدراكي لفكرة التشكيل لم ينبع من قراءتي للشعر، بقدر ما نبع من محاولتي لتذوّق فن التصوير وهي محاولة جاهدة أعانتني عليها رؤيتي لكثير من متاحف العالم الكبيرة...» (**ديوان صلاح عبد الصبور**، المجلد الثالث، دار العودة، بيروت 1998، حياتي في الشعر، ص 31). وأكّد الناقد الدكتور **عز الدين اسماعيل** ما ذهب إليه عبد الصبور وشعراء جيله (البيّاتي*، الفيتوري*)، «ثم أشار إلى الفرق بين **وحدة المضمون ووحدة الموضوع**، وهو خلاف نشبَ بين الأدباء العرب منذ شوقي* والعقّاد*، واستمر بعد ذلك في صورة جديدة بين العقّاد ومحمود العالم*» (م.ن. ص 36). ويكشف الشاعر عن تأثره الشديد **بأبي العلاء المعري** الذي يرى فيه ثلاثة أرباع الشعر العربي، ويعطي الربع الباقي للمتنبي وأبي نواس. وفي عصرنا تأثّر بجبران ونيتشه: «**حدّثنا ميخائيل نعيمة عن تأثر جبران بنيتشه**، وعلق الاسم بذهني، حتى وجدت بالصدفة السعيدة ترجمة **فيلكس فارس** لكتاب نيتشه «**هكذا تكلّم زرادشت**». أي دوار يخلخل الرّوح عرفته بعد قراءة هذا الكتاب، وفلاسفة قليلون من بني البشر يستطيعون أن يؤثروا في الوجدان البشري كما يؤثر نيتشه، **هؤلاء هم فلاسفة الرّوح**

الذين تصطبغ فلسفتهم بالشعر ويغمسون قلمَهم في دماء القلب» (م.ن. ص 69).
وعلى غرار جبران في فراق سلمى كرامة، رثا عبد الصبور فراق حبيبته وهو في السادسة عشرة من عمره، فقال: (**ديوان**، م 3، ص 79 وما بعدها):

«دع الحياة تَنَلْ مني لتهدمني ... ماذا أخاف على جسمي وبنياني
فقد مشى بي زماني في مواكبه ... حتى مللت وملَّ الدرب سيقاني
ليلى بعيني أضحت نشوةً ودمي ... أضحى لهيباً وقلبي غير نوراني
والحبّ من نشوة الأجسادِ إنْ همدت ... فالحب ليس سوى أحلام وسنانِ
أنا العظيم وهذا الخلق مهزلة ... فيها الشجيُّ وفيها الضاحك الهاني
مروا على سامري فانسابَ لي نغم ... وارتج لي وترٌ من بين عيداني
لكنهم سكبوا لحني وما علموا ... أنَّ الخلود طوى شعري وألحاني
إنْ يرجموني بأصواتٍ مزمجرةٍ ... فلنْ يضيرَ إلهاً صوتُ انسانِ

هكذا، بدأ تشكيله الشعري مزيجاً من المعرِّي وجبران ونيتشه، إلى نفسه التي صاغها في عدّة مجموعات ومسرحيات: «ساعدتني الفلسفة الماديّة التي كنت اقتربت منها اقتراباً كبيراً، وخاصة بعد تخرّجي من الجامعة عام 1951، على أن أجدَ في **الإنكار** لوناً من **الموقف الفكري الموحّد المتماسك**، وقد تكون مرحلة ديواني «**الناس في بلادي**» هي المعبّرة عن ذلك الإحساس» (ديوان، م 3، ص 150).

سنة 1988، صدر ديوانه (دار العودة، بيروت) في ثلاثة مجلدات، انطوت على ما يلي:

دواوين	مسرحيات	مقدمات
■ الناس في بلادي	ـ الأميرة تنتظر	
□ حياتي في الشعر		
■ أقول لكم	ـ مأساة الحلاج	
■ أحلام الفارس القديم	ـ مسافر ليل	
■ تأملات في زمن جريح	ـ ليلى والمجنون	
■ شجر الليل	ـ بعد أن يموت الملك	

■ أمام شاعر بحجم صلاح عبد الصبور الذي عاش عمرَه شعراً، وانطفأ

سريعاً عن 50 عاماً، لا نجد تعريفاً به أجمل من شعره نفسه.

❁ ❁ ❁

I. **شجر الليل** (م 3، صص 510 ـ 511):

ها أنا أستدير بوجهي إليكَ أيا زمناً لم يوجد بعد،
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ أيا زمناً قادماً من وراء الغيوم.
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، لأنَّ انتظاري طال
ها أنا أستدير بوجهي إليك، فأبكي لأنَّ انتظاري يطول
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي لأنَّ النجوم تكذّب ظنّي
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي لأن كتاب الطوالع يزعم أنك تأتي
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي إذا اقترن النسر والأفعوان
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي لأنَّ الشواهد لم تتكشَّف
ها أنا أستدير بوجهي إليكَ، فأبكي لأنَّ الليالي الحبالى يلدن ضحىً مُجْهَضاً
ولأنَّ الإشارات حين تجيءُ/ تجيءُ إلينا الإشارات من مَرْصَدِ الغَيْبِ
يكشف عن سرِّها العلماءُ الثّقاتُ، تقول: إنتظار عقيم! إنتظار عقيم! انتظار عقيم!

II. **الملك موت** (بعد ان يموت الملك، م 3، صص 344 ـ 345):

■ الشاعر: هل سيعود الملك اليكم؟
ـ الوزير: طبعاً سيعود.
■ الشاعر:

لا، فالملك تدلَّى مَيْتاً إذ أبصرَ ذاته
في مرآةٍ صافيةٍ ذات مساء.
هي عينا هذي المرأة.

هل تدرون؟ ماذا كان اسم الملك الراحل؟ **الموت!**

هل تدرون ماذا كانت ألقابه؟

الموت الماشي/ الموت الغافي/ الموت المتحرّك/ الموت الأعظم
الموت الأفخم/ الموت الأكبر.

كانت لمسته او خطوته او نظرته معناها الموت
لمس النَّهْرَ فمات النهرُ/ لمسَ القصرَ فماتَ القصرُ
لمسَكُمْ أنتُمْ، مُتُّم. . . أنا أيضاً متُّ
سيّدي القاضي إنَّك ميت
وكذلك أنتَ وأنتَ وأنتَ
ولعلّك أكثرنا إيغالاً في الموت/ إذْ إنَّك أكثرُنا قرباً منه
لم يفلت من لمسته إلاَّ هذه المرأة
لمستني فنهضتُ لأترككم للموت. . .

شاعر متألم، تسكنه شهوة إصلاح عالمه، عالم الناس في بلاده، وفي كل بلاد. ينظر إلى الحياة في وجهها، لا في قفاها وحسب. فماذا رأى؟

III. شنق زهران (ديوان، م 1 ـ 2، صص 18 ـ 22):

شبَّ زهرانُ قويّاً ونقياً/
يطأ الأرضَ خفيفاً وأليفاً/
كان ضحّاكاً ولوعاً بالغناءْ/ وسماعِ الشِّعْرِ في ليل الشتاء
ونَمَتْ في قلبِ زهرانَ/ زُهَيْره
ساقُها خضراءُ من ماءِ الحياه
تاجها أحمرُ كالنّارِ التي تصنع قُبْلَه
حينما مرَّ بظهر السّوق يوما. . .
. . . وُضِع النطع على السكة والغيلانُ جاؤوا
وأتى السيّافُ مسرورُ وأعداء الحياه
صنعوا الموتَ لأحبابِ الحياة/ وتدلّى رأسُ زهران الوديع
. . . ماتَ زهرانُ وعيناهُ حياه/ فلماذا قريتي تخشى الحياه؟

IV. الناس في بلادي: (عام جوع)

بالأمسِ زرتُ قريتي، قد ماتَ عمِّي مصطفى ووسّدوه في التراب
لم يبتنِ القلاعَ (كان كوخُه من اللبن)
وسارَ خلفَ نعشه القديم

مَنْ يملكون مثله جلبابَ كتّانٍ قديم
لم يذكروا الإله أو عزريل أو حروفَ (كان)
فالعامُ عام جوع/ وعند بابِ القبْرِ قام صاحبي خليل
حفيدُ عمّي مصطفى/ وحين مدَّ للسماء زندَه المفتول
ماجت على عينيه نظرةُ احتقار/ فالعامُ عام جوع».
(ديوان صلاح، 1 ـ 2، صص 31 ـ 32).

٧. **الحزن** (م.ن. ص 37):
وأتى المساءُ/ في غرفتي دلفَ المساء
والحزنُ يولدُ في المساءِ لأنّه حزنٌ ضرير
حزن طويلٌ كالطريق من الجحيم إلى الجحيم
حزن صموت.../ حزن تمدَّدَ في المدينه
كاللصوص في جوف السكينه
كالافعوان بلا فحيح
الحزنُ قد قهرَ القلاعَ جميعها وسبى الكنوز
وأقامَ حكّاماً طغاة
الحزن قد سملَ العيونَ/ الحزنُ قد عقدَ الجباهِ/ ليقيم حكّاماً طغاة.

٧١. **جارتي** (م.ن. صص 64 ـ 66):
جارتي! لستُ أميراً/ لا، ولستُ المضحكَ الممراحَ في قَصْرِ الأمير
سأريكِ العجبَ المُعْجبَ في شمس النّهار
أنا لا أملكُ ما يملأ كفيَّ طعاما/ وبخدّيكِ من النّعمة تفّاح وسكّر
فاضحكي يا جارتي للتعساء/ نغّمي صوتَكِ في كل فضاء
وإذا يُولدُ في العتمةِ مصباحٌ فريد/ فاذكري: زيتُه نورُ عيوني وعيون الأصدقاء
ورفاقي طيّبون/ ربما لا يملكُ الواحدُ منهم حشوةَ فمْ
ويمرّون على الدّنيا خِفافاً كالنسم
ووديعين كأفراخ حمامه/ وعلى كاهلهم عبءٌ كبيرٌ وفريدْ
عبءُ أن يولدَ في العتمة مصباحٌ وحيد...

VII. موتُ فلاَّح:

«لم يكُ يوماً مثلنا يستعجلُ الموتا/

لأنَّه كلّ صباحٍ، كانَ يصنعُ الحياةَ في التراب

ولم يكنْ كدأبنا يلغطُ بالفلسفةِ الميّته

لأنَّه لا يجد الوقتا

فلم يُمِلْ للشَّمْسِ رأسَه الثقيلَ بالعذابْ

والصخرةُ السمراء ظلَّت بين منكبيه ثابته

. . . لكنَّه والموتُ مقدور/ قضى ظهيرة النّهار، والترابُ في يده

والماءُ يجري بين أقدامه

وعندما جاء ملاكُ الموتِ يدعوه/ لوَّنَ بالدهشةِ عيناً وفما

واستغفر الله، ثم ارتمى. . .» (**ديوان**، 1 ـ 2، صص 113 ـ 114).

VIII. أموتُ وحدي:

يُنبئني شتاءُ هذا العامِ أنَّني أموتُ وحدي/ ذات شتاءٍ مثله/ ذات شتاء

ينبئني هذا المساء أنَّني أموتُ وحدي/ ذات مساءٍ مثله/ ذات مساء

وأنَّ أعوامي التي مضت كانت هباء/ وأنَّني أُقيم في العراء (**ديوان** 1، ص 193).

IX. بودلير:

شاعرٌ أنتَ والكونُ نثرٌ/ والنّفاقُ ارتدى أجنحه

وتزيّا بزيّ ملاك جميل/ والطريق طويل/ والتغنّي إجتراءٌ على كشف سرّ

(ديوان 1، ص 232)

X. موتانا/ لا تنسونا: (**ديوان** 1، ص 317):

يا موتانا، ذكراكم قوتُ القلب

في أيّام عزّتْ فيها الأقوات

لا تنسونا حتى نلقاكم/ لا تنسونا حتى نلقاكم!

❁ ❁ ❁

■ ويمضي في سقطته الشعرية الرائعة: «أسقطني الشّعْر»؛ هامساً في أُذنِ حلاَّجه: لِمَ أنتَ شاعرٌ إلى هذا الحدّ؟ لِمَ كشفتَ ما بينك وبين الحبيب؟ وحلاَّجُه ناجاهُ: وكيف كنت ستعرف، لولا صلبي، أنَّه حبِّي، وأنِّي الحبيب؟ خمسون سنة طويلة في عمر الإبداع الشعري، أرسى فيها صلاح عبد الصبور ثقافة شعرية عربية جديدة، لن يتأخر القرنُ المقبل عن استلهامها وإخراجها إلى مسرح الطليعة المقبلة.

إحسان عبد القدوس (1919 ـ 1950)
صحافة «الرواية الشعبية»

□ مشكلة «الكتابة الدائرية»:

لا أحدَ يخطف منه نكهتَه ولا ضوءَ كلماته التي تأخذ القارىء الشعبي مباشرةً من اليومي المعاش إلى سرير القراءة، أو مشاهدة فيلم قدّوسي، من إحدى روايات إحسان عبد القدوس. هذا القاهريّ المولود عام 1919 في القاهرة. تعلَّم فيها، وتخرَّج من كلية الحقوق ليمارسَ مهنة **المحاماة** قليلاً، ثم يغادرها إلى الصحافة، وعينُه على الأدب القصصي أو الحكائي الشَّعبي. إحسان عبد القدوس الذي وُلِدَ في بُرج الصحافة، من وراء «**روز اليوسف**»، رأس تحريرها، وعمل أيضاً في «**الأهرام**» و«**صباح الخير**» و«**أخبار اليوم**». أسهم في تأسيس «**نادي القصّة**»، بعدما بدأ سنة 1954 بنشر روايته الأولى (**أنا حرَّة**) ـ را: **ليلى بعلبكي*** (**أنا أحيا**). يوم الحادي عشر من كانون الثاني (يناير) 1990 رحل إحسان عبد القدوس، وفي نفسه حبر رواية لم يكتبها.

سنة 1982، نشرت **أميرة أبو الفتوح** ذكريات هذا الرائد الصحافي للرواية الشعبية، بعنوان: «**إحسان عبد القدوس يتذكّر**» (القاهرة/ الهيئة المصرية العامة للكتاب. وفي خلال عشرين عاماً، نشر إحسان حوالى 30 رواية وقصة.

□ أعمال عبد القدوس:

■ لم يتفلسفْ على أحد، ويغامر في أنواع الأدب، شعراً او نقداً، ولم يدخل الحقوق ولا السياسة إلى موضوعات رواياته. إكتفى بما تراه العين وتسمعه

الأذن ويهفو له القلب من المُعاشِ الشعبي. تكاد تحتلّ **المرأةُ** شاشة فاكرته وذاكرته، فلا يترك محبرته تنفتح إلاّ كعطر أنثى، خرجت لتوِّها من جمالِ المرأة إلى حلاوتها. كاتب متذوّق، شعبي الألفاظ والتعابير، يحكي حكايته وحكاية الناس في آنٍ واحد، كما لو أنَّ الحياة الشعبية هي نفسها كتلة لحميّة لا تقبلُ عَزْلاً أو فصْلاً عن نهر الحياة الآخر: الحبّ في مقاومة الموت. هنا ترتيب زمني لرواياته وقصصه (قَدْر الإمكان)، مع إشارة إلى ان بعض رواياته أخذتهاالسينما موضوعاً لها:

1954: أنا حرَّة؛ الخيط الرفيع؛ أين عمري؟

1955: **الطريق المسدود.**

1956: **لا أنام.**

1958: **في بيتنا رجل.**

1959: **شيء في صدري** (جزءان).

1960: (كتابان معاً) **منتهى الحب** (قصص)؛ (**لا تطفىء الشّمس** (رواية).

1961: **زوجة أحمد.**

1963: **لا شيء يهمّ.**

1967: **أنف وثلاثة وعيون.**

1970: **علبة من الصفيح الصدىء.**

1971: **أين عقلي؟** بئر الحرمان (ط 4).

1973: **الرصاصة لا تزال في جيبي - قلبي ليس في جيبي** (ط 1990).

1974: **دمي ودموعي وابتساماتي.**

1977: **العذراء والشَّعْر الأبيض...**

ونسيتُ أنّي إمرأة.

1979: **لا تتركوني هنا وحدي.**

☐ قصص وروايات غير مؤرّخة:

- النساء لهنّ أسنان بيضاء... (قصص)
- البنات والصيف (قصص) (دار القلم/ بيروت، 1973)
- ثقوب في الثوب الأسود (رواية).

- دعني لولدي (رواية)
- النظارة السوداء (رواية).
- الوسادة الخالية (رواية).
- الراقصة والطبّال (رواية).
- الراقصة والسياسي (رواية).
- يا عزيزي كلّنا لصوص.

نماذج من نصوصه:

1. كاتب حر، بطلة حرَّة:

«أنا لا أكاد أعرف نفسي في هذه القصة. إنَّها قصّة منتزعة من حياتي، من حيّ **العباسيّة** الذي عشت فيه، ومن شخصيّات عرفتها فعلاً، ومن آراء كنتُ أؤمن بها، ولا زلت أؤمن ببعضها. ومع ذلك فإنّي لا أعرف نفسي في هذه القصة. لا أعرف نفسي **ككاتب قصة**. ويخيّل إليّ وأنا أقلّب الصفحات أنَّ كاتباً آخر هو الذي كتبها، كاتباً استعار ذكرياتي، واستعار آرائي، ثم كتبَ كل ذلك بأسلوبه وفنّه، لا بأسلوبي وفنّي. وأعتقد أنَّ مَنْ يقرأ لي اليوم لا يكاد يعرفني في هذه القصة. ولا يعني ذلك أنّي أتبرّأ من «**أنا حرّة**». . .

«وقد بدأت كتابة القصة منذ كنت صبياً في الحادية عشرة من عمري [. . .]. وعندما أصبحت في السابعة عشرة من عمري، كتبت قصصاً في أسلوب أقرب إلى الشعر المنثور، مجرّد خيال مراهق مفكك.

«وعندما دخلت الجامعة ـ في الثامنة عشرة من عمري ـ توقّفت عن محاولات كتابة القصة، واكتفيتُ بقراءة القصص العالمية والمصرية. وفي هذه المرحلة بدأت اشتغالي بالصحافة، وأخذتني الصحافة [. . .]. وبعد ان سرت في الصحافة طويلاً، عدت إلى محاولة القصة، ولكني **لم أحاول أن أكتب القصة كأديب، فكنت أكتبها كصحافي**. . .

«. . . أما «**أنا حرّة**» فقد اعتبرها كثير من الزملاء خطوة كبيرة لي. . . (. . .). ولكنْ كان في «أنا حرَّة» شيء آخر، شيء غريب، فقد لاحظت أنَّ الحوار في بعض فصول القصة مكتوب باللغة العامية، العامية جداً، وفصول أخرى مكتوبة باللغة العربية الفصحى، الفصحى جداً! [. . .]. «وصمَّمتُ على أن تبقى «أنا حرّة»

حرةٌ في اختيار نهايتها. إنّي لا أستطيع أن أُشوّه الحقيقة» (**أنا حرة**، مقدمات، صص 5 ـ 11، طبعة دار القلم بيروت، ب.ت).

2. في الحب والحرية:

«. . . وفقدت **أمينة في سبيل ذلك حريتها، لم تعد حرّة، فهي دائماً ملكٌ له، وملك لنزواته، وملك لأوقاته، وملك لما يريد. ولكنَّها لا تحسّ أنها فقدتْ شيئاً، ولم تنتبه إلى أن الحبَّ والحرية لا يجتمعان**، ولم تنتبه إلى أن **الحبّ هو التنازل عن الحرية**، فالإنسان الحر. . . حر في أنْ يحبّ ما يشاء، ولكنه عندما يحبّ أو عندما يؤمن، فإنما يتنازل عن حريته في سبيل حبّه وايمانه. وهي قد أحبّتْ عباس، وآمنتْ به.

«بل انها لم تنتبه أنّها أصبحت صورة مهذّبة عن عمتها التي كانت تحتقر عقليّتها وتحتقر حظّها من الحياة الذي انحصر في خدمة زوجها. . .

«ولكن الناس لا يزالون يتساءلون: **متى يتزوّجان؟**

«وقد يتزوّجان غداً، او بعد غد، أو في العام القادم. وقد لا يتزوجان أبداً. وقد يضيع حبهما وسط السنين، فإنَّ قصّتهما لم تتمّ بعد، ولن يتمّها إلاَّ الزمن. ولكن الناس لا يزالون يلحّون في التساؤل. وقد يتجرأ واحدٌ من الأصدقاء القريبين ويلحّ عليها في السؤال: «متى تتزوج من عبّاس»؟. وقد يضمِّنُ سؤاله لهجة عتابٍ ولوم، او شفقة وتحذير، **فتغضب أمينة وتثور**، كأنَّ الصديق يتدخّل في ما لا يعنيه، وتصرخ في وجهه: «أنا حرَّة». (**أنا حرّة**، صص 219 ـ 323). فهل غضبت وثارت وصرخت، وخرجت من موتها إلى حياة أخرى؟ هذه المسائل ستكون الموضوع الدائم لقصص عبد القدوس ورواياته.

3. الطريق المسدود:

«وسارت في خطىً زاحفة، كأنَّها تخوض في السحب، سحب الحيرة، لم تعد تفكِّر في الانتقام، ولم تعد تفكّر في ذكائها. كانت قد عرفت شيئاً جديداً. عرفت أنَّ الخطيئة ليست سهلة. إنَّها عذاب، وعرفت أنَّ **القُبلة من رجل لا تحبه أقسى على النفس من ظلم الناس**. وعرفت ان الكفّ الغريب فوق جسدها أقسى من الحرمان الطويل. ولكنها لم تكن تدري إلى أين تفرّ؟ لم تكن ترى شيئاً في طريق حياتها. كانت حائرة. والحيرة تستبدّ بها حتى تكاد تطمس عقلها. هل ظلمت النّاس؟ هل ظلمت المجتمع؟ هل هناك طريق آخر غير هذا الطريق المسدود؟ إنَّها لا تدري. ووجدت نفسها تبحلق في عجلات «**الترام**» التي تمرّ

أمامها. ثم وجدت نفسها تبحلق في مياه النيل عندما مرّت فوق «**الكوبري**». ووجدت نفسها ترى سطح **العمارة** التي تقيم فيها.. وتقيس المسافة بين السطح والأرض... ووجدت نفسها تعد حبّات «**الاسبرين**» في الأنبوبة التي تحتفظ بها بجانب فراشها. ولكنّها سارت، سارت لتنضمّ إلى الموكب الضخم. موكب الحائرات». (**الطريق المسدود ـ تمت ـ صص 271 ـ 272). ولكنّها بدأت في مكان آخر.**

4. الزواج وظيفة:

«**ونوال**.. لقد قضَتْ عامين، وكل ما بقي لها من الحياة ذكرى قصيرة لحبٍ لا يموت [...]. وفي خلال هذين العامين كانت التجربة العنيفة قد صهرتها. لم تعد هذه الفتاة المرحة الجريئة. ولم تعد عيناها تومضان بهذا النشاط الضاحك. ولم تعد تهتم كل هذا الاهتمام بثيابها. ولم تعد تترك ضفيرتها مسدلةً فوق كتفيها. ولم تعد تطيل التحديق في الصور التي تنشرها المجلاّت لتقتبسَ منها ثوباً او عقصة شَعْر.

«أصبحت فتاة كبيرة، كبرت مع التجربة. وأصبح طابعها طابعاً حزيناً، حزينة في نظرات عينيها، وحزينة في ابتسامتها وحزينة في تصرفاتها. ولكن حزنها كان يبدو كأنَّه **تعقّل**، كأنَّه **تزمّت**، وأشاع حولها جواً من الاحترام [...]. هذا الاحترام جعل العائلة كلها تقدّر لنوال رأيها في ما يعرض من مشاكل. لم تعد في نظر العائلة أصغر أفرادها، بل أصبحت أعقلهم [...] ولكنها يجب أن تتزوج. إنَّ الزواج مصير كل فتاة. إنَّه الوظيفة التي تُعد لها كل فتاة، والتي أعدّها لها أبوها منذ وُلِدَتْ. ليس من حقها أن تعيش عاطلة بلا وظيفة. وكيف تعيش؟ أين؟ **إنَّ المجتمع يدفعها إلى الزواج، لا إلى الحب**، «والعائلة تنتظر لها أن تتزوّج لا أنْ تحبّ! وقرَّرت أن تقبل هذا الزوج الطبيب. قرّرت أن تقوم بوظيفتها». (**في بيتنا رجل**، دار القلم/ بيروت، ب.ت. ص 283 ـ 284).

■ بهذه النماذج من بعض **رواياته**، (أو القصة الطويلة، كما يقول عبد القدوس) مزج الكتابة اليومية بالمحكى الشعبي وبالفصاحة المأثورة، وقدّم نصوصاً مُثيرة، لا تخلو من رتابة الحياة المصرية ومن تكرار المشاهد والأفكار والمشاكل، التي تكرِّر نفسها غالباً بدون حلول أو تطور.

خليل عبد الكريم
إعادة كتابة التاريخ علمياً وموضوعياً

□ قمَّة الهَرَم العقلي:

منذ عقدين، يسعى الباحث الأستاذ خليل عبد الكريم إلى تقديم موسوعة عقلانية عن الإسلام المبكّر، معتمداً التوثيق، أي التجميع وإعادة الترتيب للوقائع في سبيل أفكار جديدة. عنده **المعرفة** ولادة، توليد من معطيات ومن مفاكرات؛ وليست المعرفة تجميعاً كما يفعل تقليديون وإسلاميون، ولا هي أدلجة، كما يقول «تقدّميون» زائفون أو «يساريّون» قاصرون.

أعماله الكثيرة تندرج في سياق البحث العربي الحديث عن فهم الإسلام بذاته، وفك الارتباط بين السياسة الديمقراطية والتوظيف السلطوي لرجال الدين وللدين نفسه. فهو يؤكّد على أنّ محمداً (ﷺ) هو نبيّ، ورجل دولة على التوالي؛ ليكشفَ الحدود القائمة بين النص والتاريخ.

إلى أهرام مصر العقلية، يضيفُ خليل عبد الكريم هرمه الجديد، ولا يبالغ إذْ يضع نفسه ـ بأعماله المنشورة ـ في قمّة الهرم العقلي العربي المعاصر.

I ـ أعمال عبد الكريم:

1. ثلاثية شدو الرّبابة بأحوال مجتمع الصحابة:

السّفر الأول: **محمّد والصحابة**، ط 2، سينا للنشر/ القاهرة، مؤسسة الانتشار العربي/ بيروت، 1998.

السفر الثاني: **الصحابة والصحابة**، ط 1، سينا للنشر/ القاهرة، 1997.

السفر الثالث: **الصحابة والمجتمع**، ط 1، سينا للنشر/ القاهرة، 1997.

2. **قُريش، من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ط 2، سينا للنشر/ الانتشار العربي/ بيروت، 1997.

3 . **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، ط 2، سينا للنشر/ الانتشار العربي/ بيروت، 1997.

4. **مجتمع يثرب**، العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمَّدي والخليفي، ط 1، سينا للنشر/ الانتشار العربي، 1997.

5. **العرب والمرأة**، حفريّة في الإسطير المخيم، ط 1، سينا للنشر/ الانتشار العربي، 1998.

6. **دولة يثرب**، بصائر في عام الوفود، ط 1، سينا للنشر/ الانتشار العربي، بيروت، 1999.

II ـ نماذج من أفكاره:

1. ثقافة نص شفاهي: (إقرأ = إحفظْ)!

«ثبت من واقعة الغار (غار حراء) ومن الحوار الذي دار بين **محمّد** وملاك الرّب، الروح القدس، **جبريل**، أن (**إقرأ**)، وهي أول كلمة أُفتتح بها القرءآن، تعني بما لا يدع مجالاً للشك. (**إحفظ**)، ويعاضد ذلك التأهيل اللغوي الذي قدّمناه للفظة القراءة... وإذْ قد ثَبَتَ ذلك، فإنَّ النتيجة التي تترتّب على هذه المقدمة التي وثَّقناها بكل ما أوتينا من مصادر او من قوّة، هي ان **الثقافة الإسلامية ثقافة حفظ وجمع واستظهار**، الخ. لأنَّها **ثقافة نص، ونص شفاهي تلقيني**، ألقاه ملاكُ الرّب على محمّد، فحفظه ووعاه ونُقِشَ في قلبه، وهو (محمّد) نقله بدوره إلى صحابته... ولقد أدرك السلف الصالح ـ رضي الله عنهم ـ ذلك، ووعوه وعياً عميقاً، ولذلك كان من أعزّ الألقاب العلمية لديهم لقب **الحافظ**: **الحافظ الذهبي، والحافظ ابن كثير، والحافظ ابن حجر العسقلاني [...]. وسار الأمرُ على ذلك، إذْ رغم التدوين** فقد كان **الحفظ عندهم هو الأساس**». (**دولة يثرب**، م.س. ص 27). وهذا لا يخلو من علاقة بمفهوم (**اللوح المحفوظ**).

2. **صحيفة (لا دستور)**: (حول صحيفة المدينة لليهود، وصحيفة المدينة للنصارى): «تذكّرنا هذه الصحيفة[للنصارى] بأخرى سابقة عليها أصدرها محمّد عقب وصوله أثرب [يثرب = المدينة] كتبها ليهودها، يحدّد لهم فيها حقوقهم

والتزاماتهم. هذه الصحيفة تسميها فرقةُ التبجيليّين (**دستور المدينة**)، بل وتستمر في المبالغة الفجّة، ولا تُبالي بذلك، بل إنَّها تستخف بالعقول، وتستهين بالعملية وتتجرّأ على الموضوعية، فتصفها بأنَّها أول دستور في العالم أجمع، ورددنا عليهم بأنها ليست دستوراً ولا معاهدة؛ إنَّما هي **قرار** أصدره محمّد يحدّد فيه التزامات بني إسرائيل وحقوقهم، وقد فعل ذلك بعد أنْ صار **حاكم يثرب**؛ وأمر آخر يشدّ الانتباه في صحيفته لأهل نجران هو التسامح الذي أبداه محمّد نحوهم - فإذا وضعنا في الاعتبار أنَّ هذه الوثيقة حُرِّرت في بداية العصور الوسيطة التي اتّسمت بالتعصيب المقيت، لتكشفَ لنا الفرقُ المذهل بين محمّدٍ وغيره» (**دولة يثرب**، م.س. ص 303).

3. تحرير المرأة (من صورتها في الناقة):

«في الإسطير العربي: للرجال هيمنة على النسوان. وإذا رأت المرأة واقعةً فلا تستطيع أن تقصّها كما حدثت، لأنَّها تفتقر إلى **الملكة العقلية** التي تؤهّلها لذلك؛ وضربة لازب أن **تؤيّدها أخرى**، ولها جزء من المال. ولا تسافر وحدها وأفضل مكان لها دارها، بل عقرُ دارها هو الخِدْرُ، ومن ثم فهي **المُخدَّرة**، أي المخبّأة/ المخزَّنة، وكلها **عورةٌ** حتى صوتها، وهي **أسيرة** (عَوَان) عند زوجها، وعليها الطاعة الشاملة/ الكاملة، ولو أمرها ألا تغادر المنزل حتى لزيارة أبويها، فيجب أن تمتثل، وإلاَّ عُدَّت عاصيةً كالعبد إذا خالفَ فهو أبِق؛ ولا تجلس مع أجنبيّ منفردة، وخيرٌ لها ألاَّ يراها رجلٌ ولا ترى رجلاً، وإذا خرجت من دارها فلا تُظهِر سوى عينيها، وأن تكون تَفِلَةً (غير متعطّرة) لأنَّ الطيب الذي يفوح من أردانها يحرِّك رغبة الرجال. ولا حاجة بها إلى التعليم إلاَّ النزر اليسير...» (**العرب والمرأة**، ص 231).

ويلحّ الأستاذ خليل عبد الكريم على «أنَّ صورة المرأة ووضعها ومكانتها التي رسَّخها في الأذهان وسرَّبها إلى اللاشعور، ورسّبها في الوجدان إسطيرُ الناقة والحِجْر (الفرسة) والصحراء، يتعين بطريق الحتم واللزوم أن يتغيّر، وهذا أمر لا سُوام (مساومة) فيه، ولا مزايدة عليه، لكي تتحرّر المرأة من كل القيود التي تكبّلها منذ قرون». (م.ن. ص 230).

4. مشكلة «المغيّبات»:

«... هذه مشكلة اجتماعية حارقة، وهي مشكلة المغيّبات»، وهنَّ اللائي غاب عنهنَّ أزواجهن. كان على محمّدٍ أن يواجهها بحسم، لضرورة توالي السرايا على الغزوات التي هي ضمان بالغ الأهمية للدين الذي جاء به، وللدولة القرشية،

حلم أجداده وآبائه التي أقامها في يثرب؛ وبلغت إحصائية إبن هشام في السيرة النبوية 65 في عشر سنين، أي 50 يوماً على وجه التقريب لكل غزوة أو سرية أو بعث؛ ومن المستحيل على محمّد أنْ يكفّ عن إرسالها وبصورة منتظمة تحصيناً لدينه وتثبيتاً لدولته التي وضع حجر أساسها جدُّهُ الأعلى قصيُّ بن كلاب. وكان عليه من جانب آخر أن يضمن لجنوده الخارجين في الغزوات والسرايا تغطية مواعينهم وستر بيوتهم وصيانة أعراضهم وعدم انفلات (المُغيّبات)، بعد مبارحتهم يثرب/ المدينة، خاصة أنَّ هناك مَنْ هم على استعدادٍ كاملٍ للإلتقاء بهنّ» (**مجتمع يثرب**، صص 79 ـ 80).

5. محنة الكتابة العلمية (التقدميّة):

«كم من التقدميّين قدَّم في العقد الأخير فكراً جَسُوراً نضالياً تنويرياً؟ كم؟ أفراد قليلون لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة ـ ودفعوا وما زالوا يدفعون ثمناً غالياً، وتحملوا ويتحملون ما تنوء به الجبالُ الرواسي، ومما يؤلم نفوسهم موقفُ زملائهم التقدميّين منهم؛ فإذا كان (**الآخر**) يُنكرهم وينفيهم ويشنؤهم ويُعاديهم ويحاربهم إلخ. فهذا أمر وارد بل طبيعي؛ ولكنّ ما هو تعليل قطيعة التقدميّين لهم، وعزلهم وخصامهم [. . .]. وكم دار نشر لديها الجرأة على نشر الفكر الذي ألمحنا إليه؟ ربما واحدة او إثنتان أو ثلاثة، وأنا هنا أحصر كلامي في مصر ـ وتأتي على رأسها دار سينا. . .» (**الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، ص 10).

6. الحكم: شورى الناس:

«لماذا لم يضع محمد (ﷺ) قواعد نظام الحكم؟ ولم يسمِّ خليفته؟ والإجابة ـ ولعلّها وضحَت أمام أنظار القارىء ـ: أنَّ محمّداً (ﷺ) رأى أنَّه ليس من حقِّه أن يضع نظاماً للحكم، ولا أن يعيِّن خليفته من بعده، لأنَّ ذلك موكول ومنوط، ومن حق [مجلس شورى المسلمين] على ما درج عليه العمل، واستقرَّ التقليد في القبيلة العربية، إذْ لم يكن من حقّ شيخ القبيلة أن يعيِّن مَنْ يرأسها بعد وفاته، ولا يتعدَّى على صلاحية [مجلس شورى القبيلة] وهذا ما عبّر عنه د. حسين فوزي النجّار بعبارة صريحة حاسمة [لم يغيّر محمّد شيئاً مما كان عليه القوم في إدارتهم لشؤونهم]. وهذا مَعْلَمٌ بارز من المعالم الظاهرة لفعاليات (آثار) تقاليد القبائل العربية في الإسلام». (**الجذور التاريخية**، م.س. صص 107 ـ 108).

7. نصرانية (معيّنة):

«. . . نلفت النظر إلى مسألة ذات بال وهي أنَّ القرءآن الكريم تحدَّث عن

(النصرانية) لا عن (المسيحية)، وعن (النصارى)، لا عن (المسيحيين)، ونسبة الناصري ترجع إلى (الناصرة) القرية التي وُلِدَ ونشأ فيها المسيح عليه السلام، وتقع في منطقة الجليل، ومن هنا لقّب بـ (يسوع الناصري). ورغم ان القرءآن جاء بعد عيسى بأكثر من ستة قرون، فإنّه توقف في تناوله (النصرانية) عند حدٍ معين، فهو لم يذكر شخصيات شديدة الخطر في تاريخ ديانة عيسى بن مريم، مثل شخصية بولس أو شاؤول الطرسوسي أول مَنْ نادى بألوهية المسيح، وبالتثليث، وبذلك حوَّلَ مسارَ المسيحية بكامله؛ ولا تحدَّث **القرءآن عن حوادث ذات أهمية بالغة مثلما حدث في مجمع نيقة 325 م. الذي كرَّس تلك العقيدة، مثلما أصَّلَ لها الأصول [. . .] ما تفسير ذلك؟ العلة في رأينا ترجع إلى ان الفرقة (او الفِرق) التي وصلت إلى وسط الجزيرة وغربها إلى منطقة الحجاز كانت هي فرقة (اليهود المتنصّرين) أو (اليهود الناصريين). . . أو (النصارى الموحّدين) أو (الخوارج). . . هذه الفرق (أو الفرقة) هي التي آمنت بالمسيح رسولاً وليس إلهاً، ولا هو ابن الله، ولا هو ثالث ثلاثة. . .». (قريش، من القبيلة إلى الدولة المركزية، صص 187 ـ 189). (را: أعمال الصليبي*، البحث عن المسيح،** دار الشروق، عمّان، 1999).

كمال عبد اللطيف: فلسفة الرؤية الجديدة

□ المجايلة الفلسفية العربية الراهنة:

ليس سهلاً، بعد جيل الأساتذة/ الفلاسفة في المغرب، من محمد عزيز الحبابي إلى محمد عابد الجابري، تصنيف الجيل الفلسفي الجديد في المغرب العربي أو في المشرق. وقد وجدنا أنفسنا، في الراهن، أمام مأزق الاعتناء بالمبدعين من فلاسفة العرب الجدد، فتناولنا بعض النماذج (مثل الدكتور سالم يفوت*) **للذِكر لا للحصر، تاركين للقرن الحادي والعشرين ومفكّريه، مسائل النظر في أسماء وكتب واعدة، ينتمي إليها كمال عبد اللطيف** بالمجايلة، على تميّز دقيق، وإبداع فلسفي مبكّر (تناولنا بعضه في كتابنا: **العقل في الإسلام**، دار الطليعة، بيروت 1993، ص 347).

من هذا الجيل الفلسفي، نذكر للمثال أيضاً (منشورات دار الطليعة/ بيروت):

■ عبد القادر بشته، في: **الابستمولوجيا** (مثال الفلسفة الفيزيائية النيوترونية).

- **العقل العلمي في عصر التنوير.**

■ محمد وقيدي: بناء النظرية الفلسفية.

■ عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي.

- **الميتافيزيقيا**، العلم والأيديولوجيا.

- عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر،
- نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل.
- فتحي المسكيني: فلسفة النوابت.
- د. سالم حميش: كتاب الجرح والحكمة؛ العلاَّمة (ابن خلدون، رواية فلسفية/ الآداب).

محمد الشيخ: المثقف والسلطة.

- محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل؛

ـ الوجه الآخر لحداثة ابن رشد...

- أبو يعرب المرزوقي: آفاق النهضة العربية، ومستقبل الإنسان في مهبّ العولمة (1999) (وبسيط المنطق الحديث، تعريب)، وكذلك يمكن التنويه بالمنطقي اللبناني، الدكتور **عادل فاخوري (منطق العرب** والرسالة الرمزية، الخ).

أمَّا الدكتور كمال عبد اللطيف فقد فرضَ نفسه منذ عقدٍ ونيّف، باحثاً فلسفياً من الطراز الأول، واعداً بالمزيد، فكان في الإمكان تصنيفه الآن بين فلاسفة العرب في آخر القرن العشرين، وغداً، بين فلاسفة القرن المقبل.

☐ أعمال عبد اللطيف:

في غياب معلومات دقيقة عن أطروحته الفلسفية، وعن اختصاصه الآكاديمي الدقيق، نكتفي هنا باستعراض أبرز أعماله، المعروفة لدينا في بيروت والمشرق العربي، على أن نستكملها لاحقاً.

1. **سلامة موسى** وإشكالية النهضة (دار الفارابي/ بيروت 1982).

2. **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي (منشورات المركز الثقافي العربي/ بيروت 1987). هو مجموعة مقالات في الفلسفة والنقد الفلسفي السياسي، وضعها كمال عبد اللطيف ما بين 1983 و1986، موضوعها العام: «كيف أوّل المثقفون العرب في القرن التاسع عشر المنظومة السياسية الليبرالية؟** كيف يفكّر المثقفون العرب، اليوم، في الديمقراطية والإصلاح السياسي؟ كيف تشكّل نسيج الكتابة السياسية في العالم العربي؟».

وفي التفاصيل، تناول الكتابُ من الأعلام: خير الدين التونسي؛ رفاعة رافع الطهطاوي؛ ومن الموضوعات الفلسفية: الديمقراطية العربية، مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي؛ الاصلاحية العربية؛ وأخيراً درس **عبدالله العروي*** حول

المشروع الأيديولوجي التاريخاني. أمّا بحثه في **العلمانيّة العربية**، فيستهله بكلمة **لمحمد أركون***: «**حين يحدث التلاعب بالدين، يتحوّل إلى قوة سياسية مخيفة**»، **فيسعى للكشف عن اللاعبين بهذه «اللعبة المخيفة»، تارة باسم الليبرالية، وتارة باسم الإسلام**: «. . . **ان جدل فرح أنطون ومحمد عبده** إمتاز بالتفكير الشمولي في المشكلة موضوع ومحور الجدال، كما امتاز بمزاوجة السياسة بالتاريخ، والسياسة بميتافيزيقيا المعتقد الديني، بدون أن يتناسى ظرفية المشكل، وأفقه الفكري والتاريخي العام، وهو ما سمح بتطور الجدال بين المصلحين وانتقاله من مقالة «الاضطهاد في الإسلام والمسيحية» **إلى العلمانية**، إلى التفكير في **إشكالية النهضة** [. . .]، بعد ربع قرن من جدل فرح أنطون ومحمد عبده حول العلمانية، ضرورتها للتقدّم (فرح أنطون) وخطورتها على الإسلام (محمد عبده) أصدر **علي عبد الرازق*** (1888 ـ 1966) نصه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» وذلك سنة 1925. ورغم ان هذا النصّ يعرض موقفاً نقدياً من مسألة إحياء الخلافة الإسلامية، فإنَّه في اعتقادنا يعتبر امتداداً لجدل اللحظة الأولى من بحثنا، رغم **بنيته التأريخية**. إنَّه يدعم مناخ المنزع الليبرالي. . .» (**التأويل والمفارقة**، صص 86 ـ 87). ويقترح اعادة بناء مفهوم العلمانية (ص 98 وما بعدها) انطلاقاً من منجزات نظرية عربية مهمة: **الجابري***، **جعيط***، **ناصيف نصّار***، **محمد أركون*** **وعلي أومليل** (الإصلاحية العربية والدولة الوطنية).

3. مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر:

■ بهذا الكتاب يتابع كمال عبد اللطيف مغامرة تأصيله الابستمولوجي، مراهناً على معرفة فلسفية تتوافق مع الرؤية العربية الجديدة للعالم وللسياسة. صدر عن دار الطليعة (بيروت 1992) ودعواه (صص 64 ـ 67) ضرورة التضحية بالهوية «المحلية» من أجل الوجود الأشمل في العالم، والمشاركة الأوضح في العولمة الإنسانية والثقافية. ويؤخذ على القائلين بهذا القول أنَّهم قد يضحّون بالمحلي ليسقطوا إما في العدمي وإمّا في اللاهويّة، حيث العالمية الراهنة لا تعني شيئاً آخر سوى تجديد الاستعمار الحديث، وتطريزه بفلسفة علمية، هي في جوهرها ايديولوجية، وفي مظهرها مضادة لكل ايديولوجية.

4. قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة:

■ مجموعة أبحاث وضعها الأستاذ كمال عبد اللطيف (جامعة الرباط ـ كلية الآداب/ شعبة الفلسفة) في الثمانينات والتسعينات (ما بين 1985 و1990)، ونشرها (دار الطليعة) سنة 1994؛ هدفها التأصيل الفلسفي العربي، بحيث يتجه

درسُ الفلسفة العربية اليوم «نحو بناء تاريخه الخاص، وذلك بصياغة أطروحات في باب الفلسفة السياسية والحضارية المطابقة لأحوالنا، كما يتجّه نحو الدفاع عن القيم العقلانية النقدية. ولن يتأتّى ذلك في نظرنا إلاّ باستعمال مبضع النَّقْد والإعلاء من شأن القيم الريبيّة، والاستفادة من الرأسمال الرمزي لمفهوم النفي الخلاّق؛ لتتمكن الفلسفة من الحضور الفاعل في فكرنا، ونتمكّن من صياغة قضايانا التاريخية بكثير من الدقة والوضوح، ونستغني عن **أشباه المشاكل** التي تطفو فوق سطح ثقافتنا، وتشوّش على أساليب استدلالنا. [. . .]. إنَّه نقد التراث والدفاع عن قيم المعاصرة وإضفاء النسبية على مُبتكرات تاريخ الفلسفة، وإعطاء الاعتبار الأول في التاريخ للإنسان والعقل. . .» (**قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، صص 6 ـ 7). وفي القراءات المعاصرة، ينتقل كمال عبد اللطيف من فلسفة الأنوار إلى نقد قراءة مروّة/ تيزيني للفلسفة (الإسلامية)، ويتناول التكامل النقدي في أعمال أركون/ الجابري، ويعاود الفلسفة السياسية الشرقية، فيستعرض «نقد الوثوقية» في مسعى **الياس مرقص*** لتجديد الكتابة الفلسفية العربية. ويبقى الهاجس السياسي بنظره هو العائق الأول أمام الكتابة الفلسفية العربية (المغاربية) والمشرقية ايضاً. . . «وبناء على ما سبق نحن نعتقد أنَّ إعطاء الاعتبار **للقيم الريبية** وقيم **النفي والسلب** وقيم **التأصيل**، يقرّبنا من دائرة الكتابة الفلسفية، وبالضبط من دائرة الفلسفة السياسية أو الفلسفة الحضارية المطابقة لصراعات تاريخنا المعاصر، كما تُبعد عنا محاولات تحويل الفلسفة إلى مجرد اداة للتبرير، أداة لصناعة الأيديولوجيات المساهمة في ترتيب أوراق الصراع التاريخي، فهل نستطيع القول: **إنَّ غياب الوعي الفلسفي الجذري من محيط الثقافة المغاربية والعربية لا تسببه فقط هيمنة السَّقف اللاهوتي وحده، قدر ما تسبّبه أيضا قوة ضغط الهاجس السياسي على عملية الفكر والتفكير؟**» (م.ن. ص 142).

5. العربُ والحداثة السياسية:

■ صدر عن دار الطليعة (بيروت 1997) في سياق أبحاثه السابقة (التأويل والمفارقة) و(مفاهيم ملتبسة) الرامية إلى تطوير الخطاب السياسي العربي المعاصر، بالسجال والنقد وتأصيل المفاهيم نفسها، مثل: العرب **والحداثة، العرب والغرب، الليبرالية العربية** (حضور الآخر في الذات)، نقد **المركزية الغربية، حاجة العرب إلى التسامح، وضرورة العلمانية في تاريخنا، إلى نقد زمن السطوة الأميركية، الموضوع تحت تزوير «نهاية التاريخ»** الذي لا ينتهي أصلاً ولا فضلاً. . . وفي نقد التراث يعاود الكاتب قضايا فكرية سبق تناولها وتشويشها في العقدين المنصرمين،

ليصل إلى «النقد الجذري للتراث» في أعمال **محمد أركون**.

6. في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية (دار الطليعة/ بيروت 1999).

والجدير ذكره انَّ الدكتور كمال عبد اللطيف ساهم، مع آخرين، في عدة أعمال جماعية، نذكر هنا أبرزها:

1986: في النهضة والتراكم، دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية (دار توبقال/ الدار البيضاء).

1987: دراسات مغربية (مهداة إلى المفكّر المغربي **محمد عزيز الحبابي**)، المركز الثقافي العربي/ بيروت.

1988: المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، (معهد الإنماء العربي/ بيروت).

1991: أزمة الخليج قبل الحرب وبعدها (المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط).

1992: الثقافة والمثقّف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت.

1993: دراسات فلسفية (أعمال مهداة إلى الأستاذ الطاهر واعزيز/ الرباط، كلية الآداب).

1995: المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية (الرباط/ كلية الآداب).



■ لم تزل رحلة العقل الفلسفي العربي طويلة وواسعة الآفاق، وعلى جيل كمال عبد اللطيف أن يقدّم المزيد من المساهمات بحيث يعلو المُناخ الفلسفي والعلمي، على ما سواه من أجواء «الاستبداد السلطاني» فهل نبالغ إذا اعتبرنا كتابه «**في تشريح الاستبداد**» من أعماله الفلسفية القاطعة والجليلة.

محمد عبد الحليم عبدالله (1913 ـ 1970)

روائيّ الدلتا «المثالي»

■ في 20/ 3/ 1913(*)، وُلِدَ محمد عبد الحليم عبدالله في كفر بولين (كوم حمادة/ مصر) وتلقّى «علومه» في معهد الاسكندرية الريفي، كما درس في مدرسة المعلّمين الأولية (القاهرة) وتخرّج من «دار العلوم» سنة 1937. عمل محرِّراً في «مجمع اللغة العربية» ـ القاهرة ـ ونالَ على أعماله الروائية عدّة جوائز: جائزة المجمع، جائزة وزارة المعارف، جائزة وزارة الشؤون الاجتماعية، جائزة دار الهلال. توفي سنة 1970 في القاهرة. صدرت عدة دراسات عنه وعن فنّه القصصي/ الروائي:

■ د. يوسف نوفل: م.ع. عبدالله وفن القصة القصيرة (المكتبة العربية/ القاهرة): قضايا الفن القصصي (دار النهضة العربية/ القاهرة 1977).

■ يوسف الشاروني*: الروائيون الثلاثة (محفوظ، السباعي، عبدالله)، م.س. 1980. تُرجمت بعض رواياته إلى الفارسية والانكليزية والصينية.

□ أعمال م.ع. عبدالله:

يذكر «معجم الروائيين العرب» 16 عملاً، وتُظهر إحصاءات كتبه 22 عملاً، موزّعة على النحو التالي:

(*) هكذا جاء في المنجد انه مولود سنة 1913 وكذلك في التعريف به (قصة لم تتم)؛ خلافاً لما جاء في «معجم الروائيين العرب»، م.س. ص 384.

I. روايات

1945 أو 1946: **لقيطة/** فيلم (ليلة غرام) ـ نالت جائزة المجمع اللغوي (أحسن قصة، وجائزة وزارة الشؤون (أحسن فيلم). نُقلت إلى الفارسية.

1949: بعد الغروب، (قصة الفقير الموهوب الذي يشقّ طريقه بالفأس في الصخور)، نالت جائزة وزارة التربية والتعليم.

1950: **شجرة اللبلاب**، (قصة عذراء أهدت قلبها إلى شاب متردّد شكّاك). نُقلت إلى الإنكليزية.

1951: **شمس الخريف**، نالت جائزة الدولة في الأدب (موضوعها: ماذا تأخذ الحياة منا، وماذا تعطينا).

1955: **غصن الزيتون**: (تُرجم إلى الصينية، وموضوعه مأساة الذي يحبّ من لا يحبّه).

1957: **من أجل ولدي**، (المرأة في صورها الأربع: حبيبة، عشيقة، أُم، زوجة؛ قصة الحب العائلي).

1960: **سكون العاصفة**، (وردت في معجم الروائيين، ولم ترد في قصص المؤلف، را: **قصة لم تتم**، دار مصر للطباعة، ط 1، 1977، ص 187. بينما وردت في المصدر نفسه، قصة لم تتم، ص 6، في مقدمة للمترجم).

1963: **الجنة العذراء**، (قصة القلوب والأطماع).

1966: **البيت الصامت**.

: **الباحث عن الحقيقة**، (حياة سلمان الفارسي).

1968: **للزمن بقية**.

1970: **قصة لم تتم** (ط 1، 1971، ط 2، 1977) ـ آخر أعماله (يونيو 1970).

II. قصص قصيرة

1954: **النافذة الغربية** (مجموعة أقاصيص).

1956: **الماضي لا يعود**.

1958: **ألوان من السعادة**.

1962: **الضفيرة السوداء**.

1964: **أشياء للذكرى.**

1965: **خيوط النور.**

■ وجوليت فوق سطح القمر؛ حافة الجريمة؛ أسطورة من كتاب الحب. (ب.ت).

■ نلفت إلى أنَّ «قصة لم تتم» التي صدرت بعد وفاة الكاتب، حظيت بدراسة للمستشرق الأب الدومينيكي جوردان مونثو (عرَّبها سمير وهبي)، وبدراسة أخرى للكاتب المشهور يوسف الشاروني.

□ بطل م.ع. عبدالله

درس المستشرق مونثو ظاهرة «البطل» في روايات عبدالله. نلاحظ انه «فقط الشخصية المحورية» وأنه ليس وحيداً. ولفتَ إلى أنَّ رواياته مستقلة عن بعضها، وان أشخاصها مختلفون لا يعرف بعضهم البعض... ولكن بالرغم من ذلك، فإنَّ البطل يتغيّر فيها. إنَّه يتكرَّر، ولكن دون أن تتغيّر سماته. وباستثناء رواية «لقيطة» حيث تدور وقائع القصة حول لقيطةٍ، فإنَّ البطل الأساسي في كل رواياته ذَكَر. إنَّه شاب، ثم يظلّ شاباً، فيما عدا (شمس الخريف) حيث يبلغ سن الرشد، ولكن بدون أن تتغيّر سماته، وهذه السمات الشخصية واضحة بدقة وتحديد: إنَّه شخص عاطفي. إنَّ الناقد (لامسن) حمَّل هذا اللفظ الأدبي معنىً علمياً. فالعاطفي عنده يدلُّ على نفسيّة فرد سهل الإثارة، غير فعّال وثانوي. وهذه هي صفات بطل عبد الحليم عبدالله» (**قصة لم تتم**، م.س. ص 37).

■ أمّا الناقد **يوسف الشاروني** فيتناول دلالة «قصة لم تتم» في التطور الروائي عند صديقه الراحل، محمد عبد الحليم عبدالله (م.ن. ص 72 وما بعدها): «وكما تدلنا الصفحات التي لم تكتمل من روايتنا، على مدى تطوّر الموضوع الروائي لدى م.ع. عبدالله، فإنَّها تدلنا على مدى تطوّر شخصيّاته الروائية ايضاً. ولعلَّ أوضح ما يكون ذلك هو شخصيّاته النسائية وعلاقاتها بعالم الرجال. فلقد كانت نماذجه النسائية الأولى لا يشغلها إلاَّ الحب، ومع ذلك فإنَّ نظرتها إليه نظرة خائفة، وتعبيرها عنه بطريقة الحوار مبني على المداراة والتورية. ثم تطوّر النموذج في «**شجرة اللبلاب**» فأصبح فتاةً متعلمة، متعطشة للحب، لها فلسفة خاصة فيه، طبقتها على أول شاب قابلها، وكان من سوء حظها شكّاكاً معقّداً، فلما انتحرت اكتشفت أنَّها شفته من علّته، ولكن بعد فوات الأوان» الخ.

□ نماذج من نصوصه القصصية:

1) الفلسفة لا تعرف الله؟

«فماذا يا أبي لو وافقت على أن ألتحق بإحد جامعات الجنوب في فرنسا لأدرسَ الفلسفة؟

«وأخذ الأب... ثم ردَّ حائراً وقد تذكّر زوجته التي كانت تخلط له ماء الوضوء بماء الورد، وتذكّر أيضاً نبوغ ولده، وقال:

ـ لكن الفلسفة، يا بني، **لا تعرف الله؟**

ـ قال الإبنُ في خضوع:

بلى هي التي عرفتنا الله... ومع ذلك **فالحَبْلُ في يدك فإنْ بلغك عنِّي ما لا** تحبّ فلا تبعث إليّ بمال، وعندئذ سأعود مضطراً». (قصة لم تتم، ص 174).

2) زمن الجوع:

«أحسست الليلة موضع قلبي مني كما كنت أحس من قبل موضع معدتي زمن الجوع. فمصمصت بشفتي وهمست في الظلام: حكمتك يا رب... إننا لا نشبع؟

حقيقة أنَّ نفوسنا لا تعرف الشبع؛ نجوع بالمعدة، ثم نجوع بالقلب، وقد نجوع بهما في وقت واحد، حتى إذا ما هيّأت لنا الظروف طعامهما، عدنا فجعنا بجسمنا كلّه، فنشعر وخصوصاً بعد إطفاء النّور، أنَّنا في حاجة إلى شيء نأكله، لا بالفم ولا بالأسنان، بل بجوارحنا كلها، الظاهر منها والخفي، فنبحث عمَّن يقاسمنا الفراش. ثم نجوع بقلوبنا مرّة أخرى، فننشد مَنْ يقطع علينا نوم ليل طويل، وندعو الله أن يمنَّ علينا بالجسم الصغير الذي يفصل في الفراش بين جسدينا الكبيرين. ثم نجوع بعد ذلك إلى المجد والخلود! عُمْرٌ عجيب! نبدؤه بالجوع [...] ونختمه بالجوع حين نقلب أحداقنا في وجوه الأحباب ونقول بالأنظار، لأنَّ الألسن قد جفت: إنَّنا لم نشبعْ منكم، أليس في العمر بقية؟» (**شمس الخريف**، دار القلم، بيروت 1980، ص 117).

3) مشكلة تجهيز «جميلة»:

«قلت في نفسي: «على بركة الله، ولو أنَّ الشاب ضئيل المرتَّب «محدود المستقبل». وتذكّرت كذلك أن **الله يعيد النظر في تقسيم الأرزاق كل يوم**. وأتعبتني مشكلة التجهيز جداً: لأنَّ المهرَ كان صغيراً، ولأنَّ الفتاة كانت غالية، ولأنَّ الزمن كان سخيفاً. كنا في أعقاب الحرب الأخيرة التي امتصت الكماليات والضروريات على السواء. **أيام كانت الأمهات يبكين بعين، ويزغردن بفم، وهنَّ يجهّزن البنات ـ**

وأنا بعد موظف، في إحدى المستشفيات ـ صغير، ذو أولاد وقلب، وحنان. . . ».
(**الماضي لا يعود**، دار القلم، بيروت، 1982، ص 137).

4) الوشاح الأبيض:

«ويمسك الناس عن الهمس لأنَّ رجلاً وقف يعلن اسم المقطوعة الجديدة وكان اسمها «الوشاح الأبيض»، فذكرت **درية** حادثاً قديماً [. . .].

«مسحت درية على رأس فتاتها، ثم قبّلتها، وأجلستها إلى جوارها، ونظرت إلى السقف وإلى الباب وإلى قطع الأثاث قطعة قطعة قبل أن تتكلّم. . . كانت كأنَّها تستلهم الأشياء ذكرياتها قبل ان تصبّها في سمع بنتها، ثم قالت: كان ذلك في صدر شبابي أيام كنت ابنة رجل فقير، كنت جميلة طموحة، وأحببت أباك وأحبَّني، وجمعنا عشّ الزوجية يا بنتي، ولكنني كنت سيئة الطالع، سيئة التصرّف. [. . .]. لقد فقدت الحبيبَ الأول، متجنّية عليه، ثم اتهمته بالحق او بالباطل، اتهمته بأنَّه كان ضعيف الساعدين فلم يستطع أن يحتفظ بامرأة! وهأنذا، بعد ان انقضى كل شيء، أعترف لكِ أنّني لم أكن مثالية في حياتي الزوجيّة، لأنَّني كنتُ مثل الرجل الذي اتهمته: كنت ضعيفة الذراعين فلم أستطع ان احتفظ بزوج».
(**الوشاح الأبيض**، دار القلم، بيروت، ب.ت. صص 154 ـ 155).

❀ ❀ ❀

■ روائي الدلتا «المثالي» ظلَّ يحمل الريف المصري في أعماق المدينة، كأنَّه في عالمين، يرى بعين أرضه وبعينِ ثقافته، تحوّلات المجتمع المصري الذي وصف بعض أحيانه بأنَّها تحوز على رضى «الفقر» بالدرجة الأولى. تمثّل العالم كما هو، وكما يجب أن يكون. الدّرس الأخلاقي، الديني، لازمه في كل أعماله، وعاد عليه بالجوائز، لا بالمتاعب، سوى نقداتِ الناقدين. هو في كل حال عَلَمٌ كبيرٌ من أعلام الأدب الروائي العربي المعاصر، ووجه من وجوه العولمة الثقافية العربية!

جمال عبد النّاصر (1918 ـ 1970): ذاكرة الثقافة السياسية العربية

□ الزَّعيمُ ـ الرئيس:

■ لم يسبق لعربي آخر، قبله في هذا القرن، أنْ ملأ ذاكرة الثقافة السياسية للأُمّة العربية، وشغل خيال الجماهير العربية، كما قُيِّض لجمال عبد الناصر، الذي جمع للمرّة الأولى أيضاً بين زعامة الأُمّة قاطبةً ورئاسة دولة أو أكثر من دول الجامعة. كان له ذلك بصوته الذي اكتسح آذان الجماهير ليستقرّ في عقولها او أفئدتها، وكأنَّها في حالة سحرية، رقصة صوفيّة جماعية، أكبر من كل رقصات القبائل العربية أو الإفريقية الأخرى. أمَّا على المستوى «الرئاسي»، فكانت له القيادة او رئاسة الحكومة والدولة، بقوّة السلاح والتنظيم والتفكير السياسي العملاني ـ حيث الممارسة هي نظرية أخرى.

الزعيم العربي الجديد، جمال، وُلِدَ في الإسكندرية، سنة 1918، نهاية الحرب الأولى، وكانت عائلته (عبد الناصر حسين) من قرية بني مرّ في أسيوط. حياته نفسها هي ملحمته الفكرية السياسيّة التي لم يكتب سوى جزء ضئيل منها؛ وهذا ما يجري حالياً التعويض عنه **بالكلمة** (الكتب الكثيرة عن عبد الناصر: **كيف قتلوا عبد الناصر؟** لجمال سليم: **عبد الناصر والإخوان المسلمون**، لعبدالله إمام، دار الخيّال، القاهرة، 1996و1997) وبالصورة (أفلام، مسلسلات تلفزيونية). إنَّه أكثر من مفكّر او مناضل سياسي عربي، وأكثر من زعيم ـ رئيس عَبَرَ قبيلةً أو دولة، ومضى! إنَّه وجدان أُمّة، ساكن في حلم تحقّقها التاريخي، يسدُّ آفاق كرامتها التي جعلته أيام عزّه، يتعملق على

أرض العروبة، ويعطي للعرب رياحاً ينتصرون بها. فهو عبدُ «الناصر»: أي عبد القادر على نصرة العرب.

□ ضابط الثورة:

يندرج في سلسلة الضبّاط العرب، الطامحين إلى تصحيح التاريخ بالبندقيّة، بعدما جرّب مفكّرون إصلاحيون، كثيرون، التصويب بالكلمة والخُطبة والفلسفة السياسية (لماذا تأخّرنا وتقدّم الغرب؟ كما تساءل يوماً الأمير **شكيب أرسلان***، مثلاً). كان يأمل أن يكون الزعيم القومي العربي الجديد لأُمّة كبرى، كان صوتها السياسي يتناقض مع فضائها الاعتقادي، الإسلامي، فضاء «الله أكبر» العالي واللامتناهي. وكان جمال عبد الناصر يعاني منذ طفولته محنة العيش تحت الاستعمار والسلطة المحلية الموالية له. وحين قرّر سنة 1937 دخول الكلية الحربية، كان مدفوعاً بحلمه الثوري، حلم تغيير مصر، والأُمّة، بقوّة التنظيم العسكري (ثم السياسي والفكري)، كأنّه يترجم من بعيد، ما ذهب إليه الشاعر المسرحي اللبناني عُمَر الزّعني* حين أعلن ضد الفرنسيّين:

«بلا عصبة، بلا مجمع
الحقّ بدّو قوّة
والقوّة ببوز المدفع»

وحين بلغ عشرين حُجّةً، سنة 1938، تخرَّج ضابطاً في سلاح مشاة أسيوط ـ الإسكندرية ـ بعد عشرة أعوام من تأسيس حركة الإخوان المسلمين، ردّاً على رياح الثقافة الجديدة في مصر: طه حسين (مستقبل الثقافة في مصر)، علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذي صودر، إلى جانب كتاب (في الشعر الجاهلي).

والحال نضج جمال عبد الناصر في مناخ صراع الأحزاب والأفكار بمصر وبلاد الشام، وفي مرحلة التصدّي العربي للإستعمار بعد سقوط الأمبراطورية العثمانية. ولا جَرَمَ أنَّ مناخ «الإخوان» المصري كان يؤشّر على «مدٍّ ثوري» جديد، سيحاول المتآمرون استغلاله لتجنيد هذا «الإسلام السياسي» ضد «العروبة» أو القومية العربية الصاعدة.

بدأ يصعد نجم الضابط، الذي شارك في موقعة العلمين، وخدم في السودان، وعمل مدرِّساً في الكلية الحربية، وتدرَّب على دورة «ضابط أركان». وفوق ذلك كلّه شارك سنة 1948 في «حرب فلسطين» حيث حُوصر مع رفاقه في

«الفالوجة»، وحيث اكتشفَ ايضاً نقطة الخلل المركزي في الصراع العربي ـ الصهيوني.

□ التنظيم الثوري الحرّ:

يُعزى إليه تنظيم جماعة «الضبّاط الأحرار»، أي المخالفين لقانون الضّبط العسكري، والمنضبطين على طريقتهم بقانون الحرية والثورة على الظلم والفساد والاحتلال الإنكليزي. وهو على غرار كل نجم عربي (ثقافي ـ سياسي ـ عسكري) يبتكر لنفسه أسطورته، إنْ لم تؤسطره جماهيره، والكَتَبة والفنّانون والإعلاميّون. إن «منفاخ الغرور» أو الخيال، غالباً ما يتحكّم بالكتابة العربية، فيغيب عنها النّقد الموضوعي وتضيع إبرةُ الحقيقة في قشّ الأوهام. نسوقُ هذه الملاحظة. لأنَّ عبد الناصر وسواه، حوَّلتهم هذه الكتابة التوهيمية إلى أشباح، بعدما كانوا رجالاً تاريخيين مثلنا. والثابت عندنا أنَّ عبد الناصر كان نجماً في مجموعة فعّالة ومتألقة، متشاركة في قطبي حركة سياسية ـ عسكرية: الثورة والجمهورية. أي الوصول إلى السلطة بالإنقلاب العسكري (خلافاً للخطاب الديمقراطي الذي كان يرسله آنذاك الجادرجي في العراق وكمال جنبلاط في لبنان، وعفلق، أحياناً، وسعادة، نادراً).

وفي 23/ 7/ 1952، وصلت هذه المجموعة «المُغفلة» إلى السلطة بالدبّابة، فأطاحت بنظام ملكي، وأقامت نظام حكم «عسكري» لم يتردّد عليه منذ ذلك الحين حتى اليوم سوى ضبّاط كبار من الجيش (محمد نجيب، جمال عبد الناصر، أنور السادات، حسني مبارك). هذه «الثورة» الفوقية، كان عليها أن تنزل إلى الجمهور، لبناء جمهورية جديدة.

□ نجم الأُمّة:

على غرار كل مجموعة ثورية، لا بدَّ من حصر مائدة «الثورة» ببعض آكليها. فكان اللواء محمد نجيب أول «رئيس» لجمهورية مصر، وفي الظل كان جمال وأنور وآخرون. هل كانوا ضبّاطاً صغاراً بحاجة إلى مظلة؟ أم ان اللواء نجيب كان صمام أمان وارتباط ببعض القوى العظمى، التي مرّرت الحدَث الانقلابي، وكأنَّ ملكاً لم يَمُتْ؟ انقسم العالم العربي سياسياً بين مؤيِّد ومنتقد. وفي العام 1954، صعد من الكوكبة الخفية نجم عبد الناصر ليقودَ الأُمَّة على مدى ستة عشر عاماً متواصلاً. بدأ في السلطة السياسية نائباً لرئيس الوزراء، ووزيراً للداخلية؛ ثم تولّى

رئاسة وزراء مصر، ووقّع معاهدة انسحاب الإنكليز من قاعدة القنال. وآنذاك ظهر كتابه الأول «فلسفة الثورة».

طار محمد نجيب من الرئاسة، وانقلب نجم الأُمّة زعيماً وطنياً، ورئيساً لمصر، ومن ثم زعيماً للأُمَّة العربية، ورئيساً لدولة «الوحدة» المنشودة ـ الأمر الذي كان يتهدّد، بلا مواربة، كل أركان الطبقات السياسية العربية، الجمهورية منها والأميرية أو الملكيّة. فبقدر ما كانت زعامة الريّس توحي للجماهير بنهضة قومية، كانت تتهدّد في الصميم تركيبة النظام السياسي العربي، القائم بعد الحرب العالمية الثانية. . . وهذا ما شغل العلم العربي منذ الخمسينات حتى اليوم.

ترك جمال مهمة بناء المجتمع الجمهوري او الديمقراطي المصري للعسكريين، وأخذ على عاتقه مهمّة التبشير العربي والعالمي بهذه النجوميّة الجديدة أو الزعامة السياسية. فشارك سنة 1955 في مؤتمر **باندونغ**، حيث جرى التأسيس لعالميّة ثالثية جديدة، قوامها: الحياد الإيجابي، القوّة الثالثة، التضامن الآسيوي ـ الافريقي (ثم الأميركي اللاتيني[*] OspaAal)، رفض سياسة الأحلاف، كسر منطق الاحتكار العالمي للإقتصاد والسلاح والمال. وتفرَّد عبد الناصر بشعاره: «نسالم مَنْ يسالمنا، نُعادي مَن يعادينا».

أمَّا عام النجوميّة الكبرى فكان 1956، حين وُضع مشروع دستور جديد، وجرى **استفتاء** على الدستور ورئيس الجمهورية (وفي العام 1957، جرى تشكيل أول **مجلس أُمّة**، بعد الثورة)؛ ثم كانت في 26/ 7/ 1956 معركة تأميم شركة القنال، ردّاً على رفض الغرب تمويل بناء السد العالي. فكان توجه مصر الناصرية نحو الشّرق السوڤياتي. وفي أكتوبر (تشرين الأول) 1956، وقعت الحرب الثلاثية على مصر، فخرج منها عبد الناصر «زعيماً للعرب بلا منازع»، رغم أنّه لم يربح الحرب.

وهكذا، تدفقت الحماسة القومية في مصر وبلاد الشام، في الخليج والمغرب العربي؛ فكانت الوحدة المصرية ـ السورية سنة 1958، تتويجاً أولياً للمشروع القومي بعد سقوط فلسطين، وأجزاء من الأراضي العربية، ونشوب ثورة الجزائر. وكان حِرَاكٌ مهمّ في اليمن والعراق ولبنان؛ إلى أنْ بدأت تجربة «الإجراءات الاشتراكية» في 26/ 7/ 1961، فكان الانفصال في 28/ 9/ 1961. وبعد عام، في

(*) منظمة تضامن شعوب آسيا، افريقيا وأميركا اللاتينية): Organisation de Solidarité des Peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amerique Latine.

أيار (مايو) 1962، ردَّ جمال عبد الناصر على ذلك الانهيار الأول لدولة الوحدة، بـ «**الميثاق**» الذي أرسى نظام «**الاتحاد الاشتراكي العربي**»، كحزبيّة اجتماعية متناقضة، محكومة بثلاثة توجّهات نظرية كبرى:

1) الخط الثوري للدولة وللجماهير،

2) الاشتراكية العلمية في ضوء التجريبيّة الناصرية والعربية،

3) القومية العربية ومداها.

عملياً، أسهمت مصر الناصرية في دعم ثورة الجزائر ما بين 1954 و1962؛ ودعم الانقلاب الجمهوري العسكري في اليمن سنة 1962. وفي العام 1964، شارك في تأسيس ميثاق الوحدة الإفريقية... إلى أن وقعت هزيمة الجيش سنة 1967، وكان عبد الناصر الوحيد بين المعنيين في مصر والأردن وسورية، الذي استقال من منصب الرئاسة، فأعادته الجماهير بقوّتها، فهل كان له أن يتراجع؟ إنَّه زعيمها، بطلها الذي لا يُقهر - لذا، لم يمت في الذاكرة بل «قتلوه»، أعداءُ الأُمّة قتلوه... وفي العام 1968 ردَّ البطل بحرب استنزاف حتى أيار (مايو) 1970، مؤيداً قبول مبادرة روجرز السلمية (رداً على لاءات الخرطوم الثلاثة: لا تفاوض، لا صلح، لا إعتراف) وتأكيداً (صوت المعركة، صوت القوَّة). ولكنَّ مسلسل القَبْرَصة، والأردنة (أيلول الأسود في عمّان) واللبننة، بعد وفاة عبد الناصر في 28/ 9/ 1970، كان يؤسِّس لمرحلة جديدة من الحروب التآمرية، داخل الأُمّة ومن خارجها، عليها.

☐ «ثورة في الفلسفة»:

فهل قدَّم جمال عبد الناصر بتجربته، وخطاباته، وكتاباته ثورة في الفلسفة العربية، وأعطى مثالاً لتجربة القوة التي تقدّم استقراراً في النظام، لكنَّها لا تؤسِّس ديناميكية للمجتمع من دون «**حرية الكلمة**» التي وصفها الزعيم بأنَّها هي «المقدّمة الأولى للديمقراطية»؟ **وهل انتج عبد الناصر للأُمَّة نموذجاً ديكتاتورياً على تشويه ديمقراطي؟ أم بالعكس أعطى للديمقراطية في العالم الثالث إمكان الاستمرار في الشخص الواحد؟** ما بين 1952 و1968، تعاقب على حكم مصر 4 رجال دولة عسكريين، أي في خلال 36 سنة، كان معدَّل التعاقب السلطوي 9 سنوات حتى الآن. فهل هذا مؤشر على ديمقراطية أم على حكم وراثي، جمهوري لفظاً، مَلَكي، وراثي فعلاً؟ أسئلة كثيرة كان يحلم صاحب «**الميثاق**» و«**فلسفة الثورة**» بجواب عنها عملياً؛ لكن البطل يظنُّ أنَّ الجمهور لا يريد سواه «دمية» بين أيديه،

فينقاد للجمهور حتى الانكسار. فيما الحكم الثوري كان **إنهاض الأُمّة**:

«وكنت أتصوّر دورنا على أنّه طليعة الفدائيين؛ وكنتُ أظنُّ أنَّ دورنا هذا لا يستغرقُ أكثرَ من بضع ساعات، ويأتي بعدها الزّحف المقدّس للصفوف المتراصة المنتظمة إلى الهدف الكبير، بل قد كان الخيال يشطُّ بي أحياناً فيخيّل إليّ أنّي أسمع صليل الصفوف المتراصة، وأسمع هدير الوقع الرهيب لزحفها المنظم إلى الهدف الكبير. . . ثم فاجأني الواقع بعد 23 يوليو. . .». وما زال الواقع العربي بحاجة إلى خيال ثوري على قدر الزعماء؟

جبّور عبد النور (1913 ـ 1991)
من الأدب إلى التأليف المعجمي

☐ ثنائية اللغة والثقافة:

■ وُلِدَ مع الحرب، سنة 1913 في بحمدون (جبل لبنان) ونشأ بين الآداب والمعاجم والموسوعات على لهجات محلية وعربية فصحى وفرنسية، مسكونة بلاتينية ويونانية. جبّور عبد النور في تنشئته على الهواء الحرّ في بحمدون، ما بين صنوبر وصخر، أثبت عبر مسيرته الفكرية والشخصية مدى قدرته على التماسك في وجه زعازع الدّهر، الذي ما دخله أحدٌ وخرج منه سالماً. درس الأدب وبحث فيه، حتى جذوره العامية ـ موضوع أطروحته بالفرنسية: الشعر العامي في لبنان ـ ونهض إلى معاجم الأدب واللغتين العربية ـ الفرنسية (المفصّل) او الفرنسية العربية (المنهل). وربّى عائلة كريمة منها ولدُه العلاّمة الدكتور انطوان عبد النور، الذي اغتاله الصهاينة في منزله في بحمدون سنة 1982، خلال عملية الغزو الاسرائيلي للبنان.

■ الدكتور جبّور عبد النور، درس في لبنان وأكمل علومه في فرنسا حيث نال دكتوراه دولة في الآداب، على أطروحته المعنونة: «La Poésie dialectale au Liban» والتي كانت ـ في زعمنا ـ المدخل التمريني في مشاريعه المعجمية المقبلة، حيث انتقل كليّاً من دراسة الأدب والفلسفة، إلى الترجمة والتعريب، ولكن من خلال تأليف معجمي، جعله في طليعة العرب المبدعين خلال هذا القرن. هو، أديب وباحث، وأستاذ في المدارس والجامعات، اللبنانية واليسوعية (بيروت). تولّى إدارة الدروس العربية في المدارس الفرنسية اللبنانية (Lycées) طيلة 24 سنة؛

كما تولّى عِمادة كلية التربية في الجامعة اللبنانية. تُوفي سنة 1991.

☐ أعمال عبد النُّور:

لم يمنعه التدريس وتكاليف المسألة العائلية، ولا اضطرابات الحياة في لبنان، من الإنتاج الأدبي والمعجمي المميَّز. يمكن تصنيفُ أعماله الرئيسية إلى نوعين: نوع أدبي ـ فلسفي، ونوع معجمي، عربي، عربي ـ فرنسي، وفرنسي عربي.

I. النَّوع الأدبي:

سنة 1938، نشر الأستاذ جبّور عبد النور كتابَه الأوّل بعنوان «التصوُّف عند العرب»، مُعبِّراً، مداورةً، عن نزوعه إلى فهم الظواهر العرفانية والباطنية في الإسلام والنصرانية، وكاشفاً مبكِّراً عن جانب من جوانب شخصيّته «السندبانية»، حيث يتعالى صبرُ العقل وإرادة العمل على كل محنة وامتحان.

■ في العام 1943، نشر جبّور عبد النور كتابه الأدبي الثاني، الموسوم بسمة «**الجواري**» وهو يتعلّق بأدب النساء وتربية القيان والغواني، والسلوك النفسي ـ الجنسي للمرأة في العصر العباسي، حيث يُقام الحريم بين «نساء القصور» و«نساء العامة».

■ أمّا سنة 1945، فقد انصرف عبد النور إلى نشر كتاب فلسفي ـ أدبي، عنوانه يدلُّ على مضمونه البعيد: «**نظرات في فلسفة العرب**».

■ «**إخوان الصفا**» هو عنوان كتابه الفلسفي ـ الأدبي الرابع، الذي نشره سنة 1956.

■ في العام 1957، نشر الدكتور جبّور عبد النور أطروحته بالفرنسية (**الشعر العامي في لبنان**)، عن منشورات الجامعة اللبنانية، وضمَّنها نصوصاً مختارة من الزجل او ما نسميه (الشعر الشعبي)، مع دراسة تحليلية للنصوص المنشورة بالعربية المحكية في لبنان من جهة، وبالفرنسية من جهة ثانية. هي الدراسة الآكاديمية الأولى لهذه الظاهرة الأساسية في الثقافة الشعبية اللبنانية، والعربية عموماً. لكنها تفتقر إلى معايير النقد المنهجي وإلى شمول النماذج للمناطق اللبنانية الأخرى (كالجنوب والبقاع والشمال، وحتى بيروت) التي تستبطن ثقافاتٍ فرعيّة مميَّزة، ومكمّلة للثقافة الشعبية اللبنانية، حول هذه المسألة، را: خليل أحمد خليل:

ـ الشعر الشعبي اللبناني، دار الطليعة/ بيروت 1975.

ـ نحو سوسيولوجيا الثقافة الشعبية، دار الحداثة/ بيروت 1979.

المؤسف أن أطروحة الدكتور جبّور عبد النور، المفقودة حتى بالطبعة الفرنسية، لم يجر نشرُها بالعربية، لكي تأخذ مكانها الطبيعي بين دراسات الثقافة الشعبية التي عُقد حولها مؤتمران في بيروت، كان آخرهما في تموز/ يوليو 1999 (قصر الأونيسكو).

II. النوع المعجمي:

ليس قليلاً ان ينهضَ شخصٌ واحدٌ بما نهض به الدكتور جبّور عبد النّور، الذي عاش من التدريس والتأليف معاً؛ لكنَّه لم يكن باحثاً متفرِّغاً كما هو حال بعض معاصريه من غير العرب.

فهل نبالغ إذا افترضنا أنَّ أطروحته (سنة 1957)، وشيخوخة المعاجم السائدة (الفرائد، فرنسي/ عربي او عربي ـ فرنسي) و(معجم بلو الفرنسي العربي)، كانت كلّها من دوافع انصرافه، وهو الثنائيّ اللغة والثقافة بامتياز، إلى البحث المعجمي، والتصنيف الدلالي؟

1) المنهل:

بعد معجم بلو، (المنهل) هو المعجم البديل، الأكثر رواجاً وتداولاً في البلدان العربية الفرنكوفونية (لبنان ـ سورية ـ تونس ـ الجزائر ـ المغرب ـ موريتانيا ـ ومصر نسبياً)، منذ صدوره. فهو معجم لغوي فرنسي ـ عربي، متطوّر، وضعه جبور عبد النور (بشراكةٍ مع الدكتور سهيل ادريس*). والمفارقة هي ان كل الطبعات، في حياته، لم تخلُ من اسمه؛ وحتى ان بعض الطبعات بعد وفاته ظلَّ يحمل اسم عبد النور وإدريس... وفجأة، وبفسخ شراكة بين دارين، دار الآداب ودار العلم للملايين، يسقط عن غلافه اسم (دار العلم) وهذا مسوّغ تجارياً، واسم الدكتور جبّور عبد النور (وهذا ما لا مسوَّغ له علمياً) اذ ليس لمؤلفٍ ثانٍ (مشارك بنسبة ما) ان يدَّعي لنفسه ملكية أدبية لمعجم مهم ومفيد كمعجم **المنهل** الذي ما برح حتى اليوم الأول في نوعه، على الرغم من بعض أخطائه، ومن نواقصه ـ كالأعلام ـ والمعلومات عن العلوم والآداب والفنون، بازاء تطوّر المورد (انكليزي عربي، مثلاً) او بإزاء تجربة فلاماريون (Flammarion Usuel). هذه مسألة في غاية الخطورة، رأينا من الضرورة الوقوف عندها، بعد صدور الطبعات المتتالية خالية من اسم عبد النّور (الطبعة الحادية والعشرون/ دار الآداب/ بيروت 1998) وانعدام الكفاية في التسويغ الذي يقدّمه الدكتور سهيل ادريس في مقدمة الطبعة

الخامسة عشرة بقوله: «بعد ان استقلت دارُ الآداب بملكية معجم المنهل وقمت بإجراء كثير من التعديلات والإضافات بحيث يمكن اعتبار المنهل معدّاً إعداداً جديداً نهضت به وحدي، يسعدني أنْ أُقدِّم للقرّاء العرب والأجانب طبعة المنهل الخامسة عشرة التي تحمل اسمي واسم دار الآداب وحدهما». وعندما يسعدُ الكاتب/ الناشر، قد لا يرضي ضمير العالم، ولا يعوّض على جبور عبد النور جهده، إذ لا يحق لأحد في العالمين أن يبخس الناس أشياءهم، ولو كانت مساهمة عبد النور ضئيلة على ما يُدَّعى، وأساسية على ما نعلم ـ إذ لا منهل، أصلاً، لولا عبد النُور، فاقتضى الاعتراض على هذا المحو التجاري لإسم العلاَّمة عبد النُّور، الذي نأمل أنْ ينهض اتّحاد الكتّاب، مثلاً، بالدّفاع عن حقه في ملكيته الأدبية والمعنوية (الاسم ماركة مسجلة). حتى إنَّ مقدمة الطبعة الأولى التي حملت اسم المؤلفين معاً، جرى تكرارها في الطبعة الحادية والعشرين، من دون اسم عبد النور.

2) **المُفصَّل** (عربي ـ فرنسي):

هذا المعجم، الصادر في مجلّدين، عن دار العلم للملايين في طبعة أولى سنة 1983، وفي عدة طبعات (وعدة أحجام، حديث، مجلد واحد، 1983، ووسيط في مجلد واحد 1983)، يؤكّد لنا على ريادة عبد النور في المجال المعجمي، المبتدىء مع أطروحته والمكتمل في معجم عبد النور (المفصل)، الفريد من نوعه (عربي ـ فرنسي) والمنتقد على مبالغته في بعض الألفاظ العربية الميتة، خارج التداول الحديث، والتي كان يمكنه ـ رحمه الله ـ أن يستعيض عنها بألفاظ حيّة، مستعملة، كما فعل في المنهل مثلاً.

3) **المعجم الأدبي**:

هو أبرز أعمال جبور عبد النور في المعجمية العربية، الأدبية والعلمية الخالصة. صدر في طبعته الأولى سنة 1979، وكان آخر مؤلفاته، قبل أن يزعزعه الدَّهر، والآخرون.

إنَّه معجم مصطلحات أدبية (وفلسفية أحياناً) مع لائحة مصادر ومراجع، في باب؛ وفي بابٍ ثان، هو معجم آداب ومؤلفين وكُتب؛ مع مسرد اعلام الغرب (عربي ـ فرنسي)، وفهرس بأسماء الأدباء المعرَّف بهم في المعجم الأدبي هذا، مع فهرس بمراجع القسمين الأول والثاني.

قد لا نتفق معه حول مصطلحات أدبية معرَّبة، مثل (**ميثة**) بازاء كلمة يونانية

(Mythos) أو فرنسية (Mythe)، وردت في معجمه (صفحة 274)، ولكنه يسوّغ اختباره هذا بكلمة (ميثولوجيا) نفسها المعرَّبة هكذا (ميثات وأساطير وخرافات متصلة بالآلهة) (م.ن). ولكنَّه في معظم مصطلحاته وأعلامه وأعماله، يقدّم نموذجاً علمياً لمعجمية عربية تبحث عن مؤلفين جماعيين يرقون بها إلى المستوى الموسوعي المنشود، والشامل.

هنا نموذج من نصوصه في المعجم الأدبي:

■ «مدخل: قيل تجوُّزاً أو تظرّفاً إنَّ اتقان علم من العلوم هو في استساغة المفردات الخاصة به، وإنزالها في موضعها، والتصرّف بها بدقّة ومهارة معاً. ومع ما يشيع في هذا الكلام من مغالاة وإطلاق، فإنَّه في واقعه ومضمونه ليبدو لنا مصوِّراً لجانب من الحقيقة، معبِّراً عنه أحسن تعبير. لأنَّ فهم العلم فهماً دقيقاً لا يتأتى للإنسان إلاَّ بعد اجتيازه مرحلة من التحصيل تتوضح له فيها المعاني الكامنة في كل كلمة من الكلمات والعلائق الناظمة بينها، وبعد غوصه على هذه المعاني في كليّاتها وجزئياتها، واستبانة حقائق المقدّمات المفضية حتماً إلى النتائج المنطقية [. . .]. ولئن كان هذا القول أبعد من أن ينطبق على كثير من الفنون الجميلة، فإنَّه يكاد أنْ يصحّ في الفلسفة والأدب والاجتماع والألسنية والأثريات من العلوم المحرّرة من التقنية المادية والمهارة اليدوية».

■ ابتكار (**Invention**): مرحلة من التأليف، قوامها تخيّل الموضوع ورسم مخطّطه، ووضع حبكته وتعيين مراحل تطوّره [. . .]. الإبتكار في ذاته عملية ذهنية، الغاية منها الإهتداء إلى أفكار تتعلّق بموضوع معيّن» (المعجم الأدبي، ط 2، 1984، ص 1).

■ إبداع (**Création**): خلق، إتيان بالشيء الجديد الذي لا يوجد له شبيه. وهو يُناقض التقليد» (م.ن. ص 2).



وقد لا نوافقه على تعريب بعض المصطلحات (مثل علم اجتماع بازاء Sciences Sociales)، أو على إبقاء كلمات عربية كما هي بالفرنسية (كأن لا رديف لها ولا مقابل) مثل: إتّباع إبدال، إلخ. كما لا نوافقه على نقل معلومات من مصادر أو معاجم أخرى، دون انتقادها او التوقّف عند تناقضاتها. . . ولكننا لا نستطيع إلاَّ التقدير لأسلوبه العلمي وتجديده المنهجي، وتسويغه المنطقي أو العلمي لأفكار التباسية.

العلاَّمة جبور عبد النُّور صان نفسه بعلمه مما يدنّسها ويكدّرها، ولم ينجرف وراء تجارة بالورق «العلمي». فمضى بكل تواضع، تاركاً ما لا يُمحى من آثاره الأدبية ـ الفلسفية والمعجمية، ومن تكوينه لعشرات الكوادر الأدبية ـ العلمية في لبنان والمشرق العربي. وبعقل مطمئن، خرج من هذا الدّهر، تاركاً في عصره أكثر من مؤشر إلى المعرفة الصحيحة. (را: منير البعلبكي*).

مارون عبّود (1886 ـ 1962)
قوّة النقد الفِطري

□ المعلّم/ الكاتب:

■ من عين كفاح، نهض **أبو مخمد**، مارون عبّود، سنة 1886[*] ليدرسَ في قريته، ثم في مدرسة الحكمة (بيروت)؛ وبين الصحافة والشعر، اكتشف موهبته كناقد أدبي وسياسي، فعمل في تحرير (**الروضة**)، التي رأسَ تحريرها سنة 1906، فيما كان ينكب على التعليم، وفي العام 1909، اشتغل في جريدة استنبولية (**كلمة الحق**)، وحيث شُنِق أحرار لبنان في عاليه (شهداء 6 أيار)، عمل استاذاً في الجامعة الوطنية. مارس كل أنواع الكتابة الأدبية، إلى أن تُوفي سنة 1962، عن خمسين عملاً، موزعة على النحو الآتي:

أنواع الكتابة	عددها
I. نقد أدبي وسياسي	13
II. دراسات	10
III. قصص وروايات	12
IV. أقاصيص	03
V. تمثيليّات	05
VI. تاريخ واجتماع	06
VII. شعر	01
المجموع	**50**

(*) ورد في «المنجد» أنَّه مولود سنة 1885.

هو معلّم/ كاتب، اهتم كثيراً بالنقد الأدبي والسياسي، وبالسّرد القصصي، لكنّه في الحالتين لم يتجاوز كثيراً الأطر التقليدية للكتابة العربية، التي بقي نموذجها جاحظياً.

☐ أعمال مارون عبّود:

1. الشاعر:

درس الشعر ودرّسه؛ نظمه ونقده، فترك فيه مجموعة وحيدة بعنوان: «زوابع»، لم تتركْ صدىً في الشعر اللبناني ولا في الشعر العربي المعاصر. ولكنّه تنويع في الكتابة الأدبية، كما كان الحال لدى معظم كتّاب تلك المرحلة.

2. القاص/ الروائي:

فرّق بين القصة والأقصوصة، وبين القصّة والرواية، فكتب في هذه الأنواع معاً:

أ) **في الأقاصيص**، وضع ثلاثة كتب، بعناوين: **أقزام وجبابرة**، **وجوه وحكايات**، **أحاديث القرية** (دار مارون عبّود، ط 1984).

ب) القصص والروايات:

أشهرها رواية **الأمير الأحمر** (قصة لبنانية، 1954)، **وفارس آغا**؛ إلى قصص، بعضها أقرب إلى المقالات:

■ الأمير الأحمر، دار مارون عبّود (ط 3، بيروت 1984).

■ فارس آغا، دار الثقافة (بيروت/ ط 5، 1984).

■ أشباح ورموز، دار الثقافة (بيروت/ ط 2، 1965)، وضعها سنة 1948 (فصول نضالية).

■ آخر حجر، دار مارون عبّود (طبعة جديدة، 1980.

وعناوين القصص الأخرى هي: آتالا، الحمل، ريليه، رينيه، ربّة العود، جواهر الأميرة، توادرسيوس قيصر، العجول المسمَّنة، من هذه الأعمال أخذت نماذج للدرس في الكتب المدرسية؛ ولم يدرس مارون عبّود، آكاديمياً، بما يتناسب مع جُهده وعصره.

3. المسرحي:

وضع مارون عبود 5 تمثيليّات، وهي: **أشباح القرن الثامن عشر، كريستوف كولومب، الأخرس المتكلم، مغاور الجن، ومجنون ليلى**. كلها موضوعات مستوحاة من محفوظات التاريخ أو من ذاكرة الريف والتراث. معظم أعماله المسرحية بقي حبراً على ورق، ولم يصعد إلى خشبة المسرح، على الرغم من انتشار المسارح في لبنان هذه الأيّام.

4. الباحث والمتورخ:

أ) الدراسات: تناولت أعلاماً وموضوعات:

- أبو العلاء المعرِّي (زوبعة الدهور)، (دار الثقافة/ بيروت، ط 4، 1980).
- أحمد فارس الشدياق (صقر لبنان).
- الشيخ بشارة خليل الخوري (رئيس الجمهورية).
- بديع الزمان الهمذاني.
- أمين الريحاني.
- أدب العرب.
- المحفوظات العربية.
- روّاد النهضة الحديثة (دار الثقافة/ بيروت 1966).
- الشعر العامي (دار الثقافة/ دار مارون عبود، 1968).
- **الرؤوس**.

ب) في التورخة الاجتماعية:

- بيروت ولبنان (جزءان).
- سيرة البابا بيوس.
- سبل ومناهج.
- كتاب الشعب.
- الإكليروس في لبنان.

5. الناقد الأدبي والسياسي:

بدأ مارون عبّود مهنته النقدية باكراً، من صف الدرس العربي، إلى نشر كتبه الأولى في الأربعينات، معظمها بموضوع أدبي، وأقلّها في النقد السياسي:

- **على المحك** (1946)، نظرات وآراء في الشعر والشعراء (ط 5، دار الثقافة، دار مارون عبّود/ 1979).

- **مجدّدون ومجترّون**(1948) (دار مارون عبود/ الثقافة، ط 5/ 1979).

- **في المختبر** (1952).

- **دمقس وأرجوان** (1952)، تعليقات على هامش الشعر المعاصر (ط 4، سنة 1979، دار الثقافة/ مارون عبّود).

- **جدد وقدماء** (1954).

- **نقدات عابر** (دار الثقافة، 1980).

- **على الطائر**.

- **حبر على ورق**.

- **من الجراب**.

- **قبل انفجار البركان**.

- **مناوشات** (مقالات نقدية صحافية)، دار الثقافة/ مارون عبود، 1980).

- **مارون عبّود والصحافة** (دار مارون عبّود/ 1978).

☐ نماذج من أدبه:

الدكتور **جميل جبر** وصفه بقوله: «مؤلّف «**فارس آغا**» يكتب كما يتحدّث أو يتنفّس بعفوية، ببراءة، الكلمة يسلخها حيّة من صميمه، ويرسلها حرّة كعطر الأزاهير، فيها عنف الثقة بالنفس وعذوبة الأقاحي، فيها رائحة الطبيعة البِكر التي لم يفسدْها البشر» (كلمة **غلاف** مارون عبود والصحافة).

I. الناشرُ أكل الشاعر:

«ـ لماذا لا تنظمُ قصائدَ في الوقت الحاضر؟

ـ كما تأكل خلايا الجسم بعضها، كذلك أكل مارون عبّود **الناشرُ** مارون عبّود **الشاعرَ**. وقبل وبعد، فللشّعْر سنُّ الشباب، ولغيره من ألوان الكلام بقيّة العمر، وأنا قمتُ بما أقدر عليه في الصناعتين» (**مارون عبّود والصحافة**، ص 177).

II. أبو العلاء والمتنبّي:

«إنَّ أبا العلاء ربيب المتنبّي في خطوط فلسفته الكبرى، وهو أخو الجاحظ

في هزئه المتلبّس بالجد وسخريته المتعالية حتى على الخواص. ليس أبو العلاء شاعر الفلاسفة ولا فيلسوف الشعراء، فقد أبعدته فلسفته عن الشعر، ولا يصح أن نعدّه في «**لزوميّاته**» شاعراً، إلاّ إذا جاز لنا أن نحصي ابنَ مالك في الشعراء [. . .]. أمّا المتنبي فأخفق في دعواه ولم يخفقْ في فنّه الشّعري، والمعرّي عكسَ الآية، أخفق في الشعر وفاز بالتوحيد، أعني التوحيد الذي يفهمه هو و«**الجماعة**» القائلون: «الإسلام باب الإيمان، والإيمان باب التوحيد». المعرّي رجل كلام وجدل، مفكّر حرّ حطَّم سلاسل الوراثة وأغلالها، فلم يشلّ عقله إذْ واجه المعضلات الأبدية التي لم تُحَلّ. **ألقى مشكلات عصره في قفص الاتهام وقعدَ يستنطق الأجيال** ويقلّب ما تركت من الآثار بطناً لظهر، ثم حبسَ أحكامه عليها في سجون الأوزان والقوافي» (**أبو العلاء المعرّي**، صص 24 ـ 25)، والطريف ان مارون عبود، استشهد، تحت عنوان الكتاب (زوبعة الدهور) بالبيت التالي لأبي العلاء:

ولو طار جبريلٌ بقيّة عمره من الدَّهر، ما استطاع الخروجَ من الدَّهْرِ

III. نزار قبّاني*:

«أنت يا نزار شاعر حقاً، فليتك تظلّ ملتفتاً إلى ذاتك غير مبالٍ بغيرك. أنتَ قادر على تطويع الوزن لأنّك ذو قريحة وذوق فنّي [. . .] وقد رأيتك في ديوانك «**قصائد**» أقل توفيقاً منكَ في «**طفولة نهد**»، قالوا عن البحتري الذي نوَّهتَ به، إنَّه أرادَ أن يشعر فغنّى، أمّا أنتَ في «**سامبا**» فقد شعرتَ وغنّيتَ ورقصتَ، وإني أتحدّاك ان تأتينا بمثلها في الشعر المتفلّت من الوزن والقافية» (**نقدات عابر**، ص 69).

IV. سعيد عقل*:

«سعيد عقل شاعر فذّ يعرف قدسيّة الزواج في الأدب، فيقارن بين ألفاظه قراناً موفّقاً جداً [. . .]. ولعلّ ميل سعيد في هذه الفترة، إلى الفلسفة واللاهوت جاءَه من ناحية هؤلاء الذين يهمّون بتأليهه» (**دمقس وأرجوان**، ص 49). «لأنَّك (نزار قباني)، تقريباً اجتررتَ الكثير من ماضيك الغني، لقد اجتررت شالَ أخيك سعيد عقل كما اجترَّ سعيد شالَ ميشال طراد وقمره» (**نقدات عابر**، ص 69).

V. ميشال طراد*:

«عام مات جبران، كان ميشال طراد من تلاميذي في الجامعة الوطنية، وأقام طلاّب مدرستنا حفلة تأبينية لجبران، فأجاد ميشال الرّثاء [. . .]. ألا تقول معي

حين تقرأ ديوان «جلنار» ومقدّمته: إنّنا حين ننتقل من مقدمة سعيد عقل العامية إلى زجل ميشال طراد نكون كمَن ينتقل من قطعة حرش فيها السنديان والبطم والقندول والعلّيق والطيّون، إلى **حديقة حديثة** أحكم ترتيبها وتنظيمها وهي حافلة بالخضرة الدائمة والعطر الأبدي؟ فصاحبنا سعيد بدلاً من أن يقدّم ميشال طراد، قدَّم سعيد عقل وحلمه بمار توما جديد، وجعل من الأستاذ فؤاد أفرام البستاني أبا معشر الفلكي الذي «يحسب النجوم الطوالعا» (**الشعر العامي**، صص 133 ـ 135).

ليلى العثمان (1945 ـ الكويت)
تأسيس الأدب القصصي الكويتي

□ ليلى تخرج من الإناء؟

من حي المرقاب، بالكويت، انطلقت ليلى العثمان سنة 1945، فحصّلت القليل من الدراسة المنتظمة، ولم يخوّلها النظام «الاجتماعي» العائلي أو القَبَلي، المثابرة إلى الجامعة. وهذا لن يضيرَ مواهبها او يحدّ من خيالها الفكري والتماعها الأدبي. فهي مثل كل المبدعين، يأخذها الشعر بسحره، ثم تغريها القصة او الرواية بقدرة أكبر على التعبير المناسب للمعاناة. سنة 1965 عملت في الصحافة، وفي العام التالي عملت في اذاعة الكويت، إلى أن انتقلت سنة 1971 إلى التلفزة (برامج ثقافية). بذلك هي عضو في «جمعية الصحافيين الكويتيّين»، وفي «رابطة الأدباء في الكويت». حظيت ليلى العثمان باهتمام نقدي، عربي وأجنبي، مباشر، أي معاصر لإنتاجها ما بين 1972 و1999. تذكر الكاتبة، كتابين أساسيين حول أدبها:

■ عبد اللطيف أرناؤوط: **ليلى العثمان**، رحلة في أعمالها غير الكاملة، دمشق، 1996.

■ د. بربارة بيكولسكا: **التراث والمعاصرة في إبداع** ليلى العثمان (تعريب هاتف الحبّابي)، دمشق 1997.

فيما يذكر د. جوزيف زيدان في (مصادر الأدب النسائي في العالم العربي الحديث، م.س. ص 491 ـ 493) ثلاثين مرجعاً بالعربية والانكليزية، صدرت ما بين 1981 و1996 (دون ذكر أحد المرجعين السابقين) مما يعني ان مجموع

المصادر والمراجع حول أدب ليلى العثمان يفوق الـ 31. فما هو هذا الأدب الذي حظي بهذا الاهتمام؟ أهو صوت «الحب الجنس» يصدرُ أدباً من مجتمع محروم أو مكبوت؟ أم هو صوت المرأة العربية الثائرة المتحررة من أوهام قهرها الثقافي والإنساني (ومن ضمنه الجسدي)؟ أم هذه الأمور كلها؟

لا شك ان قضايا المرأة العربية المعاصرة تستحق بذاتها أدباً انسانياً يليق بمعالجة معانيها ومعاناتها (الحرب، القهر، السياسة، الظلم) وهي موضوعات مشتركة بين المرأة والرجل، ولها أيضاً آدابها المشتركة. ولكن **النّكهة** التي أضفتها ليلى العثمان، من صميم نفسها وبيئتها، على كلماتها، وأسلوبها التعبيري المتقطع، المتوتّر، كأنَّه شلاّل يقفز من صخر إلى صخر، إنَّما جعلتها في طليعة اللواتي عرفن كيف يحوّلن «تقليم الأظافر» (**أو أدب الأظافر** المزعوم) إلى قلم يكتب ويحفر في عمق الذات. أدب الحب هو أدب الانسان، لا أدب امرأةً بمفردها، ولا هو أدب هذه المرأة وجدّها. المهم هو الحب نفسه، عيشه، معاناته، والتعبير عنه بمقتضاه وبرهافته وقوّته. وهذا ما تشير إليه انجليكا راهمر في كتابها عن «نمو الوعي النسائي السياسي في القصص القصيرة لدى الكويتية ليلى العثمان» (بالانكليزية، عن دار الساقي 1995، صص 175 ـ 183).

☐ أعمال ليلى العثمان:

تمتد رحلتها الأدبية ما بين 1972 و1998 على أربعة عشر عملاً، تتراوح بين الشعر والقصة والرواية.

I. الشاعرة:

سنة 1972، أعلنت ليلى العثمان ذاتها شاعرة، عندما نشرت خواطر وأشعاراً، بعنوان «**همسات** (وزارة الإعلام ـ الكويت) لم تذكرها في عداد أعمالها (را: ليلى العثمان، **يحدث كل ليلة**، المؤسسة العربية، بيروت 1998، ص 176) ويبدو أنَّها غير راضية عن تلك المجموعة الشعرية ولكن المراجع الأخرى تذكرها في رأس القائمة (**معجم الروائيين العرب**، م.س. ص 352). و(مصادر الأدب النسائي، م.س. ص 491، رقم 12، مع أنَّه هو كتابها الأول). ومهما يكن رأيها في باكورتها، فهي موجودة وثائقياً، ومضمونها الشعري، مستمر في أنفاسها الأخرى، من قصة ورواية. شاعرة لكنها تكتب **القصة أو الرواية الشعرية**.

II. القصّاصة:

أغلب أعمالها المنشورة هي من النوع القصصيّ الذي توحي عناوينه بأنَّ

قصص ليلى العثمان هي قصائد، وتوحي القصص نفسها ـ كما سنرى ـ بأنّها نوع من «الشعر الحر» بأسلوب قصصي، سردي، متقطّع، لولا وحدة الموضوع تارة، أو وحدة الشخص (البطل) تارة أخرى. بهذا المعنى ليلى العثمان بطلة أدبية من بطلات التأسيس العربي للنهضة الثقافية الثالثة، الراهنة بعد حرب 1967. هنا نسرد تسلسل أعمالها القصصية زمنياً، ومن بعدها أعمالها الروائية بالطريقة نفسها، ونختم بنماذج قصصية من أدبها.

1) إمرأة في إناء، مجموعة قصصية أولى، صدرت سنة 1976، وطبعت ثلاث طبعات. غنيّة برمزيتها: المرأة العربية، زهرة، باقة ورد، ولكن حبيسة في إناء. وكل **أنا** هو حبيسُ إناء، من إناء الجسد إلى حاوية الحياة. وترى ليلى أناها يخرج من إنائه، بهدوء حيناً، وبقوّة حيناً آخر، كاسراً خزفَهُ المهلهل، باحثاً في غابة الحياة عن نبضات مختلفة، ولو على ايقاع صراع ليلى مع الذئاب، مع الذئب الخارجي وذئبها الداخلي ايضاً.

2) الرحيل، لا يقل هذا العنوان شعريّةً عن عنوان مجموعتها السابقة. صدرت هذه المجموعة القصصية سنة 1979، وطبعت ثلاث مرّات، وحظيت باهتمام نقدي (السيد الهيبان: **الرحيل في قصص ليلى العثمان، ابداع** س 1، ع 3، مارس 1983، صص 114 ـ 115).

3) في الليل تأتي العيون: مجموعة قصصية صدرت سنة 1980، في طبعتين تناولها الناقد أبو المعاطي ابو النّجا (مجلة الآداب، ع 3 ـ 4، 1981، صص 39 ـ 40).

4) الحبُّ له صُوَر، صدرت هذه المجموعة سنة 1982، فكانت الأكثر رواجاً بين أعمالها الأخرى (4 طبعات)، وحظيت باهتمام نقدي مميز (را: حسن فتح الله: **الحب له صُوَر**، مجلة الآداب، ع 11 ـ 12 سنة 1983، صص 54 ـ 56).

5) فتحيّة تختارُ موتها، مجموعة قصصية، موضوعها (الإنتحار) صدرت عن المؤسسة العربية (بيروت 1987، وليس 1985، كما جاء في معجم الروائيين العرب). وطبعت مرتين.

6) حالة حب مجنونة، قصص، 1989، في ثلاث طبعات.

7) **55 حكاية قصيرة** (وليس 55 حكاية حب، كما جاء في **مصادر الأدب النسائي** م.س. ص 491)، صدرت في الكويت سنة 1992 (شركة الربيعان للنشر).

8) **الحواجز السوداء**، قصص 1994 (في طبعتين).

9) **زهرة تدخل الحي**، الآداب/ بيروت، 1995.

10) **مختارات قصصية**، مجموعة قصص، 1996 (مذكورة في لائحة المؤلِّفة نفسها).

11) **لا يصلح للحب** (وقصص أخرى)، غير مذكورة في لائحة المؤلِّفة، ومذكورة في (معجم الروائيين العرب، قصص 1988) وفي (مصادر الأدب النسائي، المؤسسة العربية، بيروت 1987، وهذا الأصح).

12) **يحدث كل ليلة**، مجموعة قصصية، المؤسسة العربية، ط 1، بيروت 1998.

III. الروائية:

1) **المرأة والقطة**، عنوان روايتها الأولى، الصادرة سنة 1985 (عن المؤسسة العربية/ بيروت) في طبعة وحيدة حتى الآن. (تناولها الراعي في **الرواية في الوطن العربي**).

2) **وسمية تخرج من البحر**، صدرت سنة 1986 عن شركة الربيعان (الكويت)، في طبعتين. تناولها بالنقد الدكتور سمر روحي الفيصل في مجلة (العربي) 1988، ع 359، صص 39 ـ 42.

☐ نماذج من أدبها القصصي ـ الشعري:

1 ـ امرأة الصمت:

«يعرف الآن وأنا أحمل له زهوري أنَّني أجيء، لا كما كنتُ تلك الغريبة عنه، بل المرأة التي أحبَّت بصمت، وانتظرت بصمت ولاحق الزمن حلمها حتى كبا، فلم يتبق من شيء غير هذه الزيارات الأسبوعية التي توجع القلب. كان لا بد أن يعرف، وأشرق ذلك النهار المناسب الذي خلعتُ فيه بُردة صمتي.

«كان يجلس وحيداً، يقلِّب الصحيفة اليومية. دخلتُ فألقى بها جانباً، وقفَ متثاقلاً ليستقبلني. لم يكنِ المرضُ قد تمكّن منه بعد. أرحت زهوري على الطاولة القريبة. اقتربتُ منه، مَدَّ كَفَّهُ؛ تجاهلتُها. اندفعت إلى وجنته، ألصقت عليها

شفتي، ارتعش وكأنَّه يلامس امرأة لأول مرة، ابتعدت، حدّقتُ بوجهه، أستشف تأثير مبادرتي، رأيتُ وجهه عارماً بالفَرَح، تشجّعت، عدت للوجنة الأخرى أكثر حرارة». (**يحدث كل ليلة**، المؤسسة العربية، بيروت، 1998، صص 11 ـ 12).

2) جذوع الرغبة:

«أنوثتها طاغية. يبدو ان المرأة الساقطة لا تتجوهر وتتفتّح إلاّ بالسقيا المستمرة. والأرض لا تجف. والأغصان دوماً تتلاعب مع الريح، فتحرِّك أبردَ العواطف. في عالمها انتعشتُ جذوع الرغبة التي ماتت بإتجاه زوجتي. تفتّحت الحقول أمامي، اندفعتُ، أسكرتني بخمر جنّتها وبالثمار. عشتُ علاقتي بها، محلّقاً في سماوات النشوة، تائهاً في الأدغال، غارقاً في البحار. آه من المرأة الخبيرة بأصناف الرجال. لقد رأيت العجب من فنون الإغراء والعشق. تصوّرت هذه الرغبة تدوم، وهذا الهيام يبقى». (**يحدث كل ليلة**، م.س. ص 36).

3) إنتهى الذي يحدث كل ليلة:

«فجأة! هدأ كل شيء. قبضتُ على قناعة ـ رغم سذاجتها ـ إلاّ أنّها الحيلة المناسبة للخروج من المأزق. إذن؛ أنا رجل غير عادي. رجل مشبوه. «بنظرهم». وما هذه الكائنات سوى أشباههم النهارية تتسلّط عليّ. حتى تولّعت بي حقيقة. وعليّ أن أُبادلها الولع ـ فلا يُفترض بالمعشوق أن يرفضَ مداعبات وشهوات وأوامر عشّاقه حتى وإنْ وصلت حدَّ الأذى ـ على أن لا تمسّ القناعات المترسخة. سأعترف لكم بشيء غريب. منذ ان استسلمت لهذه القناعة التي ـ قد ترونها باهتة وغير منطقية ـ توقّف زحف الكائنات الحقيرة. وانتهى الذي يحدثُ كل ليلة. 1997». (م.ن. صص 141 ـ 142).

❀ ❀ ❀

ليلى العثمان، في نبعها، مصدر حبّ ومشروع ثقافة حرَّة. هنا بالأدب تحاول حبّا بالآخرين، ومع الآخرين. تحاول تجسيد الحياة بوصفها أسطورة حب، أو ملحمة وجود أكثر تحرّراً. والحرب على المرأة داخل المجتمع، ثم الحرب عليها من خارج المجتمع نفسه، جعلتا ليلى العثمان تخترع نفسها من خارج الإناء التقليدي الذي وُضعت فيه. إمرأة بلا إناء؟ يعني، مع ليلى بعلبكي، أنها تحيا! ولكنّها تمانع وتقاوم فلا تتراجع رغم قسوة الحياة عليها، ورعونة الحدّ من إنسانيتها المتدفقة. ليلى العثمان علامة فارقة في أدب النهضة الثالثة.

ممدوح عدوان (1941 ـ قيرون)

□ محطّات المخاض:

■ على غير جُرْحٍ معتَّق، يتقلّب هذا الشاعر العربي السوري، المولود في عز الحرب سنة 1941 في قيرون (مصياف)؛ ويخرج من العربية، الأم ولسان كتاباته، إلى الأدب الإنكليزي، دارساً مدرّساً؛ فيجول في كل أمصار الثقافة وأصقاع الشعر والصحافة والإعلام والمسرح والتعريب (الترجمة). وعلى غرار كل الحالمين الكبار، الموسوعيّين الظامئين إلى الكلّ، بعد هذا اللاشيء الذي استغفلنا منذ سقوط بغداد سنة 1258، حتى سقوط القدس سنة 1948، يرحل من ريف القلب والحبّ إلى دمشق الوعد والتاريخ، ليحضرَ حفلةَ تحقّق وجودي، مع آخرين، وليحفرَ بريشته أطيافاً لغيوم روحه الهاربة.

نقل إلى العربية «سد هارتا» لهيرمان هسّه؛ و«مذكرات كازنتزاكي» (1981 ـ 1982)؛ وفي الرواية ابتكر واحدةً سنة 1970، موسومة بعنوان مفرد: «**الأبتر**».

وأطول من التعريب، كانت رحلته في الكتابة للمسرح العربي الناشىء، من فراغ النصوص إلى تجاوب النفوس مع المحكي والتمثيلي. وفي هذا المضمار امتدت رحلة ممدوح عدوان ما بين 1967 (**المخاض**)، و1979 (**زنوبيا تندحرُ غداً**)، دون أن ننسى ما بين هذين الموعدين: **تلويحة الأيدي المتعبة**؛ **ومحاكمة الرجل الذي لم يحارب** (1970)؛ **ليل العبيد** (1977)؛ وأخيراً **هملت يستيقظ متأخراً** (1978).

إلاَّ أنَّ الشهرة قدّمته شاعراً حَفيّاً، متأنّقاً بجراحه، متألقاً بالهموم القومية والإنسانية التي تراوده ويراودها؛ عضواً في اتحاد الكتّاب العرب؛ مِنْبريّاً في مهرجانات الشعر، كأنّه فارسٌ جديد من فرسان الصولات الشعرية العربية القديمة

التي كان فحول الأقوام والأعمدة الشعرية يتنازلون فيها، خائضين معاركَ الكلمات الفاعلة، قبل الخوض حضارياً في معارك الكتب والأيديولوجيات.

وتبدو محطات المخاض عند الأديب ممدوح عدوان ذات منطلق مشترك، هو بكل أسف واعتبار، منطلق انكسار سنة 1967. فليس مصادفةً، إذن، أن ينشر في ذلك العام مسرحية «**المخاض**» ومجموعة شعر «**الظلّ الأخضر**». ثم ينهمر هادراً صاعقاً، ثابتاً في استنفاره، صابراً في مواقعه، بل في متاريس ممانعاته ومراهناته على الآتي الأجمل.

□ في فضاءِ الشّعر:

سنة 1967، أطلق ممدوح عدوان سهام الشعر والمسرح من جعبة واحدة: القلب العربي، المنكسر الوجدان، المقاوم، الممانع والباحث عن ولادة أخرى.

بعد «الظلّ الأخضر» الذي يمحو بالكلمات الحلوة، المحمِّسة، آثار العدوان الإسرائيلي على الأرض والشعب، ليجعل قضية الحرية الفكرية قضية تحرير أرض وشعب؛ بعد ذلك ينطلق ممدوح عدوان متفائلاً، واثقاً من عروبة أو أُمّة لا تنقهر، ولو انهزمت آناً بعد آن!

سنة 1974، بعدما أدَّت الحروب، المتتالية (56، 67، و1973) إلى انقلاب في النفسية القتالية العربية، وأخذت القنابل والصواريخ تفتح شبابيك البيوت وآذان الأجساد معاً، وضع الشاعر مجموعته الثانية. **وليس بسيطاً ان يعيش المواطن العربي في بيت على نوافذه دماءٌ تدقّها للحرية، بأيدي أحرار أو متحرّرين جدد؛ كذلك ليس قليلاً أن نعيش في «الزّمن المستحيل»، وأنْ نواجهه، ونقبله خصماً، كما طاعنه شاعر عربي كلاسيكي، في صورة الخيل التي كان من فوارسها الدّهرُ. وفي كل حال كان «حماة الديار»** في لبنان وسورية يتسابقون لملء عين هذا الزّمان المستحيل، بالسيف وبالقلم، كما يقول النشيد اللبناني، للوطن وللممانعة.

في هذا المساق النهضوي يأتي شعر ممدوح عدوان، مقاتلاً من وراء جراح الأم، الأُمّة. فيذهب سنة 1977 إلى بيانٍ شعريّ رفيع: «**أُمّي تطاردُ قاتلها**»، و«يألفونك فانفر». ويندر أنْ نجد شاعراً، سواه، ينشر في العام الواحد مجموعتين من الشعر، ومسرحية، وكأنّه بَحْر يفيض بذاته على حبر جمره وعمره.

سنة 1980، يتقدَّم من العام إلى الخاص، ومن حدود القضايا العربية القومية، إلى لُبّ القضية الفلسطينية: «**لو كنتُ فلسطينياً**»، معلناً رغبتَه في هويّة المظلوم، وفي الانتماء أو الانتساب لمقاومته المتمادية، بالأجساد والأشجار،

وبالرصاص والحجارة، ضد سجونٍ وحصاراتٍ داخل «السجن الإسرائيلي الكبير»، الذي يستدعي تهديم جدران المزيد من أسواره، بالدماء العربية التي تفتح النوافذ المغلقة، وتستدرج السجّان من سجنه إلى شوارع المواجهات والمجابهات الكبرى، بين اللحم والرصاص.

ويستحضر في الزمن المستحيل، تلك الصورة الأمبراطورية القديمة التي تدَّعي أن «كل الدروب تؤدي إلى روما»، ليعلن سنة 1990: «**لا دروب إلى روما**». روما هنا، الأرض المحتلة، عموماً؛ فلسطين، تحديداً، والقدس بالأخص. «**لا دروب إلى القدس**»؟ إذن؟ هل استولى يأس الأيام على شاعر قاوم بكلماته، لعلّها تقيه وتحميه من ضراوة الانكسارات الخارجية؟ أم انه نشيد وداع لمرحلة صعبة، مختومة بنهاية «حلم عربي» لم يبق منه سوى رماد لذاكرةٍ تبحث عن سعادة النسيان، أكثر مما تسعى إلى اكتناز المزيد من الوقائع المرَّة؟

□ نحو الجنون:

سنة 1999، فاجأنا الشاعر المقاوم ممدوح عدوان بقصيدته الجديدة، الأخيرة، بعنوان: «**طيران نحو الجنون**» (الصادرة عن شركة رياض نجيب الريس/ بيروت).

فهل يحق لنا ان نسأله: لماذا تطير نحو الجنون؟ وما هو هذا الجنون الطائر؟ أم أنَّ الجنون المقصود أُفق آخر من آفاق التحرّر بالخيال والرموز؟

«أنا صرتُ النَّاي

فتعالَ

أعزفني وانفخ روحَك»!

هذا النَّاي المتموسق على جسد ناحل، مائل إلى الغربة، يكشفُ لنا، من وراءِ محبسه الصامت، عمّا رأى وهو يحلّق بجنون فوق آلامنا وأحلامنا:

«أنا لا أفهم ما حدثا

آليتُ على قلبي أن يتعقّل

لكنَّ جسدي حَنَثا،

أغلقتُ الدُّنيا قدّامي

وبقيتُ حبيسا

أخبطُ وسط ظلامي».

والحال، أين بات الشاعر العربي؛ أهو في فضاء المجاز والاجتياز أم هو في سجن سحيق، مظلم؛ سجن الجسد وحبس الحركة وقبو الاكتئاب بعد مُحابطات؟ وحيثما كان، ماذا تُراه يفعل لنفسه بنفسه؟

«أختارُ النّومَ على الرِّيحِ
لكي أصلَ التّيه
أختارُ المشيَ على الماء
فأرسم شكلي فيه».

هكذا، إذن، يرسم شكله في الماء، وتسترجعه فيروز من جبران: «إنّما النّاس سطور كتبت لكنْ بماء»، ويتناول منها النّاي، ليواصل الغناء، غناء الطائر المذبوح:

«أصير كثيراً مزدحماً
أتخشخشُ بالصلصال
لكي أتفرّد فيك»!

وبالعودة إلى صلصال جدّنا الثقافي آدم (وهو اسم جمع)، يتعلّم ممدوح عدوان الأسماء، ويعلنُ ختام طيرانه نحو الجنون:

«أسماؤكَ تخنقني وتحاصرُني
تجعل نومَ الصَّبّ رَمَدْ...
إنّي أدخلُ مذعوراً هذا الحالْ
أصرخُ من أعماقِ اليأس؛ مَدَدْ
فمصائبُنا دونَ عَدَدْ!
ولكم نادينا: مَنْ يُنجدنا؟
لم يسمعنا في الضّرِ أحَدْ
ليمدَّ إلينا يَدْ
فبقينا لنجابةَ دُنيانا
دون سَنَدْ»!

عبدالله العروي (أزمور ـ 1933): أزمة الثقافة والتاريخ

■ بينَ الرُّباعي المغاربي الأشهر عربياً (محمد عابد الجابري/ المغرب؛ ومحمّد أركون/ الجزائر ـ فرنسا؛ وهشام جعيط/ تونس) يمتاز عبدالله العرويّ بأنَّه كتب باللغتين العربية والفرنسيّة معاً، واهتم في آنٍ بالرواية والتاريخ وفلسفة التاريخ والسياسة ونقد الثقافة والمثقفين العرب.

وُلِدَ عبدالله في أزمور (المغرب) سنة 1933، ونال دبلوم الدراسات العليا في **العلوم السياسية** سنة 1956، وفي **العلوم التاريخية** سنة 1958؛ ثم حصل على شهادة التبريز (Agrégation) التعليمية **في الإسلاميات** سنة 1963. وختم اختصاصه سنة 1976 بدكتوراه دولة **في التاريخ**. عمل في التدريس الجامعي بين المغرب وفرنسا والولايات المتحدة. ويُفهم من سجلّه الأكاديمي مدى اهتمامه الشخصي بعدّة اختصاصات علمية وإنسانية في آن: سياسة ـ تاريخ ـ إسلاميات ـ تاريخ.

□ العروي: روائيّ؟

ما جعله معروفاً ومشهوراً لدى العرب غرباً وشرقاً، ليس عمله الأدبي. من هنا جاءت علامة الاستفهام، وكان البدءُ بتعريفه أديباً روائياً، يكتبُ بالعربية مباشرةً، إلى جانب لغاتٍ أجنبية.

لعبدالله العروي أربعة أعمال روائية ظهرت ما بين 1978 و1990، أي بعدما صار مشهوراً في فرنسا والعالم العربي بكتابه الأوّل والأبرز: **الأيديولوجيات العربية المعاصرة** (1967). صدر له سنة 1978 رواية **اليتيم**؛ ثم ظهرت سنة 1981 رواية **الغربة**، ورواية **الغريق** سنة 1986، وأخيراً رواية **أوراق**، سنة 1990.

إلى ذلك اهتم بالنقد الأدبي، وقدَّم على هذا الصعيد دراسة مهمة بعنوان: **المنهجيّة في الأدب والعلوم الإنسانية**.

☐ الأبحاث العلميّة والفكرية:

يحار النّاقد في تصنيف عبدالله العروي، الموسوعيّ الاهتمام والتهذيب. ففي سنة 1967، نشر دراسته الأولى بالفرنسية L'Idéologie Arabe Contemparaine وهي حصيلة تأملاته في الفكر السياسي العربي المعاصر. وكان لنشرها في ذلك العام وقع كبير في حلقات التساؤل العربي والغربي عن أسباب النكسة او الهزيمة الحزيرانيّة. وفي العام 1970، صدرت بالعربية (**الأيديولوجيا العربية المعاصرة**) بترجمة لمحمّد عيتاني. لكن المؤلف لم يرض عن الترجمة ـ كما يقول ـ فجاءت طبعة 1995 تحمل رقم (الطبعة الأولى ـ صياغة جديدة). ومن مآخذه على تراجمة اليوم: «يبدو وكأنَّ المترجم العربي المعاصر يتناول القلم باليمنى والكتاب الذي يريد تعريبه باليُسرى، مكتفياً بما في ذهنه من مفاهيم ومفردات. وإذا ما خانته الذاكرة عاد إلى **المنهل**، او **المورد**. فتكون النتيجة ما اشتكيتُ منه في كتابي **مجمل تاريخ المغرب**، وما أشتكي منه في هذه المقدمة لترجمة جديدة لأول كتاب صدر لي باللغة الفرنسية وهو **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**» (المركز الثقافي العربي، ص 7 ـ 8).

سنة 1970، صدر له بالفرنسية **تاريخ المغرب العربي** (محاولة تركيب ـ دراسة) وبعد سبع سنوات قام بترجمتها **ذوقان قرقوط**.

وفي العام 1979 صدرت له لطبعة الأولى من دراسة «**العرب والفكر التاريخي**»، «بمثابة نقد **أيديولوجي** للأيديولوجيا العربية، موجّه أساساً للنخبة المثقفة العربية في مرحلة انتقالية فرضتها إخفاقات الماضي وإنحرافات الحاضر» (مقدمة الطبعة الثالثة، بيروت 1992، ص 17).

من الواضح ان هذا الكتاب، بمقولاته ومقالاته، كان تمهيداً لكتاب العروي، الحَدَث، الصادر في العام نفسه، بعنوان: **أزمة المثقفين العرب**، (ترجمة ذوقان قرقوط). وفيه يسلّط الضوء النّقدي على «أوهام النخبة» التي سيستعيدها علي حرب، مثلاً. أما كتابه «**مجمل تاريخ المغرب**» فقد صدر في جزئين (المركز الثقافي العربي ـ بيروت، ط 4، 1994). وبما ان اسماء المعرّبين/ المترجمين قد اختفت من الطبعات الجديدة لكتبه، فليس سهلاً علينا أن نعرف العربي منها والمُعَرَّب. ومما يلاحظ ان كتاب «أزمة المثقفين العرب»، على أهمّيته وشهرته، لم

يصدر مجدّداً في صياغة جديدة حتى اليوم.

سنة 1981، صدرت للعروي ثلاثة كتب منفصلة ومتكاملة:

- مفهوم الايديولوجيا (المركز الثقافي العربي؛ ط 5؛ 1993).
- مفهوم الدولة (المركز الثقافي العربي؛ ط 5؛ 1993).
- مفهوم الحرية (المركز الثقافي العربي؛ ط 5؛ 1993).

ومما يلاحظ على هذا الصعيد أنّه سحب من العنوان الأصلي (**الأدلوجة** الوارد سنة 1981 في عنوان كتابه مفهوم الأيديولوجيا والأدلوجة)؛ وأنّه بدأ يؤسّس لنوع من موسوعة **مفاهيمية** عربية، إنْ جاز التوصيف، ظَهَرت علاماتُها في أعماله التالية، ولاسيما:

- مفهوم التاريخ، الجزء الأول، **الألفاظ والمذاهب** (المركز الثقافي العربي، بيروت، طبعة أولى، 1992).
- مفهوم التاريخ، الجزء الثاني، **المفاهيم والأصول** (م.ث.ع، ط 1، 1992).

☐ ثقافتنا في ضوء التاريخ:

تحت هذا العنوان، عاود عبدالله العروي نقده للثقافة العربية من زاوية تاريخ بعيد، يعشقه العرب الحاضرون لأنّهم لم يشاهدوه عن قرب، كما يشير المؤلف في إهدائه «إلى عصام الدين» (ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992).

فهل هذا الكتاب إضافة جديدة وجادّة إلى أعماله السابقة في نقد الثقافة العربية ومثقفيها؟ يقول (**تمهيد**، ص 11 ـ 12):

«يتساءل بعض الباحثين العرب:

هل لنا فلسفة تاريخ متميّزة؟ ظنّاً منهم أنَّ إثبات وجودها سيزيد لا محالة من قيمة الفكر العربي. إذا صحَّ ما قلناه عن تطابق البنية وتشابه القصد في الأسطورة وفلسفة التاريخ، وعن تعبيرهما معاً عن همٍّ ملحّ حول المصير، البداية والنهاية، التحوّل والاستقرار، دون أي ارتباط بوقائع التاريخ، جاز لنا أن نقول [إنّه] **لا توجد فلسفة تاريخ واحدة في الفكر العربي الإسلامي**، بل **فلسفات متعدّدة**. نستطيع ان نستخرج من كل قطعة أدبية نظرةً إلى المصير: من الشعر الجاهلي، من القرءآن، من الحديث، من القصص الشعبي، كما نجد فلسفة تاريخ واعية بذاتها عند كبار فقهاء الباطنيّة والمتصوّفة. وهذا بالفعل ما قام به عدد من الكتّاب، كل قراءة من

هذا النوع لها جاذبيتها ومبرّراتها. لكنْ عوض أن تساعدَنا على فهم الوقائع، فإنَّنا نحتاج في الغالب إلى معرفة الوقائع لفهمها وبلورتها. هي في وادٍ، والسَّرْد التاريخي في وادٍ».

وماذا بعد؟ ما مميّزات ثقافة العرب في ضوء تاريخهم غير المعروف بوقائعه؟

«فتتعلّق السمة الأولى بنوعية **المثقف**. واضح ان مجتمعاً يعرف العلم التجريبي الحديث يعرف في نفس الوقت مثقفاً يتميّز عن غيره بالاحتكام في كل ما يقول إلى التجربة، كما يفهمها علماء الطبيعة [. . .]. يعبّر المثقف عن الفكر الجماعي، يتأثّر به ويؤثّر فيه. والمشكلات التي يناقشها هي التي تشغل بال أغلبية النّاس. إذا كانت لفظيّة، عقيمة، اجترارية، فإنَّها تربط، لا محالة، المجتمع بماضيه دون أن تفتح له أي باب على المستقبل، والنتيجة لا تختلف إذا كانت منسوخةً عن أقوال مثقفين أجانب، متوغلة في التجريد والعمومية» (**ثقافتنا**، ص 144).

ويضيف العروي (م. ن. ص 145): «إنَّ الإعلاميّات تحطم اليوم الصفاتِ المدينيّة. إنَّ **التلفاز يفكّك الفكر الجماعي المديني** ويدفع النّاس إلى الانكماش على حياتهم العائلية؛ يشجّع الذهنية الترفيهية على حساب الذهنية الإنتاجية. هذه نتائج سلبيّة تعمّ الدول المتقدمة والمتخلفة. غير أنَّ بين الأولى والثانية فرقاً هائلاً:

■ الدول المتقدمة تملك مؤسسات علمية عتيدة، لا يستطيع التطور الحالي أن يقضي عليها وإنْ هو عطّل بعض فعاليّاتها،

■ في حين أنَّ **الدول المتخلفة** تفتقد المؤسسات العلمية، تحاول أنْ تتمرّن عليها، فتواجه صعوبات تتكاثر بسبب الاختراعات العلمية ذاتها، **كأنَّ الغرب وجد وسيلة لا تمنعه هو من التقدّم وتمنع غيره من اللحاق به**»!

□ نقد «مفهوم العقل»:

سنة 1996، صدر لعبدالله العروي آخر أعماله الفكرية والنقدية، تحت عنوان **مفهوم العقل**، بعدما صال وجال سواه (محمد عابد الجابري*) في منعرجات العقل العربي، وفي ضفاف الفكر الإسلامي (محمد أركون) ومصادره التاريخية (هشام جعيط). فما جديده على هذا الصعيد؟

يحاكم عقل «المطلق» كما قرأه لدى الإمام محمد عبده، ثم يحاول تقريبه وتنسيبه من العقل «النسبي» أو عقل الإنسان في تاريخه، ممهّداً (ص 105) لما أسماه **عقل العقل**، تدليلاً على عصرنا، ومعناه مع هذا الإنسان العلمي الذي يعي

نفسه وعالمه بعلم (Homo sapiens/ Sapiens). ومنه يأخذنا إلى بعض أعمال العرب الخارقة، لاسيما مع فكر ابن خلدون، وعقل العدد، وعقل الكسب، وصولاً إلى «**عقل الجهاد**»، والتقابل الاضطراري بين العقل والوهم، والاسم والفعل. هذه الدراسة تتويج لأعمال عبدالله العروي المفاهيمية، وقد تكون ختامها: «لا يكوّن العقل عقلانية، لا يجسد في السلوك، إلاَّ إذا انطلقنا من الفعل وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجديد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق». (**مفهوم العقل**، ص 364).

سميرة عزّام (1928 ـ 1967)

□ فتاة الساحل. . . والمنفى:

سنة 1928، وُلِدَتْ سميرة عزّام في مدينة عكا (على الساحل العربي الفلسطيني)، ومنه أخذت لقبَها الأول الذي وقَّعت به أشعارها وخواطرها المنشورة في جريدة (**فلسطين**) باسم: (**فتاة الساحل**). تركت المدرسة مبكّراً، لكنها لم تترك الدرس ولا مهنة الكتابة والقراءة. اشتغلت في التدريس، وهي في السادسة عشرة من عمرها، وواصلت الدروس بالمراسلة، فراحت تترقى في مهنتها إلى رتبة «مديرة مدرسة».

بعد نكبة 1948، غادرت مع عائلتها إلى لبنان، ومنه انتقلت إلى العراق حيث عملت في صحافة بغداد وإذاعتها إلى العام 1959. ثم غادرت العراق، مع زوجها إلى بيروت، حيث عملت في «مؤسسة فرانكلين للترجمة والنشر». إنتابتها نوبة قلبية وهي تتنقل بين بيروت وعمّان. فتُوفّيت بالقرب من مدينة جرش، ودُفنت سنة 1967 في بيروت. لها 12 عَمَلاً مُعَرَّباً، وخمسة أعمال موضوعة. وبلغت المصادر والمراجع المهتمّة بها حوالى 50 نَصّاً: من أبرز ناقديها، سهيل ادريس*، رياض نجيب الريّس، جورج طرابيشي* (**الأدب من الداخل**)؛ إحسان عبّاس*؛ فدوى طوقان*؛ غسان كنفاني*؛ ميخائيل نعيمة* (**الظل الكبير**، في مجلة الأديب، 1956)؛ رجاء النّقاش؛ وأخيراً يوسف سامي اليوسف في كتيب عنوانه: الشخصية والقيمة والأسلوب، **دراسة في أدب سميرة عزّام** (دار كنعان، دمشق 1990): «وبما أنّها تنتقي شخصيّاتها من قاع الحياة، في الغالب الأعم، وبما أنَّ قاع الحياة بسيط، ولا حاجة به إلى التعقيد والتركيب، فقد جاءت الشخصيّات الشعبيّة لقصصها بسيطةً كالنسيم العليل في مساءٍ حار. **إن سميرة عزّام، شأنها في ذلك**

شأن غسّان كنفاني، لا تكذبُ على الواقع البتّة، ولا تُزوّر الحياة المُعاشة أبداً. . .» (الشخصية والقيمة، ص 15).

□ مُعرَّبات سميرة عزّام:

عن الانكليزية نقلت سمير عزّام حوالى 12 نصاً كبيراً، ما بين 1955 و1964.

■ سنة 1955، عرَّبت كتاب: **برنارد شو، كانديدا**، ونشرته في بيروت.

■ سنة 1956، نقلت عن الأميركية، كتاب **بيرل باك، جناح النساء** (بيروت).

■ سنة 1958، عرَّبت كتاب بيرل باك: **ريح الشرق وريح الغرب**، امرأة صينية تتحدَّث (بمراجعة الأديب محمد يوسف نجم)، نشرته مؤسسة فرانكلين، بيروت.

■ سنة 1959، نقلت للكاتب دزورث، كتاب: **«أمريكي في أوروبا»**، ونشرته في بيروت، المؤسسة الأهلية.

■ سنة 1961، عرَّبت على التوالي:

- **القصة القصيرة في أمريكا**، لراي ب. وست (دار صادر - بيروت).

- **كيف تساعد أبناءَك في المدرسة** (مع صبحية ع. فارس)، لماري فرانك ولورنس ك.

■ سنة 1962، عرَّبت:

- **القصة الأمريكية القصيرة**، لدانفورت روث، (المكتبة الأهلية، بيروت).

- **وولف توماس**: مختارات من فنّه القصصي (دار مجلة شعر، بيروت).

- **حين فقدنا الرضا، لجون شتاينبك (دار الطليعة)؛ (طبعة جديدة؛ دار المدى، دمشق، 1998). هنا نموذج من تعريبها»**: «. . . ثم انفجرت موجةٌ كبيرة رفعت ساقيّ فشعرتُ بأنّهما طليقتان ومنفصلتان عن جسمي. وفجأة هبَّتْ ريحٌ قويّة فمزَّقت السحاب إلى بَدَدٍ كقطيع ثم شتّته. ثم استطعت أن أرى نجماً - نجماً متأخراً في الإشراق على طرف الأفق. وسمعتُ صوت دمدمة محرّك زورق ذي شراع يمرُّ بالقرب من حاجز الرياح. ورأيت نور صاريه، إلاَّ أنَّ ضوأيه، الأحمر والأخضر، كانا خارج نطاق رؤيتي. وشعرت بجلدي يكاد يحترق من تأثير لسعات السمك الهلامي الصغير. ثم سمعتُ صوت إلقاء مرسى القارب، وانطفأ نور صاريه. كان

نور مارلو ما زال مضيئاً. وكذلك نور القبطان الشيخ، ونور العمة ديبورا. ليس صحيحاً ما يُقال من ان هنالك مجموعة من الأنوار؛ شعلة نور كبير لكل العالم. ولكن كل انسان يحمل نوره، نوره المتوحّد. (**حين فقدنا الرضا**، طبعة 1998، صص 381 ـ 382).

■ سنة 1963، عرّبت سميرة عزّام كتابين هما:

ـ **حكايات الأبطال** (جمع الس هزلتين)، نشرتها المؤسسة الأهلية (بيروت).

ـ **عصر البراءة**؛ (المؤسسة الوطنية، بيروت).

■ سنة 1964 ترجمت: **في التليفزيون، كيف تكتب وكيف تُخْرِج**، لوليم إرفنغ، نشرته الدار الشرقية (بيروت)..

هذا سجلّ عملها التعريبي الذي يشكّل أساس مهنتها الكتابية؛ ولا يقل التعريبُ الصحيح أهمية عن الكتابة بالعربية. فماذا عن تجربة سميرة عزّام في الأدب (قصة، شعر، رواية). وضعت سميرة حوالى 70 قصّة جمعتها في عدة كتب، ما عدا بعضها، جرى جمعه بعد وفاتها. كما وضعت رواية «**سيناء بلا حدود**»، مزّقتها بعد حرب 1967، ولم يبق منها سوى فصل منشور في إحدى الصحف.

□ أدب سميرة عزّام:

من مهنة التدريس، إلى الصحافة والإعلام، استقرّت سميرة عزّام في الكتابة، تعريباً كما رأينا، وتأليفاً بالعربية. فنشرت كل أعمالها المعرَّبة والأدبية في بيروت. ويبقى خارج تداولنا حتى اليوم، مقالاتها ومقابلاتها و(رسائلها إنْ وُجدت). أمّا المُتداول فهو أدبها القصصي المتنوّع:

I. **أشياء صغيرة**، مجموعة قصص، صدرت للمرة الأولى سنة 1954 عن (دار العلم للملايين)، ثم صدرت سنة 1982 في طبعة ثانية عن (دار العودة بيروت). «وخلاصة هذه الملاحظة ان معظم القصص التي كتبتها سميرة عزّام تجهل الصراع الفعلي بين الأضداد المتنافرة. وربما أمكن القول بأنّ النتيجة المنطقية التي ينبغي اشتقاقها:

أولاً: نَأى التوترُ عن الشخصية وجملة فاعلياتها في الغالب الأعم.

ثانياً: جاءَ الأسلوبُ فقيراً إلى التماوج الرشيق أو الاضطرام الحيّ.

أسلوب أبيض، تماماً كالشخصيّة البيضاء القلب، وكالقيمة البيضاء، المأخوذة من حيث هي مُطلق لا يتزلزل.

إنَّ القيمة الكلية الأسمى في أدب سميرة عزّام هي **وجوب تراجع القذارة أمام النظافة**، والشخصيّات تؤمن بهذا المبدأ، ولكنَّها في معظم الأحيان لا تفعل من أجل تحقيقه إلاَّ الشيء القليل». (**الشخصية والقيمة**، م.س. ص 26 ـ 27).

II. الظلّ الكبير: صدر في طبعتين، الأولى سنة 1956 عن دار الشرق الجديد (بيروت)، والثانية عن دار العودة (بيروت 1982). مجموعة قصص، تتجرّد فيها شخصيّاتها من الطبيعة الخارجية، وتستكشف طبيعتها المجرَّدة، من الداخل.

III. وقصص أخرى، مجموعة قصصية، صدرت عن دار الطليعة، (بيروت 1960) في طبعة أولى؛ ثم في طبعة ثانية عن دار العودة (بيروت 1982).

IV. الساعة والإنسان، قصص لسميرة عزّام، صدرت سنة 1963 عن المؤسسة الأهلية (بيروت). بطلها **الزّمان** الذي يتلبّس الإنسان، الأبوي (مقابل الأمومي، في قصص: **العيد من النافذة الغربية**): «الأب الذي فقد ولدَه الوحيد، آلى على نفسه أن ينهض قبل كل فجر ويطوف على زملاء ابنه، يوقظهم واحداً واحداً، فلا يتأخرون عن القطار، ولا يتكتّلون لحماً ودماً تحت عجلاته...» (م.ن. ص 49). الزمن يقتل هنا ويُحيي هناك (في العيد). زمن تصارعي، في إصعادٍ وإهباطٍ للإنسان الواحد بين عكا وحيفا، أو بين بغداد وبيروت، وقاتل في كل حال: «كان الرجل ميْتاً، ككل شيء آخر في الغرفة، الخزانة الصغيرة القاتمة، والديوان المفروش ببساطٍ مخطط، والمرآة المفروشة ببقع صفراء، كأنَّها كَلَفٌ على وجه بشع». «لم يكن هناك شيء حيّ، بل كانت هناك ساعة حائط تقوم في الجدار رقاصها يميل وصوتها يقول: تك. تك. تك». (م.ن. ص 54). ويلاحظ الباحث يوسف س. اليوسف (م.ن. ص 58): «أكاد أقول بأنَّ قصة «**الساعة والانسان**» هي أرقى عمل أنجزته سميرة عزّام. ولكنني جازم في أنَّ مجموعة «الساعة والإنسان» هي أعظم مجموعة بين المجموعات الخمس».

V. العيد من النافذة الغربيّة، مجموعة قصص جرى جمعها ونشرها بعد وفاة الكاتبة. صدرت الطبعة الأولى سنة 1971 عن دار العودة، ثم صدرت طبعة ثانية سنة 1982 (عن الدار نفسها) في بيروت. هنا البطولة للحياة، للكل، للأشجار، للأشياء وللمرأة: شجرة التين التي تعاني اليباس كالمرأة التي تعاني وطأة الترمل على مدى عام كامل، راحت «أوراقها الصغيرة تشرب شمساً تنصبُّ عليها بسخاء

من سماءٍ كشحتْ كل غيومها، فكأنَّها في عيد أزرق ينحدر بالتحام شديد إلى بحر يبدو كأنَّه امتداد لسماء نيسان». «كانت تفتح صدرَها لتعبَّ من هذا العبق، وتشعر إذ تفعل ذلك أنَّها تخفّف من أشياء كثيرة، وتشربُ من هذا اللون...». (م.ن. ص 38). وكل هذه اللعبة تبنيها سميرة عزّام على نظرتها إلى الحياة: «نحن حياة لا تموت إلاَّ جزئياً، لأنَّ في قلبها بذرة التجدّد». وهنا يلاحظ الناقد اليوسف (م.ن. ص 41):

■ «وهذا يتضمّن ما فحواه أن ليست الأرملة الشابة هي وحدَها التي وُلِدت من جديد، ولا الطبيعة، ولا الرجل المتوفّى الذي تجدَّد بواسطة طفله الوليد؛ بل إن **سميرة عزّام (القاصّة) هي التي عرفت الولادة الثانية قبل أيّ من هذه الكائنات كلّها. أسلوبها وُلد ثانية. نظرتُها إلى الطبيعة. خيالها التصويري. منهجها في بناء قصة أدبية.** كل هذا يمرّ الآن في برهة ولادةٍ ثانية. لقد تبدَّل المقرب الكتابي برمّته. فبينما كانت تسرد قصّة لها بداية ووسط ونهاية، على طريقة ارسطو، فإنَّها الآن تسبرُ روحاً كونيّة لها ماهيّة واحدة في تجلّياتها كافةً، في الطبيعة والنفس واللغة. إن خضاباً أحادي للون يخضب الصميم والنواة من كل شيء على الإطلاق. **إنَّها قصة وحدة الوجود**».

❀ ❀ ❀

■ أدب الحبّ والسكينة، أدب «النفس المطمئنة»، على تشرّدها، وموتها في أرضها، ثم على طريق الجلجلة الطويلة. فريد من نوعه هذا الأدب الهادىء في عالم عربي تزايد قلقه، في عصر سميرة، وبعد رحيلها، غلّبت في أعمالها وجدانها المثالي على ما كان يجري أمامها، فامَّحَتْ الطبيعة ـ إلاَّ نادراً ـ من أدبها، وتجرَّدَ الأشخاص للزمان، لعلّهم به يقارعون الطبيعة او البلاد المسروقة، هي «رائدة القصة الفلسطينية، أقله في المنفى...».

ليلى عُسيران (1934 ـ):
روايات لرؤيا الأعماق

□ **لون الجنون: كتابة**

■ تُولد من أبوين لبنانيين على أرض بغداد سنة 1934، وتنتقل منها إلى القاهرة حيث درستْ المرحلتين الابتدائية والثانوية. وبالعودة من القاهرة إلى بيروت، تمضي سنة في «كلية بيروت للبنات»، ثم تلتحق بجامعة بيروت الأميركية، وتنال منها، سنة 1954، بكالوريوس في علوم السياسة. على الصعيد المهني، تقتحم ليلى عسيران ميادين الإعلام الصحافي، فتكتب في «**الصيّاد**» وصحيفة «**السياسة**»، وتراسل في مصر، «**صباح الخير**» و«**روز اليوسف**». سنة 1958 تقترن بالدكتور **أمين الحافظ**، الأستاذ الجامعي، ثم نائب طرابلس، ورئيس حكومة لبنان لاحقاً. من رتبة فارس، كان الوسام الوطني الذي نالته سنة 1966، بعدما نشرت بعض أعمالها، سنة 1962. جرى تناول رواياتها التسع في أكثر من ثلاثين دراسة او مطالعة انتقادية، أبرزها:

ـ **أيّ غد** (في **لن نموت غداً**) لغسّان كنفاني (مجلة الآداب، شباط 1963، صص 34 ـ 36.

ـ **عصافير الفجر** (وداد القاضي، الرواية النسوية، صص 234 ـ 235).

ـ **المسار الإبداعي**، عفيف فرّاج، صص 49 ـ 51).

ـ **الاستلاب في الرواية**، لجورج طرابيشي، صص 43 ـ 49.

ـ **المدينة الفارغة**، الياس الديري، مجلة حوار، 1966، صص 254 ـ 256.

ـ **خلع الأبواب المغلقة**: شرائط ملوّنة من حياتي، صقر أبو فخر، مجلة الناقد، أيار 1994، صص 67 ـ 70. الخ.

■ ليلى عسيران ولدت وعاشت في «**بُرج الحساسية**» من شدّة الموت، ومن الخوف العميق على «**قضية فلسطين**»، وعلى قضايا العرب الأخرى التي عاشها جيل ليلى عسيران بكل ألوانه؛ فكتبَتْهُ، وأخفى بعضه، كأنَّه يخجل أن يكشفَ كل عيون الماضي وعيوبه. في «**شرائط ملونة**» من حياتها، تشير ليلى عسيران إلى **لون الجنون** ـ أو الكتابة ـ بقولها: «كتبتُ كثيراً، قبل أن أرسم روايتي الأولى. فالأسطر التي هامت في الخيال لا تُحصى، تتطايرُ ولا تستقرّ في الكلمة، تفلتُ منّي، أجري خلفها. ألهثُ. صدري يتمزّق، فالكلمات تتراكض، وتتزاحم، ثم تصيح، بل تصرخ لتسطّر البداية. وأنتهرُ تلك البداية، فهي لا تعجبني. هي كلماتٌ عاديّة، لا تفي بالمرام. **أنا أُفتّشُ عن اللبّ، فقد ثقبت الجوهر، وصلتُ إليه بعد عناء، تُرى كيف أُلبسه كلماتي**؟ [...]. بدأتُ أكتب وكأنَّ مسّاً كهربائياً ألهبني! وتمضي الساعاتُ. خمس ساعات. سبع ساعات. ولا أُطيق أن أُفارق الورق. يتكمّشُ أحدُنا بالآخر، كالعاشقَيْن. وتجري الكلمات، تتراكضُ، يقفز القلمُ ليمسك بها قبل ان تتوارى. البداية صعبة، ثم أستريح. ينتهي الفصلُ الأول. أقرؤه. أقفز فرحاً، أتمطّى خمس دقائق، عددُ أعقاب السجائر في المنفضة مخيف!» (**شرائط ملوّنة**، رياض الريس 1994، صص 1991 ـ 1992). خارج هذه السيرة الفكرية، من حياتها، وضعت ليلى عسيران تسع روايات نشرتها ما بين 1962 و1996، وكتبت مقالات، وأعطت مقابلات، وساهمت في محاورات وندوات، لم تجمعها في كتبٍ بعد.

I ـ أعمالها الروائية:

1) **لن نموت غداً**، رواية، طبعة أولى (دار الطليعة/ بيروت 1962). طبعة جديدة (شركة المطبوعات/ بيروت 1991).

2) **الحوار الأخرس**، طبعة أولى (دار العودة/ بيروت، 1963). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1992).

3) **المدينة الفارغة**، طبعة أولى (مكتبة الحياة/ بيروت، 1966). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1992).

4) **عصافير الفجر**، طبعة أولى (دار الطليعة/ بيروت، 1968). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1991).

5) **خط الأفعى**، طبعة أولى (دار الفتح/ بيروت، 1972). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1992).

6) **قلعة الأسطة**، طبعة أولى (دار النهار/ بيروت، 1979). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1992).

7) **جسر الحَجَر**، طبعة أولى (دار العودة/ بيروت، 1982). طبعة ثانية (شركة المطبوعات/ بيروت، 1986).

8) **الاستراحة**، طبعة أولى، (شركة المطبوعات/ بيروت، 1988).

9) **طائر من القمر**، قصّة عن بيروت، طبعة أولى (دار النهار/ بيروت، 1996).

II ـ نماذج من أدبها الرّوائي:

■ ليلى عبد الكريم عسيران (الحافظ) ذاتية في نماذجها وفي قضاياها، ولم تجد أسلوباً أجدى توصيلاً من السّرد الخيالي للواقع. هنا اقتناصات من أبرز أعمالها.

1) بيروت الألفين:

«سوف تكون بيروت **«الألفين»** تجربةً فريدةً لكلّ مَنْ يعاصرُها، وربّما أنا أحسُّ هكذا، لكثرة ما انفعلتُ بها، ولعظمة المشاعر التي مارستها فيها، ولعمق النقاشات الحضارية التي أفرزها كلُّ تصوّر لما سوف تكونُ عليه بيروت الألفين. ولقد كتبتُ خمسة أضعاف ما اخترته لكي يُنشر. لم أصفْ بنيانها، ولا دخلت إلى فلسفتها، بل أشعر أني رسمتها من صُوَر سكنتني، فهي معجزة ناسها ومكانها، ولذلك كان لا بد من رمز لعجائبيتها كإسم **«الطائر من القمر»**...» (**طائر من القمر**، م.س. صص 9 ـ 10).

2) **ساحرة... غير مندهشة:**

«... هي الشابة؛ هي الراحلة؛ هي القادمة في كل ضمّة أزهار يتلقّاها أيّ منا، وهي لوحة «أُنسي» بالألوان المائية؛ وجنون شعر «أُنسي» الآخر؛ وهي الصارمة والعابثة والخاصة؛ تنامت من بعد الحرب، وتحمّلت كل تبعات الغفرانِ لغيرها.

«إنَّها مدينة غير مندهشة بالقرن الواحد والعشرين، قد تناسقت سحنتُها وهي نخبويّة منتقاة، لكي يتهدّج بها القلبُ ويتألّق؛ وهي السهولة المُتاحة بأسعارٍ خياليّة؛

وهي حزامُ البؤس الآخر، الملتوي حولها يئنّ، ويتوجّع، ويدسُّ آلامه في ذاته مثل «البرونكس في نيويورك، والنّاس يتجنّبون الاقتراب منه.

إنّها **صخرتان** على البحر عند الروشة، كمرتع للعشّاقِ وللبؤساء الذين يقدمون على الانتحار؛ إنّها ضجّةُ الأفكار، والصحافة بعد منتصف الليل في مقهى السيتي/ المدينة، متمسكة بطريقة فيلليني». (**طائر من القمر**، م.س. صص 150 ـ 151).

3) غربة:

«فجأة أصبح كل شيء بالنسبة لي غربة. الهواء المنعش غربة. البيتُ غربة. غرفتي غربة. كل قطعة أثاث لا أملكها غربة. كل خطوة قد أمشيها غداً غربة.

«الموسيقى غربة. الألوان غربة!

كان عليّ أن أمحو ذاتي كي لا تتنفس بما سوف تطلبه نفسي غداً. «تقتُ إلى القليل، الضئيل من الأنس الحارّ، إلى كلمة صباح الخير، إلى صرخات بائعي الخضار، إلى رائحة هواء بلادي. بلادي لها رائحة. كل بلد له رائحة. إشتقتُ، أجل اشتقت إلى منظر البحر البعيد الذي أطلّ عليه من شرفة شقتي الصغيرة. أشيائي التي امتلأت بها، مِنْ أجل مَنْ يا تُرى ملأتني؟ أشيائي التي اشتريتها، ألعابي، وعطر الخزامى في اللفائف. وهناك طلّتي الجديدة على الحياةِ لمَ أحتفظُ بها؟ أليس من أجل العودة إلى بلادي؟» (**الاستراحة**، م.س. ص 148).

4) أرض الجنوب:

«وأفلح الأهالي في فرض وجودهم على أرض الجنوب.

«وصل الأهالي أرضهم، ووجدوا في روحها الصلابة التي داوت بها شقوقَ أقدامهم وجروح قلوبهم، بعد ان وارت في ترابها دماءَ أهاليهم.

تلألات صلابةُ الأرض بجمرة الوطن، فقد عاد إليها أولادها.

وانتشر النّاسُ بين أنقاضِ قُراهم، يُعيدون ترميم ما استطاعوا عليه. تعاونوا وتكاتفوا، ونفضوا البساتين من حرائقها، واستعانوا بالصبر، وابتدأوا من جديد رحلة مفعمة بمزيد من الصمود. ظلّوا يسمعون المدافع تنطلق باتجاههم، ولم ينقطع رصاص الإرهاب عن آذانهم، وكانت الطائراتُ تحلّق عليهم بانخفاض، فترجّ الأرض بذكرى أوجاع لم تبردْ دماؤها بعد.

«وسقطتْ عليهم القنابلُ المضيئة ليلةً بعد ليلة، وأضافت إلى رهبة الخوف شعورَ الوحشة بالعراء. وواصل الظلُّ القاتم الثقيل يغزو القرية تلو القرية، غير آبه بالسلام الأزرق، وحاول ان يبسط سلطته، وأن يوسع نفوذه، وإذا عارض

الأهالي، ولم يتجاوبوا، ولم ينصاعوا، كان الأبرياء يسقطونَ صرعى التمسك بشرعية الأرض» (**جسر الحجر**، ص 183).

5) عائشة... وتكتب:

«فقاطعها شريف: إذن اجلسي واكتبي هذا الكلام.

«وأعطاها ورقةً وقلماً وجلست تكتب. ولما فرغت صلَّح لها أخطاءَها، وبيَّنَ لها نقاط الضعف في عرض الموضوع. فأعادت الكتابة مرَّة ومرتين حتى رضي عنها. ويوم قرأت اسمها في المجلة أحسّت بأنَّها، أخيراً... أخيراً، قد أمسكت بطرف الخيط ولاح أمامها الطريق الذي ستنهجه في حياتها.

«وهكذا كانت تزيدُ في غنى نفْس عائشة، فتُحيي آمالها وتشغلُ حيويّتها. وأفاقت ذات يوم على عناقها المعتاد مع سعادتها التي كانت تزداد حقيقةً وعمقاً يوماً بعد يوم، وشعرت بأنَّ أملها قد اكتمل، لأنَّها صمّمتْ على العمل عند رجوعها إلى بيروت...». (**لن نموتَ غداً**، صص 202 ـ 203).

■ هي تجربة فريدة من نوعها، خروج امرأة من عائلة إلى مناضلة، ومن غابة الهدوء إلى عواصف الكتابة والسياسة، والأروع هو، بالرغم من النكسات والمحابطات، إصرار ليلى عسيران على الكتابة في الاتجاه نفسه، وتماديها في جعله اتجاهاً عالياً، متعالياً، ولا تأخذُه سِنَةُ الآفاقِ من رؤيا الأعماق.

جابر عصفور:
النَّقْدُ العلميّ للخيال

■ الدكتور **جابر عصفور**، من أعلام النقد العربي المعاصر، في مصر، إشتغل على وجهين للإحياء الثقافي، إحياء المأثور وإحياء المعاصر؛ وربط الفلسفة بالنّقد، محاولاً إنتاج نقدٍ علمي للخيال الأدبي والفنّي. أعماله النّقدية تُحيلنا إلى ثقافة عربية ـ عالمية واسعة، وإلى منهجيّة علميّة نقدية صارمة.

■ بدأ أبحاثه النوعيّة برسالة ماجستير (مخطوطة في مكتبة جامعة القاهرة، سنة؟) بعنوان: «**الصورة الفنيَّة عند شعراء الإحياء في مصر**». من المعروف أنَّ «الإحياء» هو لغة في النهوض أو النهضة، لغة في التجدّد والتجديد، وأنَّ غايته الأخيرة هي الانبعاث او البعث. وهذه المسألة تشغل التراثَيْن الأدبي والديني في الفكر العربي. . . إذ كلُّ فريق يراهن على تثبيت «إحيائه» ـ من إحياء علوم الدين، إلى الإحياء العربي (القومي) والشعري، الخ. الإحياء هو تجديد الحيّ، اليقظان من موته؛ فكرة تتقوّى على العقل الواقعي والنقدي، بالخيال الذي تترجمه صُوَرْ الوحي الديني للنبي، او الإلهام الشعري للشاعر، والفكري للفيلسوف. . . الخيالُ هذا هو مشروع مصالحة كبرى بين مناشط **العقل** نفسه.

أعمال الدكتور جابر عصفور تدلُّ على مشروع نقديّ متماسك، يحمله صاحبُها، وينفّذه كبرنامج علمي.

I. سنة 1973، صدرت الطبعة الأولى من كتاب «**الصّورة الفنيّة**»، عن دار الثقافة (القاهرة) وفي 1974، صدرت منه طبعة ثانية؛ وسنة 1992، نشر المركز الثقافي العربي (بيروت) الطبعة الثالثة من هذا الكتاب القيّم، الذي اتخذ **موقعه** في منظومة المصادر النقدية الحديثة، نظراً **لخصوصية موضوعه «التراث النقدي**

والبلاغي عند العرب»، إذْ حلَّ علم النقد محل علم البلاغة... ونظراً **للأسلوبيّة** التي ابتكرها جابر عصفور: «... حاولت ان أنظر الى التراث من خلال فهم معاصر للصورة الفنيَّة. ولا شك ان ذلك الفهم كان يوجّه اختياري للمشاكل، أو لطريقة العرض، كما كان يعينني على اتخاذ موقف نقدي مما أعرض (...). ولهذا وضعتُ دائماً في اعتباري أنّني أتعامل مع تراثٍ له ظروفُه وطبيعتُه الخاصّة، أبحث عن جوانب الأصالة فيه، كما أبحث عن جوانب الزيف، ويؤرّقني البحثُ عن العِلل والأسباب التي أدَّت إلى هذه أو تلك». (**الصورة الفنية**، صص 11 ـ 12).

II. سنة 1975، نشر الدكتور جابر عصفور دراسة في مجلة **الكاتب** القاهرية (عدد ديسمبر)، بعنوان «**نظرية الفنّ عند الفارابي**».

III. سنة 1977، صدرت الطبعة الأولى من كتابه «**مفهوم الشّعر**، دراسة في التراث النّقدي» (الطبعة الثالثة، سنة 1983 عن دار التنوير/ بيروت). يقول:

«والمشكلة الأساسية، على كل حال، ليست في قلة تراثنا في نقد الشعر او كثرته، وإنَّما في **وجهة النظر** التي نتعامل بها مع هذا التراث، وفي **المنهَج** الذي نعرض التراثَ من خلاله [...].

«وهناك تصوّران عن التراث بوجهٍ عام:

■ تصوُّر يتعامل مع التراث باعتباره كتلةً من الأحداث والمفاهيم والقيم، مستقلة عن وعينا وعن وجودنا تماماً ويمكن أن تعالج معالجة محايدة، تحاول الوصول إلى الكينونة المتعالية لهذه الكتلة [...].

■ أمَّا التصوُّر الثاني فيتعامل مع التراث من منظور الوعي بالحاضر، والإدراك للوجود الآني، وذلك هو التصوّر السائد، فضلاً عن أنَّه التصوّر الممكن عملياً». (**مفهوم الشعر**، ص 7).

IV. سنة 1991، نشر ج. عصفور «**قراءة التراث النقدي**» (طبعة أولى، دار عيبال ـ نيقوسيا ـ قبرص) وفيه إعادة لأفكار وتطبيقات نقدية سابقة (مثل نظرية الفن عند الفارابي، **والخيال المتعقّل ـ دراسة في نقد الإحياء**). فماذا يقصد بالخيال المتعقّل؟ يقول (م.ن. ص 236 وما بعدها).

«هناك ظاهرة لافتة، يلحظها كلّ مَنْ يتأمّل تعريفات الشعر عند الإحيائيين، وهي أنَّهم يلحّون إلحاحاً واضحاً، في تعريفهم الشعر، على كلمة **الخيال** ومشتقاتها. وكأنَّهم بذلك يحاولون أن ينفوا انحصار الخاصية النوعية للشعر في

تعريفه العَرُوضيّ، الذي لا يبقى فيه من الشعر سوى كلمات موزونة مقفّاة [. . .]. ومن هنا كان الشعر عند **البارودي «لمعة خيالية»**. . . وذلك قول لا يبعدنا كثيراً عن حافظ ابراهيم* (1871 ـ 1932) الذي يرى في الشعر **«مسرح الخيال ووعاء الحقيقة»**. وكلاهما عنصران مترابطان ترابط انفساح مجال التخيّل وتقلّب العينين في الطبيعة [. . .]. إنَّ الشعر خيال أو لنقلْ **مع الرافعي «إنَّ الخيال روح الشعر»** فذلك قول يجعل الخيال الشعري مرتبطاً ـ في جانب منه ـ بمعطىً خارجيّ. هو الحقيقة، ومرتبطاً ـ في جانبه الآخر ـ بعملية داخلية تتصل بالفكر والنفس معاً. ونقطة الوصل بين هذين الجانبين هي انعكاس عالم الحس على المخيّلة، التي تعيد تأليف المعطى الخارجي، في عملية داخلية يتوازن فيها القلبُ مع الفكر، أو الانفعال مع العقل».

■ «إنَّ مسعى العقل هنا، **على كدّه ورهقه، يتحوَّل إلى كشف ما هو قائم، وإلى تعريف ما هو معروف، أو إثارة البهجة لجعل الثابت الأقل وضوحاً، أكثرَ وضوحاً وظهوراً مما كان. ولذلك يمكن أن يشبَّه العقل** بمنظارٍ «يُبصر ما نأى عنه» فيما يقول البارودي، والفرق كبير بين **العقل الذي يبصر فحسب، والعقل الذي يخلق**. إنَّ العقل الأوّل قرين نظرة تنفر أشدَّ النفور من أي تغيير أو اندفاع في إعادة تشكيل علاقات العالم الثابتة، أو أي محاولة لكسرها أو تحطيمها؛ والحقيقة التي ينظرُ إليها هذا العقل **حقيقة جاهزة**، أوجدت سلفاً، ليتم التعرّف عليها من خارج، فتُدرك بالمنطق لا بالحَدْس. . .» (م.ن. ص 266).

V. **هوامش على دفتر التنوير**، صدر في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي (بيروت، 1994)، منتقداً ما وصلنا إليه: **ثقافة النقل** تقمع **ثقافة النقل**، مدافعة عن أبنية تسلطية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وتحت رعاية دول لا تنطوي على قيم الحرية والعدل، ولا تعترف بمبدأ تداول السلطة او ضرورة الفصل بين السلطات. واذا كان الاستبداد السياسي هو الوجه الآخر للاستبداد الفكري، فالتعصُّب هو الوجه الملازم لكلا الاستبدادين اللذين يصادرانِ الحقّ الطبيعي للعقل في الاختلاف» (هوامش، ص 10).

أمّا الموضوعات الأساسية التي يتناولها الدكتور جابر عصفور في كتابه «التوثيقي» هذا، فهي:

ـ **التراث/ الحداثة** (النص/ الإعتزال المعاصر/ إسلام النفط).

ـ عن **التنوير** (من التنوير إلى الإظلام. لماذا ينتكس التنوير؟ **محنة التنوير**، هوامش عن الدولة المدنية ـ طليعة العلمانية ومظلة الدستور).

ـ **إضاءات** (الحوار ـ التعصب ـ الثقافة العربية وسؤال المستقبل:

«. . . إنَّ البحث عن **نظام ثقافي عربي جديد**، لا يمكن أن يتحقّق حقاً إلاَّ بأقصى درجة من **المصارحة**، وأرفع درجة من **الاجتهاد**، وأعلى درجة من **التحرّر**. وإذا كانت المصارحة تعني نبذ المجاملة التي قد تقتضيها بعض مراسم مثل هذه الملتقيات، والاجتهاد يعني الانطلاق بالفكر إلى أُفق لا يحدّه قيدٌ من قمع أو إغواء، **فإنَّ التحرّر لا تتحقّق شروطه إلاَّ بالبدء من التوقف عن قياس المستقبل على الماضي، ومن ثُمَّ تحطيم سطوة الاتّباع في تأسيس وعي تاريخي بالمستقبل. . .**». (هوامش، م.س. ص 324).

VI. **آفاق العصر**، صدر سنة 1997 عن دار المدى (دمشق)، وهو جملة مقولات نقدية ـ فلسفية، تبدأ من «مفتتح» الكتاب، وتمرّ بحضارة الصورة والخيال، إلى الخطاب والموسوعات، فالكتابة (والوعي بالكتابة) والنص، ختاماً بفضاء النقد الأدبي في القرن العشرين (ص 209)، حيث يعلن **جابر عصفور**: ان بداية أحداث هذا القرن النقدية مرتبطة **بإعادة اكتشاف «المؤلف»** من حيث هو «**مبدع**» وتسليط الضوء عليه إلى الدرجة التي تلاشى معها الوجودُ التقليدي لهذا «المؤلِّف» مع موجات الضوء الواقعة عليه. لقد ورثنا عن القرن التاسع عشر مفهوم المؤلف الذي صاغ الفكرُ الأوروبي ملامحَه في وعينا، منذ ان تنبَّه هذا الفكرُ إلى **قيمة الفرد**، الكائن الإنساني، مع بداية العصر الحديث».

«. . . وها نحن، أخيراً، نقترب من ساعة الصفر في نهاية الألفية الثانية للميلاد، ونودّع قرناً وصفه الفيلسوف الأمير **كي ريتشارد روتي** بأنَّه **قرن النقد الأدبي**، محدّقين في الوعد الذي يخايلنا به القرنُ القادم، وراء غيوم الأصولية والنزعات العرقية التي هي، في سبب من أسبابها، رد فعل موازٍ لتصاعد النزعات الكوكبيّة، باحثين عن كل ما يؤكّد **استمرار الثورة الدائمة على الأنساق الجامدة**». (آفاق العصر، ص 227).

❀ ❀ ❀

■ بهذا الإصرار العلمي على المعرفة بذاتها، ومن دون أوهام موروثة او مستوردة او مفروضة بقوة الإكراه والجمهور المقهور، يواصل العصفورُ الناقدُ إطلاقَ العقل من قَفَصِ «اللاعقل» الذي يدَّعي أنّه «كل شيء» وهو لا شيء.

صادق جلال العظم (1934 ـ دمشق)

□ سندباد النقد والفلسفة:

■ من أميز فلاسفة الجيل الثاني في تأسيس الفلسفة العربية المعاصرة. فبعد الجيل الفلسفي الأول، المنطلق من النهضة العربية الأولى في التاسع عشر، والمؤسِّس للنهضة الثقافية او الفكرية الثانية، يأتي الجيل الفلسفي العربي الثاني، بارزاً، مميزاً بأعلام في السبعينات وما بعدها، من طراز صادق جلال العظم وحسين مروّة* وطيّب تيزيني* وحسن حمدان* (مهدي عامل) ومحمد عابد الجابري*، وهشام جعيط* ومحمد جابر الأنصاري* ومحمد النويهي، وسواهم. إنّه جيل النهضة العربية الثالثة، الراهنة والمستمرة.

أرستقراطي/ ماركسي؛ تركي/ عربي؛ فلسفي/ أدبي، انتقادي وتصادمي. عاش بين ثلاثة عواصم (دمشق/ بيروت/ عمّان) كما في عاصمة واحدة، أو في بيت واحد، بعدّة قلوب، وبعقل واحد. ذاك ان صادق جلال العظم المولود في دمشق سنة 1934، هو سليل باشوات أتراك عاشوا عَرَباً، وأُعجب بعضهم بكمال أتاتورك، فعاد إلى تركيا. عاش في دمشق، وغادرها إلى بيروت حيث أحبَّ وتزوّج **فوز ابنة أحمد طوقان** (رئيس وزراء الأردن سابقاً)، وعمّها ابراهيم طوقان*، وعمّتها فدوى طوقان، فهو إلى الفلسفة، مُطوَّق بالأدب والشعر، وبالحفاوة الأرستقراطية القديمة/ المتجدّدة. درس الفلسفة، ووضع أطروحته بالانكليزية عن كانط (جامعة ييل/ الولايات المتحدة). عمل في الجامعة الأميركية في بيروت. اختلف مع شارل مالك سنة 1968، ووقّع عريضة تطالب بانسحاب الأميركيين من الفيتنام، فكان عقابُه عدم تجديد عقده الجامعي. وهو منذ ذلك الحين، مشهور بأفكاره ومواقفه المنتقدة للسياسة الأميركية، والمؤيِّدة لليسار، خصوصاً في الإطار

الفلسطيني حيث يستشهد بما قاله الشاعر أ. طوقان: (**حوار بلا ضفاف**، ص 100):

«**فـي يـديـنـا بـقـيّـةٌ مـن بـلادٍ فـاسـتـريـحـوا كـي لا تـطـيـر الـبـقـيّـة**»

يقف دوماً في صف المغلوب، المقهور: من **الخدم** في بيته، إلى **إبليس** في بيت الثقافة الدينية والأسطورية (دافع عنه أيضاً في التراث: الحلاّج واليزيديّة؛ وهذا لا يعني أنّه حلاّجي أو يزيدي!)، إلى **سلمان رشدي**. لكن، هل كان هؤلاء مغلوبين مقهورين، أم كان لهم وجوهٌ أخرى؟ مع الفلسطيني تختلف المسألة جوهرياً، فهو دمشقي، عربي معلّق بين تركيا وفلسطين بعواطفه أو بأفكاره. وهو مساجل من الطراز الأول ـ أحياناً تكون كلماته كأنّها «حجارة من سجّيل»!

عمل أستاذاً في جامعة عمان سنة 1968، وسرعان ما طردته السلطات الأردنية، فعاد إلى بيروت، وعمل باحثاً في مركز الأبحاث الفلسطيني، وكتب في مجلة «**شؤون فلسطينية**»، وبعد مضايقاتٍ، ترك العمل، وواصل الكتابة باسم مستعار، بترتيب مع الدكتور أنيس صايغ. وفي الثمانينات عاد الى دمشق، حيث عمل في التدريس الجامعي، وتولّى رئاسة قسم الفلسفة في جامعة دمشق؛ ثم غادر لخمس سنوات إلى جامعة برنستون حيث عمل بصفة «أستاذ زائر» وعاد أخيراً إلى دمشق.

إنّه بحق سندباد النقد والفلسفة في المرحلة العربية المعاصرة.

ففي مدى ثلاثين عاماً (1969 ـ 1999) أنتج بالعربية 12 كتاباً، فضلاً عن أطروحته المنشورة بالانكليزية، وعن عشرات الدراسات والمقالات الفلسفية والأدبية والسياسية الأخرى.

سنة 1998، حاوره صقر أبو فخر (**حوار بلا ضفاف**، منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت) قائلاً فيه: «أشعلَ صادق جلال العظم الكثير من المعارك النقدية، فقامت عليه قيامة العالم القديم كله، وثارت في وجهه عفاريتُ السلطات وكائنات الكهوف. ومنذ «النقد الذاتي بعد الهزيمة» و«نقد الفكر الديني» حتى «ذهنية التحريم» ثم «ما بعد ذهنية التحريم» ظهرَ كأنَّ هوايته ابتداع الأفكار والتصدّي للمشكلات الكبرى وإثارة الدبابير من أعشاشها. وفي منزله في بيروت، وبين لوحات لفاتح المدرّس ونزيهة خانم وعارف الريس، جرى هذا الحوار الشامل...» (صص 7 ـ 8).

□ النّقد في كل اتجاه:

I. بعد عامين من هزيمة 5 حزيران 1967، جمع مقالاته ودراساته في نقد الهزيمة العربية، بوصفهما نقداً لسقوط العقل السياسي الحاكم، وتحديداً لمنطق السلطة الضالّة، التي تفعل ما لا تقول، أو تقول في إعلامها ما لا تفعل في واقعها، الهزيمة كانت مكاشفة، وأرادها صادق جلال العظم أن تكون مناسبة للكشف عن الذات بنقدها. فكان عنوان كتابه الجارح: **النّقد الذاتي بعد الهزيمة** (دار الطليعة، بيروت 1969)، هذا فيما تواصل أبواق الإعلام المنهزم، وأقلام كتّاب السلاطين، تبرير ما لا يمكن تبريره. من هنا كانت علامته الفارقة.

II. ولكنَّه، جمع في الوقت نفسه، مجموعة ندوات ومحاضرات ودراسات، قد ألقى بعضها في جامعات ومنتديات، ونشر بعضها الآخر في مجلات، وقدَّم له، وآخرجه بين دفّتين: «**نقد الفكر الديني**» (دار الطليعة، ط أولى 1969، ط. سابعة، 1994)، ولربّما جاءت الثورة المضادة، لا على ما احتوى كتابه، بل على موقفه السياسي التحرّري (طرده من الجامعة الأميركية ايضاً)، فاقترنت حركة الرجعية السياسية مع حركة «الجمعيات الدينية» الموالية لها في بيروت. فكان التحريض الكبير، واعتقال الكاتب، ومحاكمته مع الناشر (الدكتور بشير الداعوق) وتبرئة الكتاب، واستمراره حراً في بيروت حتى اليوم. هذا الكتاب هو الأهم، بعد كتاب سابقه الدكتور محمد النويهي (**نحو ثورة في الفكر الديني**). يقول (**نقد الفكر الديني**، ص 17): «**هناك تشابه بين الدين والعلم في أن كليهما يحاول أن يفسّر الأحداث وان يحدّد الأسباب. إنَّ الدين بديل خيالي عن العلم**، ولكن تنشأ المشكلة عندما يدّعي لنفسه ولمعتقداته نوعاً من الصدق لا يمكن لأي بديل خيالي ان يتصّف به، إن محاولة طمس معالم النزاع بين الدين والعلم ليست إلاَّ محاولة يائسة للدفاع عن الدين. يلجأ إليها كلما اضطر الدين أنْ يتنازل عن موقع من مواقعه التقليدية أو كلما اضطر لأن ينسحب من مركزٍ كان يشغله في السابق».
وحين سأله المحقق: «هل وضعت هذا الكتاب بروح المدافع عن الدين أم بروح الملحد والمشكك بالدين»، أجاب: «لقد كتبته بروح ما يسمَّى «بالعلوم النقدية» التي تعالج موضوع الدين او ظاهرة الفكر الديني. مثلاً هناك علم الاجتماع الديني، وعلم الأديان المقارن، هل هذه العلوم موضوعة بروح المدافع عن الدين؟ أم بروح المشكك بالدين؟ هدفي كان الكتابة عن الدين بروح هذه العلوم النقدية». (**الفكر الديني**، ص 157).

III. **دراسات يسارية في فكر المقاومة**: سنة 1970 تشابكتْ الأحداث

العربية (مجازر أيلول؛ وفاة عبد الناصر، الحركة التصحيحية في دمشق، ارتفاع نجم المقاومة فوق لبنان) وتكاثرت التوهيمات والمزايدات الفكرية «الثورية» و«الرجعية» آنذاك (را: **نقد الفكر المقاوم**، لـ لياس مرقص*، مثلاً). فوضع الدكتور صادق جلال العظم هذا الكتاب، الذي أتبعه، سنة 1973 بكتاب سياسي خطير، عنوانه: «**دراسات نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية**» عشية حرب 6 اكتوبر، وفي ضوئها، وعشية اندلاع الحرب على لبنان، نشر العظم: «**الصهيونية والصراع الطبقي**» (1975)، والطريف انه نشر في العام نفسه فلسفته في الحب، بعنوان «**الحبّ والحبّ العذري**».

IV. لكتاباته في النقد السياسي أهمية، لكن مع وهج أقل مما لكتاباته في مجالات النقد الديني، والدفاع عن «**الممنوع**»، فهو بين الأدب والسياسة، والفلسفة، يعود دوماً إلى العقل الحر، وتالياً إلى الفلسفة «أم العلوم»، والحريات!

- سنة 1977، صدر له: «**سياسة كارتر ومنظّرو الحقبة السعودية**».
- سنة 1978: «**زيارة السادات وبؤس السلام العادل**».

وربما كان هذان الكتابان من آخر كتاباته السياسية المباشرة، على ما نعلم. إذ إنّه توجه بعد نشرهما، إلى استئناف مشروعه الفلسفي النقدي، العلمي والتعليمي، فكان له سنة 1981: «**دراسات في الفلسفة المعاصرة**»! ثم سنة 1987: «**دفاعاً عن المادية والتاريخ**». وفي هذا السياق نتساءل لماذا لم تُنقل حتى اليوم أطروحته الفلسفية عن **كانط**، من الانكليزية إلى العربية، ما دام لم ينقلها هو بنفسه.

V. أسطرة الممنوع: التحريم ورشدي:

لو سألناه هل الممنوع، المحظور، المحرَّم هو حقاً مشكلة فكرية، يرتبط فيها طرف التحريم الديني بطرف التحريم الفلسفي، عموماً، والعقلي التحرّري خصوصاً؟ أم أنّها مشكلة فكرية ـ ذاتية، متصلة بتجربته ومعاناته، أكثر من تجارب سواه من معاصريه؟ وهل المخالفة من شروط الشُّهرة (على قاعدة خالف تُعرف، كما يتّهمه مناوئوه الكثيرون)؟ لرأينا أن من الظلم والعسف خفض تجربة فيلسوف دمشق العقلاني، على مدى ثلاثين عاماً، بمطلب الشهرة، وقد تبيَّن لنا مدى شهرته الذاتيّة، ولو تابع في خط التقليد لكان في كرسي السلطة، لا في كرسي التدريس ولا على طاولة الكتابة.

سنة 1994، نشر: «**ذهنيّة التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب**». ولا

وهم أنَّه قرأ روايته بالانكليزية، فيما الأكثر لم يرَها، بل سمع بها من جانب الفكر الديني وحدَه، فكانت ردّة فعله، القراءة النقدية للنص وللذهنية التي تحرّم بفتوى - كالشهرزوري - فلسفةً ومنطقاً، وبفتوى أخرى، تبيح قتلَ كاتب، بدلاً من الرّد عليه بكتابٍ، مثلاً، فقام صادق العظم، كعادته، بردّه المضاد، الذي ردَّ عليه العشرات من المسؤولين والمعنيين، وتساءل بعضهم: هل هذا دفاع عن سلمان رشدي أم عن صادق العظم؟

وبعد، قام بجمع المقالات والدراسات الانتقادية، وردَّ عليها في كتاب ضخم (**ما بعد ذهنيّة التحريم**، 1997، دمشق، دار المدى، 574 صفحة) مع قراءة «**الآيات الشيطانيّة**»: «ولا أكتم القارىء أنَّ «ترجمة» عربية ما لـ «**الآيات الشيطانية**» وقعت في يدي في دمشق عند مطلع العام الدراسي 93 - 1994 (. . .) كانت تتداول وقتها باليد وبصورة شبه خفية بين الأصدقاء والمعارف وأصحاب الاهتمام. . . وعند تدقيق هذه الترجمة ومراجعة عيناتٍ منها على الأصل وجدت أن أفضل وصف ينطبق عليها هو ما يُسمَّى في دنيا العرب بـ: «الترجمة بتصرّف عظيم». (م.ن. ص 17).



والحال، لا يزال يتواصل السؤال: هل يستحقّ **إبليس وسلمان رشدي** كل هذا الاهتمام، وهل خلت الثقافة العربية ومعاركها من موضوعات أهم - كالأرض والإنسان - للصراع والسجال؟ فيجيب صادق جلال العظم، إنَّه يساجل دفاعاً عن الأرض والإنسان! فأين الحقيقة؟

عزيز العظمة:
في تاريخيّة التأريخ ونقد الحاضر

I ـ التاريخي واللاتاريخي:

■ الأستاذ الدكتور **عزيز العظمة** (بجامعة اكستير الانكليزية) يضعُ نفسه في موقع النّقاد لعلم التاريخ ولفلسفته عند العرب خصوصاً، وبالمقارنة مع سواهم عموماً. فهو يصدرُ عن مطارحاتٍ انتقادية واضحة الأهداف: الكشف عن **منطق تاريخيّة التأريخ**، كما تجلّى تدوين أخباره في بضع مناطق من العالم العربي، قديماً، وسيطاً وحديثاً. فهو يحاكم إبن خلدون على مقدّمته، لا على تاريخه (المبتدأ والخبر)، ولو فعل لاكتشف عالماً أدنى أو أقلّ معلوميّة من الشخص الذي ينتقده في المقدّمة. في كتابه الأول (بالانكليزية) ثم بالعربية (ابن خلدون وتاريخيّته) ـ دار الطليعة، بيروت 1981، ط أولى، تعريب عبد الكريم ناصيف ـ يصادر الدكتور العظمة على لعبة التاريخ نفسه: «**التاريخ مجال الانقلاب والتبدّل**. فالتاريخ في مجراه يحتضن التحوّل، وهو يؤطر الاستحالة في ربطه بين سابق ولاحق قد لا يرتبطانِ بغير التتالي؛ كما هو بفعله هذا يتجافى على عين ذلك الفعل بوصفه استمرارية، هي استمرارية سلسلة متتالية بجانب تمايز بين السابق واللاحق يخلقه التاريخ. فالتاريخ في مجراه تتالٍ لتمايزاتٍ وتعيّناتٍ وانقطاعات. أمّا في ميثولوجيا العصر البورجوازي ـ الرأسمالي [. . .] فهو حيّز للاستمرارية وللتطوّر والارتقاء. ففي مقابل تاريخية وحدات التاريخ المتمثّلة في تفرّدها، تضع هذه الميثولوجيا جوهراً يكونُ التتابع التاريخي مجراه، وتكونُ وحداتُ التتابع مجرَّد أدوار له. وفي مقابل الانقطاعات التي تصنعها الاستحالة ويفرضها الانقلابُ، تهجِّنُ هذه

الميثولوجيا وحدات التاريخ المتتالية بجعلِ كلٌ منها استمراراً لما قبله، استمراراً، مدارُه الجوهرُ المتحقّق في كل من لحظاته» (**ابن خلدون وتاريخيته**، ص 7).

بهذه اللغة الفلسفية غير الخلدونية، يمهّد الدكتور ع. العظمة لكتابه الأهم في سلسلة أعماله، وذلك على الرغم من مئات الكتب التي تناولت هذا المؤرِّخ العربي المغربي من القرن الرابع عشر الميلادي. فلماذا ابن خلدون؟ مئات الأبحاث والأطروحات التي تناولته، بأهم لغات البحث العلمي في القرن العشرين هل تركت مجالاً خاصاً بكاتبنا الدمشقي، اللندني؟

يقول (م. ن. ص 87): «... البنية العامة للمقدّمة هي بنية تتواكبُ فيها ثلاثة نظم متباينة ـ **الطبيعة، المنطق، الزمان** ـ بصورة يوازي فيها واحدُها الآخر. ولسوف نرى [...] أنَّ ترافق هذه النظم المفاهيمية الثلاثة لا يستمر خلال التسلسل النصّي الكامل للمقدمة، أي من البداية إلى النهاية». طبعاً، يفكك الكاتب مقولات ومطارحات ابن خلدون في تاريخه، مدققاً في مفردات كتابه الميتافيزئية، ناقداً بعض «السفسطة» التي يعتمدها ابن خلدون لفلسفة بعض الظواهر التاريخية كالنبوة والكهانة والسحر الخ. ابن خلدون يستعرض علم العمران لطرح مشكلة التاريخ: «بعبارة أخرى، يطرح الخبر التاريخي كمشكلة بمصطلحات غير تاريخية وذلك بهدف التثبّت من هذا الخبر طبقاً لمقتضيات الصحة والحقيقة المطلوب توفّرها في الخبر التاريخي. لذا فإنَّ **الالتفاف غير التاريخي للخبر التاريخي**يحدّد لنا انتقالاً معرفياً، وهذا الانتقال المعرفي يمليه عنصرانِ متلازمان يتجسدان في مفهوم **المطابقة**:

- مطابقة الخبر للواقع؛
- ومطابقة هذا الواقع لشبكة المعقولية التي يفرضها علمُ العمران» (**ابن خلدون**، ص 184).

جديد الدكتور **عزيز العظمة** (م. ن. ص 190) هو نقدُه للمعلّقين المتحمسين لابن خلدون في عصرنا، لمَن ذهبوا إلى الظنّ بأنّه وضع برنامجاً خاصاً لتنقيح الأخبار التاريخية فيما يخص نصوصها، وان هذا البرنامج يبدو للوهلة الأولى «متطابقاً مع مخطط «التاريخ العلمي» الذي نسبه المعلّقون المعاصرون بحماسٍ لابن خلدون»! ثم ينتقد النقد التاريخي لدى ابن خلدون، مبيّناً أنّه يتخذ «الشكل التقليدي أي التثبّت من المصادر، علاوة على **العقلانية الساذجة نوعاً ما** التي تؤدّي بالنتيجة إلى تطبيق هو ـ ظاهرياً ـ أكثر صرامة لأحكام العالم وقواعده كما نقلتها المقدمة...». (ص196).

ويخلص العظمة إلى أنَّ هدف «كتاب العبر» ما زال غامضاً، وأنَّ المقدمة هي مجموعة مقالات وآراء متفاوتة الأهمية «ليس لها مركز ولا أداة داخلية للتكامل وللترابط الواحد» (ص 230). وخارج النص يكتشف العظمة معيار الوحدة الجسمية لتاريخية المقدّمة وكاتبها.

II ـ التاريخ والسلطان:

في مجموعة مقالات، بعنوان «**التراث بين السلطان والتاريخ**» (دار الطليعة بيروت، ط 2، سنة 1990) يسعى الدكتور ع. العظمة إلى توضيح لما توصّل إليه في تناوله «ابن خلدون» أو تعريفه بـ «المعرفة التاريخية والكتابة التاريخية». وللتمثيل على أطروحته؛ كيف يجري توظيف «التراث» العربي في الكتابة المعاصرة عن التاريخ وعن السلاطين، يستشهد بستة كتّاب من أعلام العصر: محمّد عبده (الإمام المُصْلِح)، وعبدالله **العروي*** **ومحمد عابد الجابري***، والشاعر **أدونيس***، والدكتور **حسن حنفي***، وأخيراً الباحث الدكتور **وضّاح شرارة***. يدور كتابه حول محورين: مساهمات ومناقشات. يصفها في توطئة (ص 8): «تقدّم هذه النصوص، إذن، عناصر تطمح لفهم **تاريخية اليوم**، من نصوصٍ تتناول **التراث** ومفهوم **الأيديولوجيا**، إلى مناقشاتٍ لبعض المفكرين العرب المعاصرين» ويكشف عن «**تطابق مدهش**» بين المفهوم السلفي وشبه السلفي لأرباب «**الدعوة إلى الأصالة**» وبين المفهوم الاستشراقي لتاريخ العرب المسلمين (وجوهره).

يتعهّد ع. العظمة نقد «عقل السلطان» لصالح الديمقراطية او تأريخية الناس، مؤسساً للتفريق بين «السياسي واللاسياسي» في التراث العربي وفي فكره «العصري»: «رأس بنى الاستبداد الإلحاق العمودي. فكل مُلك يقومُ على هذا الإلحاق، كما أنَّ كل دولة تتساوى مع هذا الإلحاق. **فالإلحاق المُطلق، أي الاستبداد الذي يتضمّنه خطابُ السياسة في الفكر العربي هو ما يلغي العنصر الفرد** في حقل السياسة ويلحقه بأصله، وهو الملك» (**التراث**، ص 47)؛ وبذلك يرفض مقولة (الاستتباع) عند وضّاح شرارة، مبيّناً أن الاستتباع يحافظ على الخصوصية الجوهرية للشيء المستتبع، فيما «الإلحاق الملكي او الاستبداد الذي نقرأه في الخطاب السياسي العربي فدعامتُه الأساسية نفي صارم (في إطار الخطاب على الأقل) لكل خصوصية ولكل مرجعية خارجة عن سطوة نقطة الترابط العمودي لكل شيء، فيغدو الاستتباعُ «في العقل» وليس في واقع الخطاب...» (م.ن. صص 47 ـ 48).

وحين يتناول بالنقد مقولات ع. العروي حول الايديولوجيا والتاريخية، يعلن: «كل **تاريخانية** تقوم على غائيّة، فالمستقبل غاية اليوم، كما أنَّ اليوم غاية الأمس لا انفكاك للأمس عنه، **يطبق الأستاذ العروي التاريخانيّة معكوسة الوجهة في أطر كثيرة لعلَّ أهمّها بالنسبة للنقاش الحالي ترميم اليوم بركام الأمس**، ليس المستقبل الحاضر فقط هو الأمرُ الوحيد الذي تتجلّى فيه التاريخانية، بل بالإمكان عكس وجهته. . . » / **التراث**، ص 112).

ويرمي أدونيس بتهمة «الإظلام» أو «التعمية»: «**الإظلام في المقال التاريخي الأدونيسي ضروري** طبعاً لردّ التاريخ إلى جوهر يمكن التواصل معه من جوهر مرجو هو الحداثة. يربط أدونيس أصالة التحوّل بمعرفته ـ وبالتالي تواصله ـ مع النبوّة المستمرة في الإمامة والصوفية المعتبرة كثورة مستمرة. . . » (**التراث**، ص 158).

ويقسو قليلاً على الفيلسوف حسن حنفي، رابطاً بينه وبين السلطان، الماثل في رمزية «عصا موسى»، لمقارعة أي فرعون! فيعلن، (**التراث**، ص 167 وما بعدها):

«**السلطان** هذا هو ما يصفّح **السطوة الانتقائية** التي يدعو إليها د. حنفي. فسلطانُ الحاضر والسطوة على الماضي ليست «للمثقف العائم» حسب تعبير كارل مانهايم، بل هو لصاحب الزّمان الحاضر. وصاحب الزّمان لن يقوم على **برنامج** هو بمثابة كشف حساب مستنير للحاضر وللمستقبل، بل قوامُه سطوة الحاضر عليه، وليس الحاضر لصاحب الزّمان كما هو يتبدّى للدكتور حنفي. «حياة الناس. . . روح العصر، دور الأجيال»، بل هو أكثر تعييناً وحضوراً من هذا بكثير. . . ».

هكذا ينتقل الباحث عزيز العظمة من نقد فكر الأمس، إلى نقد فكر الحاضر، كأنّه يصحّح على الفور «يوميّة» التاريخ المكتوب في نصوص معاصرة، حظي معظمها باهتماماتٍ مكثّفة، وإنْ لم يخترق قشرة الوعي الثقافي العربي إلى نقض «لبّ السياسة» كما طمح، على الأقل بعض الذين تناولهم العظمة في مقالاته ـ نعني حسن حنفي ومحمد عابد الجابري وعبدالله العروي، بعدما تاه آخرون في متاهات «الذهول الشعري» وصوفيات العزلة خارج الطريق. (**كنتُ رفيقاً**، لوضاح شرارة*، مثلاً).

□ ما بين الحضارات:

وضع الدكتور عزيز العظمة بحثاً جديداً في ما بين الحضارات، مقارناً

حضارة المسلمين بالحضارات الأخرى: **«العرب والبرابرة»** (صدر عن دار رياض الريس، بيروت، 1991). وفيه استرجاع نقدي لصورة الجغرافية (أو التاريخ بالمقلوب)، كما تصوّرها الأقدمون؛ وتأسيس لما يسمّيه **«إثنوغرافيا الحضارة»**. وعنده «أنَّ عماد الحضارة العربية الإسلامية هو الثقافة العربية، أي الثقافة المصوغة بلغةٍ عربيةٍ في مناطق لم يكنْ اكثرها بالضرورة ناطقاً باللغة العربية [. . .]. يهدف هذا الكتاب إلى تقصّي معرفة الثقافة العربية في العصور الوسطى بالحضاوات الأخرى المعاصرة لها [. . .] من نافل القول أنَّ ليس كل ما ورد في كتابات أسلافنا حول الحضارات الأخرى كان من باب القول الموضوعي. فكما سنرى امتزج الخيالُ بالواقع، فاختلط جشع الورّاقين ومؤلّفي كتب العجائب والغرائب مع ولع النّاس بالحكايات الغريبة، كما امتزج الإخبار عن الوقائع بتلوينات لهذه الوقائع تلائم مسبقات الحضارة العربية ـ الإسلامية «تلوينات كانت من باب خداع النَّفْس. . .» **(العرب والبرابرة، صص 11 ـ 13).**

في سياق مختلف، نشر الدكتور العظمة كتاب **«دنيا الدين في حاضر العرب»** (عن دار الطليعة)، تناول فيه المغالطات السياسية ـ الدينية في عصرنا، انطلاقاً من إعراب رجل السياسة عن غير ما يقتنع به من اعتقادات دينية، وعاود فيه الربط بين الحاضر والماضي، بحثاً عن «تاريخية» علمية، هي بدورها أُفقٌ من آفاق العقل البشري الدائمة. كما نشر بحثاً اجتماعياً (دار الساقي ـ بيروت) بعنوان: **«الأصالة وسياسة الهروب من الواقع»**.

والبحث في تاريخية التاريخ تنبّهنا إلى خطورة التمادي في الرّهان على انسانية الإنسان، وعقلانية القول، من باب تفسير الشيء بالشيء، فيما الحاضر يتغيّر، ويخرج بتطوّراته عن كل السقوف المثالية او الخيالية التي يرسمها الكاتب لإبعاد الكتابة كتعويض رمزي عن الحياة الكلية التي يدور الفرد في فلكها إلى حين.

نذير العظمة (1930 ـ دمشق)
الأستاذية والإبداعية

■ مبدع دمشقيّ، وُلِدَ سنة 1930 ودرس في مدارس دمشق حتى نيل البكالوريا الموحَّدة، (ثانوية ابن خلدون)، وبعدئذٍ انتسب إلى الجامعة السورية لدراسة الآداب، فخرج منها مجازاً سنة 1954. عمل في سورية ولبنان مدرِّساً ما بين 1955 و1962، حين شارك في بيروت بتأسيس مجلة (شعر)، وأنهى دروس الـ إم. اي في جامعة بيروت الأميركية، وهاجر أديباً ومختصاً بالأدب العربي إلى الولايات المتحدة سنة 1963. هناك أتمَّ دراساته (ام. اي في الأدب الانكليزي من جامعة بورتلاند، والدكتوراه في الأدب العربي والدراسات الإسلامية والمقارنة ـ من جامعة انديانا) وعاد إلى دمشق. حتى العام 1976 مكثَ أستاذاً زائراً (للأدب الحديث والثقافة العربية) في جامعة محمّد الخامس (الرباط)؛ وعاود منصبه الدائم كأستاذ كرسي للأدب العربي في جامعة بورتلاند. كما عمل في السعودية. وانتسب إلى اتحاد الكتّاب العرب.

كتب بالعربية والانكليزية شعراً ومسرحاً ورواية ودراساتٍ... ومقالات. وترجم بعض الكتب والمقالات.

□ **أعماله:**

ليس سهلاً تحديد موقعه النّوعي ككاتب، اذ توازى عنده الشعرُ والنقد الموضوعي **فهو شاعر/ أديب/ وعالم معاً.**

I. **الشعر**: له فيه ثماني مجموعات (ما بين 1952 و1993) لا تزال خارج الدرس:

■ سنة 1952 نشرت له «المكتبة العربية الكبرى» في دمشق، مجموعته الشعرية الأولى، بعنوان **عتابا**. واشتهر سنة 1955 بمجموعته الإبداعية الثانية: **جرِّحوا حتى القمر** (عن دار المجاني، بيروت). وعن دار مجلة (شعر) في بيروت، صدر له سنة 1957 «**اللحم والسنابل**». وفي العام 1961، نشر عن دار المجاني «**أطفال في المنفى**». وفي دمشق، نشر له: «**زمن الفرات يتألق في القلب**». فيما نشرت له مجلة (فكر) في بيروت (سنة 1981) مجموعة قومية، بعنوان: «**نواقيس تموز**». وآخر أعماله الشعرية، ظهرَ سنة 1993 بعنوان عنفواني: «**طائر الرّعد**»، (شعر قيد التنقيح: «**لأنك أنت؛ سوناتا في ضوء تشرين**».

II. المسرح:

مسرحه شقيق شعره، لكنَّه لم يرقَ إلى المسرح الشعري، كما فعل عرب آخرون، في طليعتهم صلاح عبد الصبور*:

1952: مسرحية «**جروح نازفة عن القضية الفلسطينية**»، أسقطها الكاتب في ثبت أعماله (را: **المعراج والرمز الصوفي**، دار الباحث، بيروت 1982، ص 6).

1981: **سيزيف الأندلسي**، مسرحية نشرتها وزارة الثقافة (دمشق)، بعدما جرى إخراجها في الرباط (1975) ودمشق (1976).

وفي العام نفسه، صدرت له في بيروت مسرحية: «**طائر السمرمر**» عن دار مجلة فكر (التي كان يرعاها الحزب السوري القومي الاجتماعي).

1986: **أوروك تبحث عن جلجامش**، مسرحية (مذكورة في **معجم الروائيين العرب**، جروس برس ـ طرابلس ـ لبنان ـ 1995). وكذلك: **المرايا** (1992)، و«**دروع أمرىء القيس**» في العام نفسه. فيكون مجموع أعماله المسرحية ستة.

III. الرواية:

وضع الدكتور نذير العظمة رواية وحيدة، على سبيل التنويع او التهذيب الأدبي، عنوانها «**الشيخ ومغارة الدم**»، نشرها له اتحاد الكتاب العرب (دمشق، 1974).

IV. في الترجمة:

■ عرَّب نثراً وشعراً عن الانكليزية والفرنسية، ربّما على سبيل التمرين، لأنَّ الكاتب لم يكرّر التجربة، على ما يبدو لنا من لوائح أعماله في غير مرجع:

ـ سنة 1977، ترجم «**تخطيط مدينة الدّمام والخُبر**».

ـ ثم ترجم شعراً لإيتيل عدنان (عن الفرنسية).

V. في الدراسات:

هنا يتألق الدكتور نذير العظمة، مثابراً ومبدعاً، كما هو حاله في شعره ومسرحه.

■ سنة 1960، أصدر دراسته عن «**عدي بن زيد العبادي**» (دار مجلة شعر/ بيروت).

■ سنة 1974، نشر دراسته القيمة، الموسومة بعنوان: «**حركة الشعر الحرّ في الأدب العربي الحديث**».

■ سنة 1982، أخرج الدكتور نذير العظمة دراستين معاً:

ـ **الخالدون.**

ـ **المعراج والرَّمز الصوفي** (سنتناوله بعد قليل).

■ سنة 1986، صدرت دراسة: «**جبران في ضوء المؤثّرات الأجنبية**».

■ وأخيراً سنة 1992، نشر دراسة فريدة بموضوعها: «**المسرح السعودي**» والمشهور عند العرب المعاصرين، المسارح في دمشق وبيروت والقاهرة! فتأمّلوا.

أمَّا الدراسة المقارنة الموضوعة قيد التنقيح، بعنوان: «**بدر شاكر السيّاب وأيدث سيويل**» والصادرة سنة 1983، فتلقي ضوءاً على شاعرين كبيرين في ثقافتين وحضارتين.

وعليه، يكون مجموع أعماله الموضوعة والمعربة 26 عملاً، يمكن ترتيبها من الأدنى إلى الأعلى على النحو التالي، مما يؤشّر على احتمال الكاتب:

رواية	01
ترجمة	02
مسرح	06
دراسات	07
شعر	10

□ اكتشاف أدب الملحمة الدينية في المعراج:

■ لا شكّ أنَّ تجديده الإبداعي في الشعر لا يجوز أنْ يطمس أهميته

كباحث علمي من الطراز الرفيع، وذلك بارز في كتابه الفريد من نوعه العلمي والنقدي: «**المعراج والرمز الصوفيّ**:

يقول د. نذير العظمة (م.ن. ص 9): «**لقد تطوّر** قصص المعراج ونما نمواً واسعاً على ممرّ العصور، وتدرَّج في هذا النمو تدرّجاً طبيعياً:

- من **آية** في القرءآن الكريم،
- إلى **حديث** في السنّة ذي أسانيد متعدّدة،
- إلى **قصة** في السيرة كما رواها ابن اسحق (768 م) متكاملة المعنى والإطار،
- ثم إلى **رؤيا رمزية** عند المتصوّفة كالبسطامي (875 م) وابن عربي (1240 م) وغيرهما،
- ثم أخذ يتلبس **أشكالاً أدبية وأطراً شعبية** كما هو الأمر عند أبي العلاء المعرّي (1058 م) في «**رسالة الغفران**»، **ورواية ابن عباس** في صورتها الشعبية (9 ـ 688 م).

بهذا التدقيق العلمي يلفت الأستاذ العظمة إلى تنوّع مصادر المعراج، وإلى وحدته الأصلية (في آية) معاً: «والنتيجة الطبيعية التي نستخلصها من دراستنا هذه ومن نقاشنا، هي أنَّ **قصص المعراج نوع أدبي مستقل، قائم بذاته** رغم مصادره وأصوله من قرءآن كريم وسُنَّة أو مصادر دينية وحضارية أخرى، واقتناعنا بهوية هذا النّوع الأدبي المتميّز وقيمته الإبداعية في الأدب الإسلامي، تكمن وراء اهتمامنا واحتفالنا به». (**المعراج**، م.س. ص 11).

ويلفت (م.ن. ص 15) إلى أنَّ حال قصص المعراج «كحال **قصص ألف ليلة وليلة** ظلّت خارج دائرة البحث الأدبي الرصين حتى جاء بعض المستشرقين فنفضوا عنها غبار الإهمال وأبرزوا ما فيها من غنى التراث مضامين وأشكالاً، وجلوا قيمها التاريخية والاجتماعية والأدبية، فانتبه إليها بحاثتنا وكتّابنا، فأولوها شيئاً من الاهتمام والعناية».

وعنده ان قصص المعراج «أشبه ما تكون **بملحمة دينية**». وان كونها من «أدب الرحلة» يجعلها تمتُّ بالنسب إلى سابقتها «**جلقامش**» السومرية، فالمشابهات بينهما كثيرة في الإطار والتفاصيل والمسار العام والجزئيّات: «فالمعراج **كقصة** خرجت من دائرة الحديث الذي يُضبط بالرواية، وصارتْ لوناً من ألوان الأدب الشعبي والديني. لقد أضاف أهل القصص إلى روايات الحديث وأصوله اضافاتٍ

مبتكرةً او مكتسبة من تراث الأُمم التي عَرَّبها الإسلام أو أدخلها في حوزته السياسية والحضارية». (م.ن).

☐ المعراج والجدل الصوفي:

سادات الطرق الصوفية أولعوا بالجدل بين الواحد والبشر، وبالعروج من الجنس البشري إلى الأحد، أو من المكان إلى مالك المكان والزمان: «والمعراج **كقضية رمزية** كانت الأداة المثلى للتعبير عن هذا الجدل بشكل ملحمي رائع فيه تكثيف للحضارة الإسلامية ومعناها في رحلة الإنسان بين الأقطار المتناقضة. وخروجه من هذه الرحلة أكثر تجدّداً وعطاءً وأكثر تعلّقاً بالزمن الروحي. وهكذا بلغ الإسلام من جهتي الخيال والتصوير وفتح المُغلق على المطلق وربط الكون والكائن والمكوِّن في رحلة جدلية دائرية، ففناء العبد في الخالق عن طريق المجاهدة هو بقاء له، وبقاؤه في الانفصال عنه، فناؤه. هذه الدينامية القائمة على **فناء الأنا وبقاء الكل**، ترمي من وراء الممارسة إلى تجديد القوّة الإنسانية والتخفيف من حدَّة الشكلية التي أكثرت عليها الأعمال والعبادات في تجديد علاقة الخالق والمخلوق. فالإنسان (آدم) هو من **روح الله**، ولا سعادة للفرع إلاَّ بالعودة إلى الأصل، ثم الصدور عنه من جديد. هذا هو المغزى الأساس من قصّة المعراج الأصل، التي أكَّد عليها كبار سادات الطريق الصوفي، والتي أصبحت قاسماً فنّياً وروحياً مشتركاً بين المسلمين قاطبةً من عرب وأتراك وفرس وهنود». (**المعراج**، م.س. ص 53).

المعراج هو عمادة إسلامية في **النُّور المطلق**، في عالم النّور، بلا حجب وبلا نيران. وهذا ما جعل الدكتور نذير العظمة يتساءل ويجيب معاً: «**وهل الحياة غير هذه الرحلة الدائمة؟** رحلة الفرع إلى الأصل والسفر في دوائر النّور صوبَ النّور الأعظم، الذي تحول بين أعيننا وبين رؤياه حُجُبُ العناصر وحُجُبُ الصفات وحجبُ الأعمال». (**المعراج**، ص 87). كان معراج **المصطفى** بأمرٍ إلهي، وكان انتقاله في بحار الأنوار تهذيباً وتأديباً للمسلم الذي حظيَ بأدب الرُّوح، بعدما ضاقت نفسه بآداب الجسد والطبيعة.

ميشيل عَفلَق (1912 ـ 1989)
تحديث ثقافة العرب السياسية

☐ الأستاذ السياسي:

يذهب مناوئوه في حزبه وفي غيره إلى أنَّ الأستاذ «خسرَه الأدب ولم تكسبْهُ السياسة»، فيردّ محازبوه، بأنَّ ميشيل عفلق، العربي الأرثوذكسي، قويمٌ في أدبه السياسي والفلسفي، وفي موقعه ودوره السياسي. هو رهين الخلافين الكبيرين الموروثين، والمستمرّين بين دمشق وبغداد. لكنَّه وُلِدَ في دمشق سنة 1912، وبلاد الشام بين حكم عثمانيّ يتهاوى واحتلال أجنبي، في خباياهُ «غزو صهيوني» يتمطّى لمقارعة القومية او العروبة الناشئة. يولد في دمشق قبل الحرب الأولى بعامين، ثم يموت في بغداد، سنة 1989، قبل الحرب الأميركية على العراق بعامين. ويظلُّ ما بين القطرين الشقيقين، والعاصمتين الخلافيّتين سابقاً، المختلفتين دورياً، قائماً، رغم كل المحاولات المعروفة والمجهولة. **فما جدوى انتقال الأستاذ من المدرسة إلى الحزب والسياسة؟**

هو نموذج للمثقّف السياسي العضوي، أي المنخرط عضوياً في صراع المجتمع لأجل نهوضه، فكيف إذا كان هذا المجتمع وريثاً لمدار حضاري عربي ـ إسلامي، أمبراطوري عريق، لا تغيب عنه شمس الحضارة في مكان إلاّ لتولد في مكان آخر؟ هذا بالذات ما جعل عفلق جديداً في أستذته او في تلمذته السياسية. ففي كل سياسي يكمن تلميذ وأستاذ معاً. درس ميشيل عفلق على يدَيّ دمشق. وفي العام 1928، ذهب إلى فرنسا، وبقي في جامعة السوربون حتى العام 1933، متخرّجاً منها مُجازاً في **التاريخ**. هذا يؤشّر على أنّه كان مسكوناً بالتاريخ، مقابل

زميله النقيض **زكي الأرسوزي** الذي كان مسكوناً **باللغة**، بجسد الأم/ الأمّة/ اللغة؛ ومقابل حليفه أكرم الحوراني، المسكون بالجماهير الفلاّحية وبالحساسية الإشتراكية.

في خلال إقامته بباريس، اسهم ميشيل عفلق مع مثقفين عرب آخرين، في «جمعيات عربية» لنصرة قضايا الأمّة في أوروبا. وحين عاد من باريس إلى دمشق كان إرثه النضالي قد بدأ يتبلّر في مرآة النهضة القومية للأمّة العملاقة، المقزّمة في تفتيت جغرافيتها وتطنيط تاريخها وتمزيق روحها الوطنية بين جماهير او «شعوب» محكومة بالتعادي الغبي بين حكّامها، وباللاتسامح فيما بينها، والتسامح الأعمى مع الأجنبي، بسبب الرهبة او الثقة. ويرى مؤرّخوه ان العام 1935 يشكّل في سيرته «**عهد البطولة**» الذي راح يؤسّسه في مجلة **الطليعة** الدمشقية وفي الصحف الأخرى، إلى أن وضع سنة 1936 مقالته الشهيرة «**ثروة الحياة**».

بعودته من باريس انتهت مرحلة التلمذة، لتبدأ مرحلة الأستذة، باعتبار أنّ الأستذة في الثقافة السياسية الجديدة هي تدريس وتأسيس. من هنا كان وصفه «الأستاذ» غالباً في حالتي سلوكه: **المدرّس والمؤسّس**.

□ المدرِّس المؤسِّس:

المدرسة مؤسَّسة تربوية لنواة الأمّة الخالدة بتجدّدها عَصْراً بعد عصر. والحزب، بنظره، مدرسة ثانية لتكوين سياسة قومية، يتماهى فيها أجيال النخبة والعامة، بلا مواربة، لأداء الرسالة النهضوية المشتركة: رسالة **خلود الأمّة** بذاتها. وهدفا التربية والسياسة واحد: **إحياء الأمّة**، كما في خطاب زميله، المدرّس صلاح الدين البيطار، أو **بعث الأمّة** كما في خطاب الأرسوزي اللغوي، وفي خطابه الفلسفي السياسي. إنّه هدف **البعث السياسي** أي تنشئة أجيال النهضة، في المدرسة والحزب، وفي صفوف العمال والفلاّحين. إلاّ أنّ المؤسِّس الحزبي، لم يتنبّه مبكّراً لمؤسسة الجيش ودور **العسكرة** في العالم الثالث الذي جعل الدكتور غالي شكري يتحدّث، لاحقاً، عن «**ديكتاتورية التخلّف**» في تجارب مصر العربية وسواها من أقطار النهضة السياسية المُجْهَضة شرقاً وغرباً.

إلى ذلك، كانت الأولوية في فكر الأستاذ وممارساته، مقاومة الاحتلال الفرنسي في الوطن العربي، وكذلك الاستعمار البريطاني والايطالي، وكل استعمار محتمل. ولا تكون المقاومة او الممانعة العربية ذات جدوى ومفاعيل تاريخية مستديمة ما لم تكن هي نفسها «النضال الدائم للعرب» في سبيل نهضتهم، كما

تنهض الحياة نفسها لمقاومة دائمة ضد الموت. والاستعمار كالتجزئة مؤشّرانِ على موتٍ بعض أجزاء أو أعضاء الأُمّة.

في المدرسة، كما في كل مؤسسة، من المجتمع إلى الدولة، المطلوب للثقافة العربية واحد: **الوحدة العربية**، بدعوى أنَّ الوحدة هي السبيل الأجدى إلى بعث الأُمّة الكبرى، الأمبراطورية (مع وقف التنفيذ) أي ان مساحة الجغرافية السياسية العربية تستلزم جهازاً إدارياً وعقلانياً يضاهي المقود التاريخي للأُمّة المدعوة الى النهوض بالوحدة. فلا شيء يحرّر الأُمّة كالحرية، ولا شيء يوحّدها كالوحدة؛ من هنا جاءت ألفباء البعث، وكل حركة قومية عربية معاصرة، وحدة/ حرية... وحدة/ تحرّر... وحدة/ تحرير... ثم ديمقراطية او اشتراكية او تقدمية، كما حال الاجتياح الشعائري للثقافة السياسية العربية في القرن العشرين.

تأكيداً لهذه الدعوة، وقف الأستاذ ميشيل عفلق وصحبُه في دمشق إلى جانب شعب العراق وانتفاضته سنة 1941 (حركة الكيلاني)، وبدأت علاقات أوليّة بين **عفلق والجادرجي**... قبل أن ينضمّ إليهما كمال جنبلاط في الخمسينيات (مؤتمر الأحزاب الاشتراكية العربية، بيروت/ 1951). كان الأستاذ يربط الاشتراكية في خطابه التوحيدي والتحريري، بحاجات النهضة العربية ذاتها. فالاشتراكية وظيفة، لا آلة حكم.

سنة 1942، استقال ميشيل عفلق من مهنة التدريس، وتكرّس كلّياً لمشروع ثقافي ـ سياسي ـ تأسيسي: مشروع إنشاء **حزب** معبِّر عن كل هذه المطامح المعتملة في ذاكرة الأُمّة وفي خطابها التاريخي وصراعها القومي. وما بين 4 ـ 7 نيسان (ابريل) 1947، عقد المؤتمر الأول للحزب الجديد، وجرى فيه انتخاب المدرّس المؤسس أميناً عاماً للحزب، على غرار الأحزاب الحديثة، الغربية أو الماركسية.

وفي العام 1948 تطوَّع الأمين عفلق للقتال في فلسطين، لكي تبقى عربية، ولكي يكون للعروبة معنى نهضوي. لكنّه اعتقل في دمشق، بسبب موقفه القائم على فضح موقف السلطة من قضية فلسطين. ثم تكرَّر اعتقاله سنة 1949 بعد انقلاب حسني الزعيم (فيما جرى تسليم أنطون سعادة* للسلطة وإعدامه في لبنان بلا محاكمة). وفي عهد أديب الشيشكلي، جرى اعتقاله، ولكن نضال الشعب ـ والحزب الجديد ـ أطاح بعهد الشيشكلي. إلى ذلك أسهم الأستاذ عفلق، مع حزبه، في دعم **ثورة الجزائر** بقوّة، ونشر الحزبُ في غير قُطْرٍ عربيّ (سورية لبنان فلسطين الأردن العراق مصر ليبيا تونس الجزائر الخ). كما أسهم في تحقيق الوحدة المصرية ـ السورية سنة 1958، وكل مشروع وحدة او اتحاد بين العرب. قاوم

الانفصال الأول والثاني، سنة 1961 وما بعدها. وتوفي منفياً في بغداد يوم 24/ 6/ 1989.

□ أعمال عفلق الفكرية:

هو من رجال السياسة القلائل في عصرنا، ممن أسَّس حزباً وظلّ ينظّر له حتى آخر أيامه، مما جعل بعض منتقديه يصفونه بأنّه رجل نظرية أو فكر سياسي، يترك الممارسة لسواه. أو بكلام انتقادي أشدّ، قِيل فيه ـ ظلماً ـ أنَّه كان خيالاً شبحيّاً لممارسات سياسيّة لم تكن ترضيه، فكأنَّه كان مُرغماً على السكوت عنها. إلاّ أنَّ عارفيه ومتابعي سيرته يعلمون أيضاً ان الأستاذ كان يستشف التنظير السياسي من الممارسات ومن أحوال الأُمّة.

على كل حال، يبقى إرثه الفكري، أعماله الثقافية السياسية، شاهداً كبيراً على مساهماته، مع روّاد الفكر القومي العربي الآخرين (مثل ساطع الحصري وقسطنطين زريق وسواهما)، في تحديث ثقافة العرب السياسية.

باكورة أعماله كان كتابُه «**في سبيل البعث**»، الذي يعتبر من أكثر الكتب السياسية المعاصرة رواجاً وطباعة. وإنْ كان اليوم في حكم المفقود، فهو كتابٌ تأسيسي لخطاب عفلق ومنظومته المعرفيّة السياسية. إنَّه كتاب تبشير ايديولوجي، كما يدلُّ عنوانه: **بعث الأمّة، بواسطة حزب**؛ لا الاكتفاء بشكل تنظيمي لفكرة الانبعاث، كما تصير العلاقة عادة بين الحزب/ الدولة والحزب/ الشعب. فالشعبُ العربي من خليجه إلى محيطه، مدعو بنظر عفلق إلى خوض «**معركة المصير الواحد**»، ولكن بمسارات وأحزاب سياسية متنوّعة، تستدمج خصوصيّات الأقطار العربية وثقافات ومراحل نموّها، دون إلغائها أو حرق مراحلها «السياسة العربية» في مناخاتٍ أكثر حريّة وحفاظاً على الشخصية القومية للأُمّة وجماعاتها. وهذا ما جعله يضع كتابه الخطير، بعنوان: «**النضال ضد تشويه حركة الثورة العربية**»، ويكمله بكتابٍ آخر عنوانه: «**الشعب العربي في معركة التحرّر**». ومما يلاحظ أن كتب الأستاذ عفلق لم تتجاوز حدود الدّعوة الى التحرر العربي والتقارب القومي وتبيان معالم «السلوك الحزبي» الأمثل، إنْ كان في السياسة مجال للمثاليّة (المضادة لفن الممكن والواقع)؟ ولا نجد عنده كتاباً متخصّصاً في موضوع «الوحدة العربية» وكيف يمكن لحزب بعينه او لمجموعة أحزاب او شخصيات او جبهات ان تسعى معاً إلى توحيد العرب، بعدما سعى عفلق نفسه إلى تبيان علاقة «البعث» بالتراث.

☐ بعث التراث:

في تموز (يوليو) 1976، صدر للأستاذ ميشيل عفلق آخر مؤلّفاته في الفكر السياسي العربي، بعنوان: «**البعث والتراث**»، بعدما ترك دمشق وبيروت، واستقرّ نهائياً في العراق. والحال ما هي الأواصر التي يكتشفها الأستاذ بين مشروع البعث او النهضة العربية المقبلة، وبين ما كانت عليه الأُمّة في التاريخ، وصار مأثوراً او تراثاً؟ وهل يمكن ان يكون **البعث** خطوة إلى التراث؟ يقول: لا بعث بدون تراث، ولا أُمّة بدون تاريخ، ولا تاريخ جديد بدون حركاتٍ تغيّر من حاضر الماضي، لتصل الشعب العربي بحاضر المستقبل. إنّ جدل التاريخ العربي متصل بنشوء الأُمّة، ثوري في لحظة توحّدها القومي، لامتناه في الزّمن الآتي بلا انتهاء... ليس البعث اذن رمزاً لماضٍ قضى، ولا استذكاراً متحفياً لأُمّة ماتت. إنّه **إيمان أي معرفة ثابتة**: **وهو وعي** أيْ مساهمة في التغيير، وهو فوق ذلك إرادة عمل وتحقّق، كما هو شعور بالمسؤولية التاريخية. (**البعث والتراث**، ص 5).

والبعث، في نظره، حركة نضال، حركة فرح بالآتي: «إنْ نحن قدّمنا هذا الجهد إلى نهايته، فإنّ عصراً جديداًتصحَّح فيها الافتراءات والمغالطات والاستغلال البشع. **حضارة جديدة** لنا وللإنسانية ستنشأ عندما نحشد كل القوى العربية المادية والحضارية من أجل معركة المصير» (م.ن. ص 17). ويوضح معالم هذه المعركة المصيرية العربية (ص 18): «معركة الوحدة العربية، معركة تحرير فلسطين، معركة الوحدة من خلال التحرير، معركة تحرير الإنسانية من خلال تحرير فلسطين». ويوضح الفارق بين قوميّتنا والقوميّات الغربية (استرجاع لكراسة: **ذكرى الرسول**) وهو «ان **الإسلام** هو تاريخنا وهو بطولاتنا وهو لغتنا وفلسفتنا ونظرتنا إلى الكون وأشياء كثيرة يصعبُ حصْرُها وتعدادها...». ويتساءل: «**ما هو واقعنا**؟ هو العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام، أمّا **العلمانية** بمعنى ان الدستور والقوانين لا تميّز مذهباً على آخر في القبول للوظائف أو في كذا وكذا، فهذه أمور بسيطة ونسلّم بها ونحن نمشي مع هذا العصر ولا نجادل في ذلك... ولكن البعث وضع الأمور في نصابها عندما وضع الإسلام كثورة أخلاقية وفكرية واجتماعية حاسمة في تاريخ البشر، وضعها في صُلْب القومية العربية... العروبة تعني الإسلام». (م.ن. ص 28).

عَبّاس محمود العقّاد (1889 ـ 1964)
كاتبُ الثّورة والعظمة

□ عبقريَّة العقّاد:

■ وُلِدَ في أسوان (مصر) سنة 1889 ـ هو وطه حسين في عام واحد ـ وفيها تعلَّم، ثم رحل إلى القاهرة وهو فتىً في الرابعة عشرة من عمره، حيثُ تولَّى تثقيف نفسه بنفسه، وعمل موظفاً، ثم صحافياً، فكاتباً لحزب الوفد. عاش الرجل عمره الطويل من قلمه، ومع قلمه، ويوم مات سنة 1964، لم يترك وراءه زوجةً ولا ولداً ولا ثروة، وإنَّما ترك عشرات الكتب والآراء والأفكار (را: رجاء النقّاش: **عبّاس محمود العقاد بين اليمين واليسار**، المؤسسة العربية، بيروت، 1973، ص 339). يمكن وصفه بالثوري/ الرجعي او المتراجع من ضوضاء السياسة إلى صمت الشاعر الأديب. له 118 عملاً منشوراً؛ وحوله بضع دراسات (عبد الحي دياب، عثمان أمين، عامر العقّاد، نعمات أحمد فؤاد، أحمد ماهر البقري، سهير جاد، ورجاء النقّاش الخ). ويستحيل علينا في هذا المجال الكشف عن عبقرية العقّاد في كل مجالات إبداعه. فهو بدأ الكتابة باكراً، سنة 1907، وتعرَّف إلى الشيخ المجدّد **محمد عبده** وأخذ من مدرسته نظرته العميقة الصائبة إلى التراث العربي الإسلامي.

هو وجه سياسي أدبي انتقادي. «كان أكبر المتحمِّسين والمبشّرين بالتجديد الأدبي خلال فترة ارتباطه بالوفد وبالحركة الوطنية الشعبية، وأصبح من معارضي التجديد الأدبي ومن أشد خصومه بعد أنْ انتقل إلى معسكر أحزاب الأقلية وأخذ يدافع عن حكوماتها الرجعية (**العقاد بين اليمين واليسار**، م.س. ص 10). ويضيف النقاش في المرجع نفسه: «قدَّم نموذجاً واضحاً للمفكّر والأديب الذي لم

يتعزل عن مجتمعه وعصره، رغم ان صورته الخارجيّة هي صورة الإنسان المتوحّد، المنعزل، البعيد عن أحداث الحياة».

☐ بين ثورتين:

■ من الممكن تصنيف العقاد، سياسياً، ما بين ثورتين أيّدهما، **ثورة 1919 وثورة 1952**، وارتد في خلالهما من السياسة النقدية إلى السياسة السلطانية؛ ولكنّنا نظلمه ونفتري على عبقريّته، إن حاكمناه في أعماله الإبداعية محاكمة سياسية او أيديولوجية متسرِّعة، فيها من العماهة ما لا يتناسب مع مقام الرجل.

قبل ثورة 1919، جمع العقّاد بين الاهتمام الكبير بالثقافة الغربية، وإقباله المتلهّف على فهمها واستيعابها وهضمها، وبين الاهتمام بالثقافة العربية القديمة. وعاش آنذاك حياةً صعبةً، لكنَّه لم يهادنْ القصرَ ولا الانكليز. كان **كاتب الثورة**، كاتب الشعب الأوّل، أبرز كتّاب حزبِ الوفد الذي قاد الثّورة؛ نشرَ مقالاته في **الأهرام** سنة 1920، ثم في **البلاغ** (ديسمبر 1922)؛ وحاربَ على عدّة جبهاتٍ في آن؛

سنة 1930، خاض العقّاد أعنفَ معاركه ضد الرجعية. وإذ فاز حزب الوفد بالأغلبية الساحقة في البرلمان، كان العقّاد أحد الذين نجحوا، فدخل البرلمان كنائبٍ وفديّ. خطب العقاد في البرلمان معلناً أن «**هذا المجلس مستعد أن يسحقَ أكبر رأس في البلاد**، في سبيل صيانة الدستور وحمايته» (م.ن. ص 60). جرى التخفيف من نقده للملك، وجرى شطب العبارة من سجلاّت البرلمان، إلاّ أنَّ الكلمة جرى تسريبها إلى الصحافة كما هي، فكانت محاكمة العقّاد، بعد حلّ المجلس وسجنه لعدة أشهر. يقول العقّاد:

«من معاني الاستبداد في القوانين أنْ تكون أحكامها مُطلقة، غير مُقيّدة بنصٍ يتواضع عليه الحاكمون والمحكومون، ويلتزم القضاء حدوده، كما يلتزمها كل فرد يُدان بتلك الحدود، فإنَّ القوانين تُوضع لتقييد القضاء». (م.ن. ص 101).

وقبل الدفاع عن نفسه، دافع سنة 1925 عن الشيخ **علي عبد الرازق***، وسنة 1926، عن **طه حسين***، خلافاً لموقف حزبه ورئيسه سعد زغلول! وفي ذلك يقول العقّاد:

«إنّنا لا نعرف صاحب «**الإسلام وأصول الحكم**» إذا رأيناه في الطريق، وليس هو من شيعتنا في السياسة او غير السياسة، فنحن لا ندافع عن شخصه، ولا عن مذهبه السياسي حين نكتب هذه الكلمة، ولكنّنا نود أنْ يعلم الذين لا يعلمون

أن قد مضى الزّمان الذي يتصدَّى فيه جماعة من الناس، بأيّ صفة من الصفات، لإكراه الأفكار للنزول عند رأيها، واستمداد الحرية في البحث من فضلات ما تسخو به لأنصارها والمتمسّحين فيها» (م. ن. ص 103).

سنة 1935، خرج العقاد من حزب الوفد، **وتعاون مع أحزاب رجعية**، مثل حزب السعديين، ومع القَصْر، **وامتدح الملك فاروق**؛ فاستمرّت نكسة علاقته بالحركة الوطنية وباليسار من 1937 حتى رحيله، وذلك على الرغم من تأييده لثورة 23 يوليو. هذه المرحلة يصفها رجاء النّقاش بأنَّها مرحلة الصراع الدائم بين العقّاد والفكر اليساري: «كان العقّاد كاتباً مثقفاً موسوعياً، عظيم الخطر، صاحب نفوذ واسع على جماهير القرّاء العرب» (م. ن. ص 151). فلا يكفي وصفه بالثوري حتى يرتفع ولا بالرجعي حتى يتّضع. إنَّه عبقري فوق هذه الأصناف الايديولوجية. ومما يلاحظ ان معظم كتاباته، بعد 1937، دارت حول **الفرد والعبقرية الفردية: عبقريات محمّد، أبي بكر، عمر، علي، خالد... وحول تأييد الملك فاروق: «جو الملك والديمقراطية ممثّلين في شخصه الكريم أجلَّ تمثيل...»**. (م. ن. ص **298**). (را: **أحمد عبد المعطي حجازي***، في هذا المعجم، وقصيدته في نقد العقّاد).

☐ أعمال العقّاد:

■ أسواني أو صوانيّ، هو في كل حال نموذج حضاري من نماذج النهضة العربية الثقافية الثانية، الوارثة مباشرة لنهضة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هنا محاولة تصنيف لبعض أعماله، حسب سنوات صدورها.

I. الشعر:

ما بين 1917 و1967، نشر العقّاد عدَّة مجموعات (جرى جمعها في **ديوان العقّاد**، سنة 1967)، من أبرز عناوينها:

1917: يقظة الصباح ـ وهج الظهيرة.

1921: أشباح الأصيل.

1928: أشجان الليل (+ ديوان العقاد).

1933: وحي الأربعين.

ـ هدية الكروان.

1937: عابر سبيل.

1942: أعاصير مغرب.

1945: عرائس وشياطين (تعريب).

1950: بعد الأعاصير.

1967: ما بعد البعد...

II. النقد والمقالات (غير السياسية):

1914: الشذور.

1916: مجمع الأحياء؛ الحكم المطلق في القرن العشرين (1928).

1917: ساعات بين الكتب (جزءان).

1937: السدود والقيود.

نقد أدبي (مع المازني):

1920: الديوان في الأدب والنقد (جزءان).

■ رواية قمبيز.

■ إبن الرومي.

1939: رجعة إلى أبي العلاء...

لم يحظ شعره ونقده الأدبي بما يستحق، فانصبّت الأبحاث على الوجه الفكري لدراساته ولتقلّباته السياسية. وصدرت له رواية وحيدة (سارة) سنة 1938.

III. الدراسات:

1912: الإنسان الثاني.

- خلاصة اليوميّة.

1928: اليد القوية في مصر.

1936: سعد زغلول، سيرة وتحيّة.

1937: شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي.

1940: **النازية والأديان.**

- **هتلر في الميزان.**

1942: عبقرية عُمَر.

1943: عبقرية الصدّيق.

: الصدّيقة بنت الصدّيق.

1944: عمرو بن العاص.

- جميل بثينة.

1945: عبقرية خالد.

- أبو الشهداء.

- داعي أسماء، بلال.

- فرانسيس بيكون.

1946: الشيخ الرئيس ابن سينا.

- أثر العرب في الحضارة الأوروبية!

1947: الله.

- يسألونك.

1948: روح عظيم، غاندي.

1950: برناردشو.

- فلاسفة الحكم في العصر الحديث.

1952: محمد علي جناح - صن يان صن - الديمقراطية في الإسلام.

1953: فاطمة الزهراء والفاطميّون - أبو الأنبياء الخليل ابراهيم - إبن رشد - عبقرية المسيح - أبو نواس.

1954: ذو النورين، عثمان - الإسلام في القرن العشرين -

1955: إبليس - الشيوعية والإنسان - الصهيونية العالمية - مطلع النّور.

1956: جحا الضاحك - الشيوعية والإسلام - معاوية في الميزان - أفيون الشعوب - بنجامين فرانكلين.

1957: الإسلام والاستعمار - الفلسفة القرآنية - العبقريات - لا شيوعية ولا استعمار - التفكير فريضة إسلامية - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.

1958: التعريف بشكسبير - عقائد المفكّرين في القرن العشرين.

1959: المرأة في القرءآن - عبد الرحمن الكواكبي - القرن العشرون ما كان/ وما سيكون.

1960: الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان ـ اللغة الشاعرة ـ شاعر أندلسي.

1961: الإنسان في القرءآن الكريم ـ الأستاذ الإمام محمد عبده.

1963: حياة قلم ـ ما يُقال عن الإسلام.

1969: دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية.

1970: الحرب العالمية الثانية ـ بحوث في اللغة والأدب ـ مع عاهل الجزيرة العربية عبد العزيز آل سعود (1973).

1973: الإسلام دعوة إسلامية ـ الإسلام والحضارة الإنسانية.

❀ ❀ ❀.

■ وكما نلاحظ، لم يكتب عباس محمود العقّاد أية دراسة، ولو انتقادية، لمرحلة عبد الناصر في مصر، ولم يتناول التحوّلات الجارية في المجتمعات العربية، ولكنّه بتوجيه قلمه إلى موضوعات «**الإسلام**» بدا كأنَّه يؤشر على خيار آخر، غير اليسار وغير الحداثة الغربية (لا شيوعية ولا استعمار). إنَّ التاريخ ـ حتى الفكري ـ لا تصنعه الكلمات ولا الكتب وحدَها، بل يصنعه البشر وهم يقرؤون الكتب ويأخذون منها ما يعنيهم، مهملين ما لا يفيدهم في عصرهم. يقول عامر **العقّاد**: «وعلى أية حال فالعقّاد يكاد يكون المفكّر الإسلامي الوحيد الذي تفرَّد في الدفاع عن العظمة أياً كان معدنها، ذلك لأن القاعدة التي يختار على أساسها ترجمة ما ليكتب فيها هو أن تكون تلكَ الكتابة لازمة لإبراز حق ضائع او حقيقة مجهولة» (مجموعات **العبقريات الإسلامية**، دار المكتبة العصرية، صيدا ب.ت. عبقرية الصديق، ص 5). فهل يغني امتداح العظمة عن رؤية الأمم في تحوّلاتها؟

سعيد عقل (1910 ـ زحلة)
ملك المحبرة بكلمات

☐ عروس الشعر:

هو من زحلة، عروس الشّعر، جارة الوادي، وادي عبقر من آل معلوف إلى آل عقل الذين انبرى سعيد من بينهم ليقيم عرس الشعر العربي و«اللبناني» على مدى قرن تقريباً. وُلِدَ سنة 1910، بين عاميّة لبنانية، وجدّتها الفصحى العربية، وبين لاتينيةٍ وحفيداتها الفرنسيّات والانكليزيات والألمانيات، الخ، مع عودة دائمة إلى أُم الحضارات في نظره: **الفينيقية**، وضرّتها **اليونانية** على البحر المتوسط! شاعرٌ مسكون بأسطورة الكون والتاريخ، يُقال إنّه عقل الشعر العربي المعاصر، ملكه بلا منازع، لولا «فنعة» الكتابة بالحرف اللاتيني (ديوان **يارا**، مثلاً في الستينات) على خطى الشاعر الفرنسي ڤولني، الذي زار هذي البلاد واعتقد ان لسان قومها صعب، ولا يمكن إيصاله إلى الغرب إلاّ اذا كُتب بالحرف اللاتيني. كانت تلك دعوة إلى عولمة حرفية، فيما المطلوب عولمة ثقافية وفكرية! سعيد عقل شاعر عربي ولبناني كبير، كبير! مُخْتَلَفٌ فيه وحوله وعليه. ومع ذلك هو **ملكُ بكلمات**؛ شعرُه لا يُضاهى بتركيبه، وأحياناً بصوره ومضمونه الدلالي؛ ونثر كلماته لا يُضاهى بأسلوبه ومنطقه المعزّز غالباً بأرقام، والهادف دوماً إلى قضيّة. كتبَ للصحافة (من لسان الحال إلى السفير: «**بكلمات**»، ولكنّه لم يكتبْ بغير لغته، ولغير القضيّة الوطنية التي أعطاها عمرَه المديد. فخور بعقلانيّته، وبلبنانيّته وإنسانيته. لا يدخّن ولا يشرب. محافظ برياضيات على صحته البدنية والروحية. رائد في كل شيء. متوقّد في نقده للسياسة والسياسيين. إبداعي. تبادعي. عاشق مبدعين. عريس الشعر،

وإنْ لم يغامر بزواج سوى مرّة واحدة (مع الشاعرة الراحلة أمل جنبلاط).

■ بدأ عرس الشعر العربي الحديث بمسرحيّات، بعضها توراتي وإنجيلي، مثل (بنت يفتاح) و(المجدلية)؛ وبعضها أسطوري فينيقي (صفة أطلقها اليونانيون على سكان الساحل اللبناني الراهن، ومعناها **الأحمر، فيما اسم لبنان نفسه يعني الأبيض: ومن هنا كانت ألوان العلم اللبناني الراهن الذي تتوسّطه أرزة، تملأ عين الزمان بخلودها).**

□ شعره ونثره:

صدر في سبعة أجزاء عن دار نوبليس في التسعينات. بدأ رحلته مبكراً إذْ نشر عمله الأول (بنت يفتاح) سنة 1935، وأُعيدت طباعته مصححاً سنة 1991. هنا نعتمد الطبعة الأخيرة. وجرى نشر عمله الثاني **قدموس** سنة 1937 (وبطبعة رابعة، 1991) و**المجدلية** سنة 1944.

أمّا عمله الشعري الأول، «**رندلى**» فقد صدر بطبعةٍ أولى سنة 1950، وبطبعة خامسة سنة 1991؛ ومنه:

ألعينيكِ تأنّى وخَطَرْ، يفرشُ الضوءَ على التلِّ، القَمَرْ
ضاحكاً للغصنِ، مرتاحاً إلى ضفة النهر، رفيقاً بالحَجَرْ
علَّ عينيكِ إذا آنستا أثراً منهُ، عرى الليلَ خَدَرْ

(أعمال، م 2، ص 9)

مُفْرَدٌ لحظُكِ، إنْ سَرّحته، طارَ بالأرض جَنَاحٌ مِنْ زَهَرْ
وإذا هُدْبُكِ جاراهُ المدى، راح كَوْنٌ تِلْوَ كَوْنٍ يُبتكَر!

(م.ن. ص 11)

وهجمت فيروز، مع الرحابنة، منذ البدايات على شعر سعيد عقل، غناءً، وموسيقى، فيما هو يتجدّد في ضوء شعره، وفي مرآة نثره، كأنَّ صورته المنشودة لما تظهر ولما تكتمل حتى اليوم! سنة 1954، نشر كتابه «**غد النخبة**» وهو نثر فلسفي ـ شعري (**أعمال**، م 2، ص 167 ـ 194). ثم عاود الشّعر سنة 1960، فنشر عامذاك: «**أجمل منكِ؟ لا**»، محاولاً الهبوط من مدار القمر، إلى مدارها، هي وحدَها:

بقلمٍ من قَمَرْ

كالوهمِ، كالوهله
كمشتهى القُبْله
خُطَّ الفمُ المُبْتَكَرُ، المبتكَرْ. . . (**أعمال**، م 2، ص 220).

وفي العام نفسه، نشر نثراً «**لبنان إنْ حكى**» (طبعة سادسة، 1991)، هو تمام المجلد الثالث من **الأعمال**، وفيه: «الأدب؟ إنَّه لحبْسِ الدَّهر في عبارة، جرعة خمر، جرعة واحدة، وتكون سكرة العقل. . . هنا وُلِدَ أو قالَ او عمل نَفَرٌ من آلهة المعرفة. . هنا ما نحن على الطرقات. **هنا نحن في الفكر**. أحرار إذنْ. فلنتنقَّلْ على هوانا» (**أعمال**، م 3، صص 9 ـ 11). وفي المدى النثري ـ الشعري نفسه، أطلقَ سعيد عقل كتابه ـ (كأس الخمر) سنة 1961. وبعد عشر سنوات، أتبعه بكتاب: «**أجراس الياسمين**»، وفيه:

أنا سِرُّهُ زَهَرُ اللّوزِ، لكنْ على الثَّغْرِ فَتَّحَ لا في الشَّجَرْ
وفتَّحَ خاطرةً. . . دَفْعَ بابٍ إلى المنتهى، غُربةً في القَدَر
ويا مطرُ أنزِل وأشردَ بعدُ وأشقى. . . ويَبْقى عليكَ أثَرْ
بلى وتبرَّجنَ لي، يا ثواني، وكُنَّ كأحلى بناتِ الغَجَرْ

(**أعمال**، م 4، ص 192)

ومن كتاباته الصحافية يجمع «**كتاب الورد**» إلى خطابات ومقالات أُخر، فينشرها سنة 1972، ومعها ينشر «جائزة سعيد عقل» للإبداع والمبدعين، التي منحها سنواتٍ، وأوقفها خارج الحرب. ثم نشر سنة 1973 «**قصائد من دفترها**» ـ ولا نعرف أين اختفت في أعماله، مجموعة يارا العامية وبالحرف اللاتيني؟: **مَنْ يشتريني بقُبل؟**

وأنا بعدُ لم أزلْ، في العَشْرِ، طفلةً، شعاعْ
كنتُ أظنُّني أُباعُ ويشتروني بِقُبَلْ. . .
ومرَّةً، في الحبقه،
لَقيَني ندى الرَّبيعْ،
نَاداهُمُ: «أنا أبيعُ، مَنْ يشتري بزنبقه؟». (**أعمال**، م 5، ص 143).

☐ كما الأعمدة:

هو عندنا كتابه الأرقى، وفيه وضع محبرتَه الشعرية دافقةً، سنة 1974 (بعد

دلزى، سنة 1973، التي نجدها في المجلد السابع، مع **خماسيات الصّبا**).

وحدَها فيروز غنّت من هذا الكتاب: «**لي صخرة**»؛ «**سائليني يا شآم**»؛ «**غنّيتُ مكّةَ**»، «**نسمت**»، «**شام يا ذا سيف**»، و«**مُرَّ بي**». ومنه:

لي صخرةٌ عُلّقتْ بالنجم أسكنها ... طارتْ بها الكُتْبُ قالتْ: تلك لبنانُ!
... أهلي، ويغلونَ يغدو الموتُ لعبتَهم ... إذا تطلّع صوبَ السّفح عُدوانُ،
من حفنةٍ وشذا أرزٍ كِفايتهم ... زنودُهم، إنْ تَقُلَّ الأرض، أوطانُ

(**أعمال**، م 6، ص 8)

■ نَهْرُ الذَّهب (م.ن. ص 65):

حلمتُ وكان الضُّحى لم يُفِقْ ... بأنَّ وسادكِ زندي القلِق
وفوق محيّايَ، شعرُكِ نهرٌ ... من الذهب المُنذَري، المندفق
أهِي مرّةً، ومراراً أضيعُ ... كما وردةٌ في العبيرِ العبق
الحضارات هنا منبتُها ... شُدَّتِ الدُّنيا إلى هذي الأكام
ظمىءَ الشرقُ فيا شامُ ... اسكبي وأملأي الكأسَ له حتى الجمام
أهلكِ التاريخُ من فضلتهم ... ذِكْرُهُم في عروة الدَّهر وسام
أمويّون فإنْ ضقْتِ بهم ... ألحقُوا الدُّنيا ببستانِ هشام

(**كما الأعمدة**، ص 81)

□ **مُرَّ بي**:

مرَّ بي، يا واعداً وعَدَا ... مثلما النسمةُ من بَرَدى
تحمل العُمْرَ، تبدِّدُه ... آهِ ما أطيبهُ بَدَدَا!
رُبَّ أرضٍ من شذاً وندىً ... وجراحاتٍ بقلبِ عِدى
سكتتْ يوماً، فهل سكتت؟ ... أجملُ التاريخ ما كان غدا!
... أنا حبِّي دمعة هجرتْ ... إنْ تَعُدْ لي أشعلت بردى...

(**كما الأعمدة**، صص 94 ـ 95)

□ **خليل مطران**:

ما الموتُ؟ شمخةُ رأسٍ منكَ تُفْتَقَدُ
واسلم بباقةِ شعرٍ، عطرُها الأبدُ
مهابة الأرز، بنتُ الفارسيّ، أنا

نبكيكَ، فلتتغاوَ سبعةً؟ أنذا
عيني إليكَ، ألا فليكملْ العَدَدُ. (م.ن. ص 123 ـ 124).

❀ ❀ ❀

■ وفي «**الوثيقة التبادعية**» الصادرة سنة 1976، نظرة منه إلى الألف الثالث بعد المسيح، لرفع حقيقتين كبيرتين، من الشاعر إلى الشاعرية العالمية:

أولاهما: «ان الانسان قَفزَ قَفْزَةً كبيرةً صوبَ معرفة ذاته» (م.ن. ص 203).

ثانيتهما: «تعاسة، أكبر تعاسة ان نقتلع الإنسان من إيمانه بأنّه باق إلى الأبد».

على الإبداع رهان سعيد عقل، مقروناً بإيمان الانسان «بمزاملة الله على أنَّه باقٍ». وليس لغير الشعراء الكبار حقّ الادعاء ـ في نظره ـ انهم باقون وحدهم، مع آلهات شعرهم: «... المعرفة العظمى، تصبح على ضوءِ التبادعية جواداتِ قلبٍ أيضاً: نخوةً، وعطاء، ومحبَّة للكل وصِدْقاً وقدرة على تذوّق الجمال. وشجاعة كلمة خلاّقة...» (م.ن. ص 212).

عبدالله العلايلي (1914 ـ 1996)
ثباتُ اللفظ وتغيّر المعنى

□ كاتبُ السلطان وكاتبُ الأزمان:

■ هو عبدالله بن عثمان العلايلي المولود في بيروت سنة 1914، آخر أيام العثمانيّين، الذي مارسَ ولدُه ـ عثمان العلايلي ـ في كنفهم، مهنة **الكتخدة** أو حرفة «كاتب السلطان».

قَضَى العقد الأول من عمره بين كتاتيب بيروت؛ ورافق أخاه، مختاراً، سنة 1924، إلى جامعة الأزهر، حيث تلقَّى العلمَ لعامين، وفي سنة 1926، عاد «الشيخ عبدالله» إلى بيروت، ليمارس مهنة التدريس في بيروت (في زاوية من زوايا الجامع العُمَريّ الكبير)، واستمرّ في ذلك طيلة ثلاثة سنوات، محضِّراً من خلالها دروسه، وكتابه: «**مقدّمة لدرس لغة العرب**»، غير المسبوق في منهجه النقدي، العصري، كأنَّ صاحبه قد قطع نهائياً مع «كاتب السلطان»، ليتواصل مع ما نسميه «**كاتب الأزمان**». فالشيخ عبدالله العلايلي وُلِد، وفي عينيه نظرة نقدية، من عقله إلى عصره، وإلى كل عَصْر، متسائلاً: **أينَ الخطأ؟ ولماذا لا نتجدّد وكيف السبيل إلى الاجتهاد والتجديد من دون مجتهدين ومجدِّدين؟**

وضع نفسه في مسرح عصره، وراح بمداده يحبِّر منظرةً جديدة، فلا تعود المُعاصَرةُ حجاباً. فأخرج كتابه في فقه اللغة العربية (القاهرة، 1938).

وكان في الثانية عشرة من عمره، حين أصدر كتابه الأول: **سورية الضحيّة** أو «سمو المعنى في سمو الذات» (سنة 1926).

منذ البداية كان عبدالله شيخاً مثقفاً، متعدّد الألسن والحساسيات والتهذيبات

المعرفية: لغوي، فقيه، سياسي. وعلى مدى مهنته الفكرية المديدة، تآلفَ هؤلاء وأولئك في أعماله وفي حياته. ما بين 1939 و1940 اتخذ من «الحرب والجوع» موضوعاً لسلسلة انتقادية، عَنْوَنَها: «**إنّي أتّهم**»!

□ الموسوعي المتفرِّس في أخطاء العصر:

■ لم تتوقّف هومه الموسوعية عند نقطة إنطلاقه اللغوية ـ الدينيّة، بل تتخطّاها إلى محراب التجديد الفكري، كأنَّه قادر في عصرنا على مخاطبة كلّ أجياله بلسان صدْق ونقْدٍ عقلاني لا يُوارب.

هو **شاعر** في كل حين، تذوّقاً وإنشاداً، نَظْماً وتعبيراً. له ذاكرة العقل العربي الطريف/ التليد، المتوالد من داخله، فوق مئة مليار خلية عصبيّة، تضيء من خلال هيكل جَسَدي متواضع... كان يمشي به الشيخ عبدالله إلى آخر رحلته في بيروت سنة 1996، وهو يشكو من «ذات الرئة»، فيما يشكو سواه من «**ذات الجهالة**»!

عمل سنة 1945 مدرِّساً في دار الفتوى «بيروت»، وأصدر كتابه السياسي القومي: «**دستور العرب القومي**»، متبارياً في ذلك مع روّاد الفكر القومي العربي (ساطع الحصري*، قسطنطين زريق*، إلخ).

حورب في فكره بنقد سياسي، حتى وُصف بأنَّه «الشيخ الأحمر»، مما حالَ دونه ودون منصب «مفتي الجمهورية»، فعيّنه أقرانه المبدعون والمجدّدون رئيساً لجمهورية الحِبْر!

سنة 1952 عمل في جامعة الدول العربية مستشاراً في لجنة اجتماعية متخصصة بموضوع «الزكاة في الإسلام» ـ فنوّه بأنَّ **الزكاة مصطلح** يوناني (دكاة) معناه العُشْر، وهو معرَّب قَبْل الإسلام.

وما بين 1956 و1968، قام بوضع «**المعجم العسكري**» لصالح الجيش اللبناني (بتكليف من اللواء الرئيس فؤاد شهاب)؛ وجرى عربياً اعتماد 80% من مفرداته الإصطلاحية. نال وسام الأرز الوطني الأكبر (برتبة الوشاح الأكبر) سنة 1992، تقديراً من الدولة اللبنانية لأعماله الفكرية والإبداعية:

■ مدخل إلى التفسير.

■ الكون والفساد الاجتماعيّان.

■ رحلة الخلد.

■ المعريّ ذلك المجهول.

- المعجم الكبير.
- المرجع.
- العرب في المفترق الكبير.
- أين الخطأ؟
- مقدّمات (لا محيد عن درسها جيداً) لفهم التاريخ العربي.
- مثلهنَّ الأعلى، السيّدة خديجة.
- مشاهد وقصص من أيّام النبوّة.
- تاريخ الحسين (نقد وتحليل).

□ النّظام القَبَلي بحكم البيئة:

■ يقول الشيخ عبدالله العلايلي في (**مقدّمات**، دار الجديد، 1994، ص 12):

«ويظهر لنا من هذا أنَّ العرب ظلّوا على النّظام القَبَليّ بحكم البيئة، وأنَّ التحوّل عنه لا يتم إلاَّ باستعداد الموضع للزراعة، وأنَّ أساس كل قوميّةٍ ثابتةٍ يستند استناداً كبيراً إلى صلاحيّة الأرض لتكون زراعيّة، وقد نجد البرهانَ على هذه الدَّعاوى في تحوّل عرب اليمن وأطراف الجزيرة إلى فلاّحين، فقد عكفوا جيّداً على الأرض التي نعتوها بالسعيدةِ، واختصّوها بنوع من الحبّ والتعلّق والأمل، حيث **ظهرت أشكال من أمانيهم الزراعية في ديانتهم، فألّهوا النخيلَ في بعض أنحاء اليمن، كما ألّه العربُ الآخرون في المناطق الجرداءِ الآبارَ**. ويذهبُ ظنُّنا إلى أنَّ «زمزم» كان معبوداً عند عرب الوادي، ومن ذلك اكتسب اسمه الخاص الذي يعطي في السامية معنى الارتعاد والكهانة، وهؤلاء الذين وقعوا في بيئاتهم على ما يكفل حاجتهُمْ في شيء من الاستقرار، اتجهوا بأبصارهم نحو القومية او فكرة الأُمّة، وتلبّسوا بما لا يُنْكَرُ من أشكالها. فالاستقرار لا يقوم إلاَّ على الزراعة، والقومية لا تقوم إلاَّ على هذا النّوع من الاستقرار، فحيث كان العرب زرّاعاً كانوا أقربَ إلى القومية وأكثر استعداداً للتكتل. ولذلك عمد النبيّ (ﷺ) لنقل العرب من رعاةٍ رُحّلٍ إلى زرّاع، وهي خطوة هامة في التحضير والقضاء على القَبَليّة قضاءً حاسماً، فقد قال: «خَيْر المالِ سِكّةٌ مأبورة وشاةٌ مَوْجورة»... والسكة كما تُعرف، هي هذه الأداة الحادّة الفالحة للأرض والجائلة فيها أتلاماً».

(ص 13، م.ن).

□ مَنْ المجهول؟ العلايلي أم المعرِّي؟

حين قام الشيخ عبدالله العلايلي برحلته الأولى في فكر أبي العلاء المعرِّي و«عالمه النفسي»، لم يخطر بباله، أنّه كان ببحثه هذا مثل طائر السيمورغ - في منطق الطير للعطار - في تماريه وحدَه في مرآة ذاته. فلا العصور القائمة بين الرجلين قلَّلتْ من تقاربهما ولا طريقة التعبير حالت دون تواصلهما. فكلاهما رهين «جبرية المنزلة» التي وجد نفسه فيها. يقول في «**المعري ذلك المجهول**» ص 208:

«. . . وكما ان المعرِّيَ نشرَ دعوة التوحّد بسبيل فطرةٍ عقليّة جديدة نشرَ رمزيّتها بسبيل منطق فكرٍ جديد.

«ومن وراء ذلك كلّه، أراد المعرِّي ان يُقنعنا بأنَّ **اللفظ هو الجوهر الثابت** الذي استوت فيه الاستحالات السابقة في سلسلة النظام اللغوي. **والمعنى انفعالاتُ اللفظ العارضية بالعلل الوجودية الفاعلة**، التي تطغى على العلة الغائيّة وتحجبُ، والعلّة الغائيّة هي العقل، وهوَ في اللفظ كنايته.

«ومن الملاحظ أنَّ **اللفظ لا يموت**، **وإنّما يموتُ فيه المعنى بمجازه**، الذي يُصبح حقيقةً لمجازٍ جديد، وهكذا دواليك. وهذه وجهة نظر دقيقة، فإنَّ اللفظ، كما نعرف، هو الثابت وهو الموجودُ اللغوي وحدَه وأمّا المعنى فيَطْرأُ ويُعدَم بالملابسات او المحرِّضات، ويتحوَّل أوٍيتلاشى مثل **الأعراض**. . .».

وأمّا **أنتَ**، فجسدك معنى متغيّر لروحك الثابتة كاللفظ في منزلة الكون، وجبرية «كُنْ». فهل تخلو لعبتكَ من خطأ؟

□ تصحيح مفاهيم ونظرية جديدة:

تحت هذا العنوان، سارع عبدالله العلايلي إلى تعريف إشكاليته الفلسفية الكبرى: أين الخطأ في الفكر العربي، «الإسلامي المعاصر؟» بل أين الخطأ في كل فكر؟ وأجاب: «**ليس محافظةٌ التقليدُ مع الخطأ. وليس خروجاً التصحيحُ الذي يحقّق المعرفة**». هذا ما كتبه سنة 1938. وأضاف سنة 1978، بعد أربعين سنة من التطور الانتقادي:

«وجدتني مَسُوقاً إلى معاودة هذا الشعار،
وأنا أُعالج بنظراتٍ شرعيّة جديدة،
بعضَ متفرّقاتٍ من تحدّياتٍ عصرية،
رغبةً في إبداء ما يُعَدُّ قديماً قديماً.

بأنَّه الجديدُ، ولكنْ في بؤبؤ عيْنٍ غير حولاء.
وأتوّج مشرعي في سلسلة: «**أين الخطأ**»؟
بأكرم تعبير في مُعْجِزِ التنزيل:
«قُلْ: هذه سبيلي، أدعو إلى الله على بصيرة».

❀ ❀ ❀

لقد لازم العلايلي، كالمعرّي، بيته - مكتبته على مدى سنواته الأخيرة، جالساً إلى طاولة يتيمة، تناسب جسدَه الحاني على أرض المعرفة يحيط به ما يلزمه من أوكسجين ومن بقايا أوزون الثقافة العربية. فهو مستودع ذاكرة وذكريات، لا تخونه أفكاره ولا تعوزه الكلمات المناسبة. خرج لفظُهُ من معناهُ سنة 1996. فهل رحل؟

ناجي علّوش (1935 ـ بير زيت)
المقاومة بالفكر والشّعر

■ ناجي علوش (الأخ أبو ابراهيم) الآتي من (بير زيت) في فلسطين، سنة 1935، وعلى كتفيه عُمْرُ القضيّة الفلسطينية العربية، وحلم المقاومة الممتدة منذ مطلع القرن حتى غروبه الوشيك: مقاوم بالجسد والبندقية، بالفكرة السياسية المنتظمة، وبالنثر والشعر والصحافة.

عرفته العواصمُ العربية عَلَماً فكرياً قومياً مستقلاً: من ضفة النهر الفلسطيني، في كل حال، كان يتنقل إلى كل المصادر والقوى العربية، القدس ـ عمّان ـ بيروت ـ دمشق ـ بغداد ـ القاهرة... إلخ، باحثاً فيها عمّا يرفع قضية الإنسان العربية، وفي صميمها قضيّة فلسطين وإمكانات توحّد العالم العربي حولها، من مستوى الحلم المطلق إلى قَدَرِ التاريخ والجغرافيا المعاصرين.

لا شك ان المرحلة «البيروتيّة» هي الأغزر والأهمّ في حياة ونضال ناجي علّوش، وفي تكوينه لكادر ثقافي عربي عام، وفلسطيني خاص، لا يقلّ في جوهره أهميّة عن نتاج الأحزاب والمنظمات العربية/ والفلسطينية، التي قاربَها، وناضل في إطار بعضها، مؤسساً، عضوياً، ومثقفاً ناقداً، مصحّحاً، مصوِّباً بقوّة إلى الأهداف الصحيحة. هو **شعلة قنديل إنساني وأخلاقي عربي**، قلَّما يحمل اللحمُ البشري مثله.

□ المثقف العجائبي:

هو نموذج عجائبي للعربي الأصيل/ المعاصر، الموسوعي/ المتخصّص: فهو **محقّق** في قديمنا وحديثنا، يحدبُ على الثقافة العربية، كأنَّها فلسطينُهُ

الأخرى، وينبشُ في اللسان العربي، ويكشف عن مخطوطات وتواريخ واعدة بجغرافيا حضارية عربية أفضل، تجعل المقهورَ الحاليّ فينا، قاهراً غداً للظلم والعدوان المتدفّق علينا من البوابة الصهيونية، ومن الأبواب الخلفية الأخرى لكل أشكال التوحّش الكولونيالي والاستيطاني. وهو **قارىء** حديث، ومعرِّب لتجارب شعوب العالم الثالث، المكافحة للاستعمار والمنتصرة عليه في غير موقع (كوبا، الصين، الفيتنام، كوريا، أنغولا، الخ). ومحلّل سياسي ـ عسكري، بل هو منظّر للثورة الفلسطينية ـ والعربيّة، لا يقلّ أهمية عن كبار متفلسفي التجريد العقلي، لو جرت محاولة آكاديمية لإنصافه.

فوق ذلك، هو مفكّر تأسيسي لمقاومة عقائدية، مركّبة (بعثية/ عروبية/ اشتراكية/ ديمقراطية)؛ من كبار الحالمين بحركة ثورية عربية خارقة بجماهيرها للمناطق والحدود المرسومة (استعمارياً) بين أرض العرب وأسواقهم ومصائرهم. وهو أخيراً، لا آخراً، ناقد أدبي، شاعر، صحافي... و«**أيّوب الثورة الفلسطينية**»!

☐ الوجه القيادي:

■ بعد بير زيت، تُشكِّل بيروت العاصمة الروحية لناجي علّوش وللكثيرين من كبار المناضلين الفلسطينيين، الذين التحقوا به، بعد نكبة 1967؛ وكارثة عمّان 1970. وقضى فيها الأجمل والأخطر من حياته، بين الجامعة والصحافة والنشر (لاسيما دراسات عربية ودار الطليعة، فضلاً عن معظم الصحف والمجلات التي كان يفاجئها يومياً بكتابات سجالية لا تلين، بعضها مثير بعنوانه، كما في مجلة الآداب، الستينات: **يسار لا يعرف اليمين من اليسار**).

عرفتْه بيروتُ مقاوماً، مقاتلاً فتحياً او «فتحاوياً»، اخترق مع آخرين من رفاقه الكتّاب والمفكّرين والنّقاد والرسامين الفلسطينيين، سجفَ النخبة الوطنية اللبنانية، ومهّد عبر «دراسات عربية»، ومجلة «الرأي» سنة (1972، التي كان يملكها الوزير الحالي الأستاذ محسن دلول، ويرأس تحريرها كاتب هذه الكلمات)، **لثقافة لبنانية ـ فلسطينية**، ولفكر عربي أكثر تفاعلاً، لن تكون تجربة «القوات المشتركة» الفلسطينية اللبنانية (1975 ـ 1982) سوى واحدة من صيغ الثقافة العربية، المتطوّرة إلى أُفق قومي، وإلى رحاب عالميّة، لم تكن معروفة من قبل.

فلسطينياً، هو من أركان الفكر الفلسطيني العربي المعاصر؛ ومن أبرز مؤسِّسي الاتحاد العام للكتّاب والصحافيين الفلسطينيين؛ لكنّه شيمة كل «قاصفي الحصون» ومؤسِّسي «دروب الحرية» لم يقطف شيئاً من ثمار نضاله ـ لأنّه اختار

لنفسه المنحى الانتقادي، الذاتي والموضوعي، ولم يغرق في فساد «المال والمخابرات» كما أصاب سواه، من غير المحصَّنين أخلاقياً وفكرياً. قاد اتحاد الكتاب، وتفاعل مع الحركات الفكرية العربية شرقاً وغرباً وخليجاً، وحين فُرضت عليه قيادة لائحة معارضة فكرية، للائحة سلطوية، سقطت لائحته تزويراً، وكتب في ذلك نزيه أبو نضال: «**سقطت الديمقراطية بالإجماع**» (را: جريدة **اللواء**، 1979). وبقي ناجي علّوش في ضمير الثقافة العربية، فوق الانحلال السياسي والتراجع الفكري إلى حدود خيانة الذات، لأجل لا شيء.

فما هو الشيء الثابت في وجدانه؟ إنّه المقاومة الدائمة للموت بالحياة، للعدو بالصلابة، للجهالة بالفكر، وللتحجّر بالشّعر. وهو اليوم، بعد فقدان زوجته المناضلة «الأخت أم ابراهيم»، يقاوم مرضه وحيداً، بين عمّان ودمشق؛ فكأنّه تحوّل إلى حاملٍ لمرضنا العربي الكبير، لدرجة أنّ دماغه لم يعد يحتمل هذا الذي لا يُطاق.

□ فكره العلمي:

يصعب اختصار مفكّر وباحث توسعي، كناجي علّوش، في هذه المقالة المحدودة الإقامة والغاية: التواصل السريع مع القرن العشرين، ونقل ما أمكن منه، ثقافياً إلى ذاكرة القرن الحادي والعشرين، الذي سيكون «متعدّد الأقطاب الاقتصادية والثقافية والسياسية والعسكرية»، وسيكون القطب العربي واحداً من الأحلام الكبرى التي حلمناها مع ناجي علّوش وساطع الحصري* وقسطنطين زريق* (أي غد) وسواهم الكثير. (راجع: **Pierre Biarnés, Le XX1^{e} siècle ne sera pas américain, Paris, 1998**).

سنة 1962، ظهر الكتاب الأبرز، لفكر ناجي علّوش العلمي، (عن دار الطليعة ـ بيروت) بعنوان: **الثورة والجماهير** (1948 ـ 1961). فكان هذا الكتاب (المعاد طبعه سنة 1963)، دليلاً إلى فكر عربي يجمع بين الأدب السياسي والفلسفي، والتورخة المعاصرة... والممارسة (مراحل النضال العربي والحركة الثورية). وليس مصادفة أن يظهر كتاب ناجي علّوش غداة (الانفصال) الفوقي بين سورية ومصر، مع استمرار الوشائج النضالية بين الجماهير العربية من خلال (الثورة):

«هذا الكتاب ليس مشروع «دعوة». إنّه مشروع بحث، أُقدّمه لعلَّ فيه ما يساعد على إيضاح ما لم يتّضح من تجربتنا القوميّة الحديثة. إلاَّ أنّني أجد لزاماً

عليَّ أنْ أُبيِّن حقيقةً أؤمن بها كل الايمان وهي ان **مشكلتنا** [. . .] **ليست مشكلة فكرية** [. . .] **بل مشكلة رجولة وإخلاص ومثابرة**. و«التصوّر الكليّ» هو الذي يجعل «الرّجال» ـ أي الأبطال ـ قادرين على بلوغ أهدافهم» (**الثورة والجماهير**، ط 2، ص 5).

يقع هذا الكتاب المرجعي القيّم في قسمين وعدة فصول: النضال العربي (48 ـ 1961) ـ مع مراحل 48 ـ 1954، و54 ـ 1958، و58 ـ 1961؛ ثم القسم الثاني وموضوعه: **الحركة العربية الثورية** بين الماضي والمستقبل (تقويم ومشروع **عمل ثوري**، صص 273 ـ 312). هنا يفرّق علمياً، بين **الثائر** الشعبي الفردي، وبين **الثوري**، المنتظم بوعي ودراية في «ثورة الجماهير»: «ثورة الثوري تطرح كقضيّة الوجود كله، الماضي والحاضر والمستقبل الإنسان والتراب والوقت، الجدب والخصب، التفاهة والإبداع». (م.ن. ص 277).

وبعد عامين من حرب حزيران، يقدّم ناجي علوش سنة 1969، كتابه **الأوّل في التورخة** (الثاني في الإصدار)، تحت عنوان: «**المقاومة العربية في فلسطين**» (1917 ـ 1948)، فإذا به يغطّي الحركة الثورية العربية منذ 1917 حتى العام 1961. إنّها مرحلة **المقاومة الثانية**، **مقاومة «دولة اسرائيل» المستوطنة والمتوسّعة على أرض العرب الفلسطينية والمجاورة. إنّه كتاب تورخة وتحليل لمرحلة مهمة من تاريخ فلسطين الحديثة والمنطقة العربية: «ولكن تحليل الماضي لا يتحوّل إلى عمل سياسي، إلاّ إذا استهدف تحليل الحاضر واستشراف المستقبل. وهذا ما هدفت إليه حين كتبت هذا الكتاب. . . وإنّني أجد نفسي مدفوعاً إلى القول بأنَّ روح التحليل العلمي التي تسود هذا الكتاب، هي التي قادتني إلى تحديد انتمائي السياسي»** (**المقاومة العربية في فلسطين**، ط 2، بيروت الطليعة، 1970، ص 5 ـ 6).

وبعد سبع سنوات من تجربته الثورية داخل حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح) وضع كتابه الثالث في نقد تلك التجربة بعنوان: «**نحو ثورة فلسطينية جديدة** (دار الطليعة، بيروت، 1972)، وكأنَّ الثورة القائمة آنذاك، لم تعد هي الثورة المنشودة، والموصلة في نظره، إلى الغاية العربية العليا. لماذا؟ لأنَّ خط الثورة هو خط المقاومة، بينما خط الاستسلام هو خط الخيانة والتصفية. وفيه يحلّل **المقاومة** (وضعها الذاتي ومهمّاتها)، ويعلن ان **المقاومة** هي طريق التحرير الوحيد. مرة ثانية، لماذا؟ يقول أبو ابراهيم (م.ن. ص 420):

«إنَّ معركتنا لتحرير فلسطين هي معركتنا ضد دولة الاحتلال والصهيونية

العالمية والامبريالية العالمية. وهي معركة شرسة وطويلة، لأنَّ دولة الاحتلال مهيأة للقتال جيداً، ولأنَّ الصهيونية العالمية لن تتخلى عن دولتها بسهولة، ولأنَّ الولايات المتحدة تريد أن تحافظ على مصالحها في هذه المنطقة [. . .] لأنَّها تريد ان تحافظ على أهم مواقعها الخارجية في العالم، ولأنَّها تريد ان تحسم من البدء حتى لا تتطور الأمور وتتعقّد، كما حدث في ڤياتنام. وعلينا أن نعد أنفسنا لتكون ڤياتنام الأخرى، وليس هنالك طريق غير هذه الطريق».

□ النوافذ التي تفتحها القنابل (را: موسوعة الأدب الفلسطيني، جزءان).

وبعد، ارتقى ناجي علّوش من فكره المقاوم، إلى رؤية الشّاعر الذي رأى لبنان، وفلسطين والمشرق العربي أشبه ما تكون بمنازل النوافذ التي لم تعد تفتحها زقزقة العصافير، بل «القنابل المضيئة» والانشطارية، والصواريخ. . . نوافذ يفتحها الموت. هذه المجموعة الشعرية صدرت عن دار الطليعة (بيروت)، ومن القاهرة، مجموعته الأخيرة «هديّة صغيرة».

هادي العَلوي (1932 ـ 1999)
نقد الفكر الديني... واللغة

■ هو من مواليد بغداد سنة 1932، التي عاش فيها، وتعلّم في كلية الاقتصاد (جامعة بغداد) حيث تخرَّج منها سنة 1956. الإقتصاد أوصله إلى ماركس والشيوعية وحزبيّتها، فيما مكتبة جدّه (السيد سلمان) أوصلته إلى «درس التاريخ والفقه وعلم الكلام». غادر العراق منذ العام 1976، وعاش في الصين وسورية، حيث توفي ودُفن سنة 1999، وهو يعمل على مشروع كبير لإصلاح اللغة العربية «بتسهيل النحو والتقريب بين **لغة الكتابة ولغة الكلام**، ومعالجة مشكلات لغة الاصطلاح». كتب في الفلسفة (الإسلامية والصينية)، وفي التاريخ (الإسلامي والصيني) وفي اللغة والمعاجم.

I. المعجم العربي المعاصر:

هو آخر هموم الكاتب الراحل؛ صدر منه جزءان، أولهما «**قاموس الإنسان والمجتمع**» (عن دار الكنوز الأدبية، بيروت 1997) وثانيهما بعنوان «**قاموس الدولة والاقتصاد**». إنَّه مشروع قواميس عربية مبوّبة على **الموضوعات**. وفيه تحذير لكاتب المقدمة، **عبد المعين الملّوحي**: «لا يمكن لمعجم الأستاذ العلوي، ولمعاجم أمثاله من الدّعاة إلى نهضة اللغة العربية أن تؤتي ثمارها إلاَّ في حالين: 1 ـ ان تكون المعاجم العربية لغة التعليم في مختلف مراحله عامةً ولغة الجامعات في مختلف كلّياتها الخاصة. 2 ـ ان تكون لغة الحرفيين والصناعيين في المصانع والمعامل» (**قاموس الانسان والمجتمع**، ص 10).

أمَّا هادي العلوي فيضع مدخلاً لقاموسه (صص 11 ـ 104) يبسطُ فيه فلسفةَ مشروعه الجديد، الواقع في عشرة قواميس، ويبيّن دورة الحضارات المعاصرة،

التي أتاحت لبعض المبدعين العرب تجاوز الذرى السابقة، في الشعر والنثر، لكنْ دونَ التمكّن من ممارسة هذا التقدم على صعيد المعجميّة العربية، وظهور المعجمات الاختصاصية في معظم فروع العلم وفنون الصناعة والتقنية: «**ومنشأ الإعضال من كوننا نترجم لا نبدع**. والمبدع لا يكابد هذه المعضلة لأنَّه يخلق لمنتجاته وطرائق عمله لغتها المساوقة لها [...]. وإلى جانب المصطلح تواجهنا مهمة التغيير لمعاجمنا لكي تتناغم مع حقائق التطور في لغة الكتابة ولغة الكلام». (**مدخل**، صص 11 ـ 12). هكذا يتنقل من اختصاص الاقتصاد، ومن النضال السياسي المتطرّف (أو المستطرِف)، إلى نقد المعاجم العربية القديمة والحديثة، وصولاً إلى استرجاع تجربة «**المخصص**» لابن سيده في تبويب الموضوعات؛ ولكن بمسارد الفبائية، عربية وانكليزية في آخر كل جزء؛ بعد **إلغاء الترويسات** المعتمدة في المعاجم الأخرى. ناهيك بقاموسه (**من قاموس التراث**، الصادر عن دار الأهالي، دمشق، ط 2، 1988).

II. فصول من تاريخ الإسلام السياسي:

تحت هذا العنوان العريض، جمع هادي العلوي ثلاثةً من كتبه السابقة في مجلد واحد، صادر عن «دفاتر النهج: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ـ نيقوسيا ـ قبرص، ط 2، سنة 1999). هذه الكتب هي حسب ترتيب صدورها الزمني:

1. **في السياسة الإسلامية** (دار الطليعة، بيروت 1974)، وقد سبقه للكاتب نفسه عن الدار نفسها، سنة 1973: «**في الدين والتراث**».

2. **من تاريخ التعذيب في الإسلام** (مركز الدراسات الاشتراكية، قبرص، 1986).

3. **الاغتيال السياسي في الإسلام** (مركز الدراسات الاشتراكية، قبرص، 1988).

مع اضافتين جديدتين: **إضاءات** (صص 365 ـ 416) وفي الإسلام المعاصر (417 ـ 472).

أمَّا هذا المشروع النقديّ للفكر السياسي التقليدي عند العرب والمسلمين، فيسوّغه هادي العلوي بقوله: «في سعينا لمواصلة خطوط التنوير المعاصرة واستلهامها في النظر الى تاريخنا السياسي نشعر بالحاجة للعودة إلى **طه حسين**، كما عبّر عن نفسه في كتابَيْ الشعر الجاهلي والأدب الجاهلي. ولو أنّنا نجد ما

يغري، قبل ذلك، بالتطلع إلى ما وراء طه حسين، نحو الرائد الأبعد **ابن خلدون**؛ ففي هذا المثال نقف على مؤرّخ مؤمن بالنبوّات، لكنّه متبصّر في حقائق الحياة البشرية الى الحدود التي مكّنته من عزل قضايا الإيمان عن قضايا التاريخ، وتفسير الأخيرة على أُسس مستمدّة من حياة البشر على الأرض. وهي الحياة المحكومة بنواميس ثابتة اسمها «طبائع الأشياء». وقد لا يكون من الصدفة انْ يستهلّ طه حسين أعماله العلمية بالكتابة عن ابن خلدون، وأنْ يترافق ذلك مع بداية اطلاعه على مناهج الغربيين، ليستخدمها بطريقة نقدية فيما يترافق ذلك مع بداية اضطلاعه [...] **فيصل السامر** والسائرين على نهجه. والسامر كطه حسين متمكّن من مصادره كمؤرخ محترف. والنزعة **العلمية** هي الأميز في شخصية الكاتبين: ولم يحملهما التورّط في النضال السياسي (طه حسين مع حزب الوفد، والسامر مع الشيوعي العراقي) على التساهل في العمل العلمي، وهما يتفقان أيضاً **في تناول التاريخ الإسلامي بوصفه تاريخهما**. [...]. **ويأتي التشبث بطه حسين وفيصل السامر من جهة كونهما الأكثر استقلالاً في أعمالهما العلميّة: حصْراً عند الأول في كتابيه عن تاريخ الأدب**، والثاني بكتابه عن «**ثورة الزنج**» (**فصول من تاريخ الاسلام السياسي**، صص 15 ـ 16).

أمّا تجربة العلوي العلمانية في الكتابة التاريخية، دون الخضوع لمبدأ «القداسة» فقد جعلت كتبه كلّها تُحظر في العراق وبقية العالم العربي، باستثناء «**نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**». ومن المعلوم ان الكتب عندما تُصادَر، يمتنع الناشر عن التعاطي مع بضاعة الكاتب. إلاّ أنَّ العلوي لم يستسلم، فقد أعاد طباعة كتبه «الممنوعة» هذه، ولكن من خارج العالم العربي (قبرص)، ووجهتها العالم العربي. فهل سيكون نصيب هذه النصوص المُستعادة أفضل من نصيبها في السبعينات؟ المُناخ السياسي العربي لم يتبدَّل كثيراً، فحتى البلدان التي تستضيف «معارضين» نادراً ما تستضيف «كتبهم»، فتأمّلوا!: «**إنَّ العقيدة هي شر ما يملكه أهل العلم، وهي الرقيب الداخلي الذي لا يقلّ سوءاً عن الرقيب الرسمي، والمسؤولة عن تكوين الوجدان القمعي للأفراد ومصادرة حرية الضمير. وهي إذا كانت مفيدة لتحريك الجمهور في منعطف تأريخي معين، يجب أن تبقى في منأى عن العقل الباحث لئلا تكون، كما يقول الغزالي، حجاباً يمنع من النظر إلى حقائق الأشياء**». (م.ن. ص 20).

□ توينبي لم يكتشف معضلتنا: الطائفية

يذكر هادي العلوي (م.ن. ص 421) تشخيص أرنولد توينبي لما قدّمه الإسلام للعالم (تحريم **الخمر** ومكافحة **العنصرية**) ويسارع إلى التوضيح: «إنّ معضلتنا التي لم يعرفها توينبي هي **الطائفية**، وهي محور الاحتراب في آسيا كلها. وفيما يخص الإسلام تفعل الطائفية في ساحتين: **داخلية/ بين المسلمين، وبرانية/ ضد الأقليات الدينية**. والطائفية مشكلة لازمة للدين، تبقى مع بقائه، إذْ يستحيل على أكثرية دينية لها السيادة في الدولة والمجتمع ألاّ تضطهد بشكلٍ من الأشكال أضدادها من الأقليّات. ويكذب كل صاحب عقيدة يدَّعي أنّه يحترم ضده العقائدي، لأنّ الإيمان ليس مسألة عقلية بل عاطفيّة [...]. إنّ الطائفية كما قلنا من لوازم الدين، ومع أنّها في الأصل منتوج شرقي، فقد عرفها الغرب المسيحي مع الشرق العديد الأديان. وكان ضحاياها في الغرب من اليهود، دون ان نهمل مذابح الأسبان للمسلمين بعد استرجاع الأندلس، كما تذابح الكاثوليك والبروتستانت [...]. أمّا في الشرق فالطائفية في صعود متواصل، وتساهم في تأجيجها المخابرات الأميركية التي تتغلغل في أحشاء العالم الثالث وتصنع له الكثير من أقداره. ويدلي **الإسلام هنا بدلوه شأن أي دين سائد في محيطه. ويتزايد ضررُه مع المدّ السلفي** الراهن. وأحدث جولاته ما يفعله السلفيون المصريون بالأقباط، مما لا نظير له في مصر الحديثة/ دون ان نهمل اليد الأميركية في هذه الجولة...» (م.ن. صص 421 ـ 422).

III. أعمال أخرى:

1. سنة 1998، نشر مجموعة مقالات ودراسات، بعنوان: «**المرئي واللامرئي في الأدب والسياسة** (دار الكنوز الأدبية ـ بيروت)، على غلافه: «هادي العلوي البغدادي مؤرِّخ إسلاميّات، باحث فلسفة، عالم لغة، مناضل سياسي، مناهض للسائد، متمسّك بشروط المثقفيّة الإسلامية في معارضته. **لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء**»؛. إنّه كتاب مجموعة مقالات «ممنوعة» تعبِّر عن وجهة نظر مختلفة مع «**شيوعية الأفندية**» أو «**ثقافة الجثث المعلّقة**»، كما يقول الكاتب.

2 .**مدارات صوفية** (تراث الثورة المشاعية في الشرق)، نشرة هادي العلوي سنة 1997 (دار المدى، دمشق) وهو خلافاً لعنوانه، كتاب موجّه في مجمله «التعزيز الوجدان، ولزعزعة المألوفات التي تعلّموها من **الثقافة المترجمة**. [...] الشيوعية او **المشاعية** كما أحبّ أن أُسمّيها موقف وجداني مؤنسن بحب الناس، وكره الدولة والأغنياء وأهل الدين». (**مدارات صوفية**، ص 9).

3. قدَّم هادي العلوي لكتابين (**أخبار الحلاّج**، دار الطليعة الجديدة، دمشق 1997)، و(**مطالعات في الكتب المقدّسة ـ التوراة والامبريالية** لحسن الكرباسي، دار الكنوز الأدبية بيروت، 1997).

4 .**فصول عن المرأة**، صدر عن دار الكنوز الأدبية (بيروت 1996)، المرأة في الجاهلية، في الإسلام، في الصين... مع قاموس المرأة (مستل من مخطوطات المعجم العربي المعاصر، للمؤلِّف).

5 .**شخصيَّات غير قلقة في الإسلام** (دار الكنوز الأدبية، بيروت 1995)، وفيه يعلن هادي العلوي أنَّ «التاريخ هو السياسة في الأساس، فيرتّبه المؤرّخون تبعاً للدول ويقدّمون رواية الحدث السياسي والعسكري على غيره، من جهة ان المجتمع البشري مسيّر بالسياسة». (**فاتحة**، ص 5). ويربط تاريخ السلطان بالدولة وبالمجتمع او الرمز الأكبر: **الأمّة**. ويبقى السؤال مفتوحاً على الكتاب: هل الشخصيات التي تناولها هي فعلاً «غير قلقة»؟ هل كان روزبه الأصفهاني (أو سلمان الفارسي) هادئاً مطمئناً؟ أم الفرزدق والحسين وعمر بن عبد العزيز الخ؟

6 .**المستطرفان**، الجديد العربي، والصيني؛ هما مجموعات نصوص تراثية منتقاة بمعيار نقدي معاصر (دار الطليعة، بيروت 1980) و(مركز الدراسات الاشتراكية ـ دمشق).

7 .**كتاب التاو**، لاوتسه/ تشوانغ تسه، ترجمة ودراسة (دار الكنوز الأدبية، بيروت 1995، موضوعه الفلسفة الصينية، وفيه يسوّغ الكاتب توجّهه: «ضمن هذا الخط، المحكوم بهاجس التوجّه المشروع نحو الشرق، كانت دراستي للفلسفة الصينية التي أسفرت أولاً عن مباحث متفرّعة في الدوريات الثقافية والسياسية، عن ترجمة لكتاب **التاو** الأول، تمت بالتعاون مع الدكتور سامي مسلَّم وصدرت طبعتها الأولى في بيروت عام 1980» (تصدير كتاب التاو، صص 10 ـ 11). من ترجمته (م.ن. ص 129): **الكلمات الصادقة ليست جميلة**:

الكلماتُ الجميلة ليست صادقة
الأخيارُ يتجادلون.
والذين يتجادلون ليسوا أخياراً
الذي يعرفون ليسوا متعلّمين
والمتعلّمون لا يعرفون...

❀ ❀ ❀

■ ثم رحل هادي العلوي وهو في ذروة عطائه، وفي ذروة غربته عن بغداد، وعن جمهور ثقافته النقدية «الممنوعة». لم يتراجع عن مشاريعه في نقد اللغة والفكر الديني. ربط علمه بعلمنيّته، واختصر نفسه بقوله: «**لا يملكُ شيئاً، ولا يملكه شيء**». فهل ينهض اليه النقد العلمي المقبل لتقويم عطائه؟

جواد عليّ (1907 ـ 1988)
تورخات «التأريخ» العربي

□ **سيرته في أعماله:**

■ **وُلِدَ جواد علي** سنة 1907 في بغداد، ودرس فيها، ثم في المانيا سنة 1933 حتى نال الدكتوراه في علم الآثار والتاريخ على أيدي نخبة الأثاريّين والمؤرّخين الألمان. فقد تخصص بتاريخ العرب في جامعتي برلين وهامبورغ، وحين عاد إلى العراق سنة 1941، في الشهر الأول من زواجه، جرى اعتقاله بـ «تهمة الهتلرية والنازية ومناهضة الانكليز»، ذلك كله في إطار ثورة رشيد عالي الكيلاني ونضال الشعب العراقي لأجل استقلاله وتحرّره. (را: فرحان صالح: **هموم الثقافة العربية**، مقابلة مع د. جواد علي، دار الحداثة، ص 119). توفي في بغداد سنة 1988.

■ من أبرز أعمال جواد علي:

I. **أبرهة الحبشي** (8 مجلدات) صدر عن المجمع العلمي، ما بين 1950 و1958 وأبرهة هذا هو (ابراهام أو أبرام النصراني، الآتي من الحبشة إلى اليمن، حيث ركّز الأقليسة أو الكنيسة وأراد تعميمها بالغزو على الجزيرة العربية، حتى **غزوة مكة** في عام الفيل، سنة 570 أو 571، عام مولد **محمّد** (ﷺ).

II. **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، صدر منه عشرة مجلّدات، في طبعتين بدعم من وزارة الثقافة العراقية (وبتعاون دار النهضة ـ بغداد ودار العلم للملايين ـ بيروت) آخرها طبعة 1976. ومنذ ذلك العام صارت هذه المجلدات خارج السوق، فهل هذا معقول لمرجع من أهم المراجع الفاردة (موسوعة في

الجاهلية والجاهليين) على حد تعبير المؤلِّف؟

يقول د. جواد علي في مقدمة الطبعة الثانية: «هذا كتاب في تاريخ العرب قبل الإسلام، وهو في الواقع كتاب جديد، يختلف عن كتابي السابق [أبرهة] الذي ظهرت منه ثمانية أجزاء. يختلف عنه في إنشائه وتبويبه وترتيبه، وفي كثير من مادته أيضاً، فقد ضمّنته مادة جديدة خلا منها الكتاب السابق، تهيأت لي من قراءاتي لكتابات جاهلية عُثِرَ عليها بعد نشر ما نشرت منه، ومن صور كتابات او ترجماتها او نصوصها لم تكن قد نُشرت من قبل، ومن مراجعاتي لموارد نادرة لم يسبق للحظ ان سعد بالظفر بها أو الوقوف عليها، ومن كتب ظهرت حديثاً بعد نشر هذه الأجزاء، فرأيت إضافتها كلها إلى معارفي السابقة التي جسّدتها في ذلك الكتاب. [...]. وكتاباي هذان هما عملُ فردٍ، عليه جمع المادة بنفسه، والسهر على تحريرها، وتحبيرها، وعليه الإنفاق من ماله الخاص على شراء موارد غير متيسّرة في بلاده، أوليس في استطاعته مراجعتها بسبب القيود المفروضة على إعارة الكتب، او لاعتبارات أخرى، ثم عليه البحث عن ناشر يوافق على نشر الكتاب، ثم عليه تصحيح المسودات بنفسه بعد نجاحه في الحصول على ناشر، إلى غير ذلك من أمور تسلبه راحته وتستبد به وتضنيه. **ولولا الولع الذي يتحكّم في المؤلفين في هذه البلاد، لما أقدم إنسان على تأليف كتاب**». (**المفصل** في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 2، ص 5).

ويوضح الأسباب التي دفعته لمتابعة عمله العلمي:

«ثم أنِّي ما زلت أشعر أني طالب علم، كلما ظننت أنَّني انتهيت من موضوع، وفرحت بانتهائي منه، أدرك بعد قليل أنَّ هناك علماً كثيراً فاتني، وموارد جمّة أتمكّن من الظفر بها [...]. وعذري أنِّي لا أكتبُ لإرضاء الناس، ولا أدوّن لشراء العواطف، وإنما أكتب ما أعتقده وأراه بحسب علمي وتحقيقي، والرأي عندي أنَّ **التأريخ تحليل ووصف لما وقع ويقع**، وعلى المؤرِّخ أن يجهد نفسه كل الإجهاد للإحاطة به، بالتفتيش عن كل ما ورد عنه، ومناقشة ذلك مناقشة تمحيص ونقد عميقين، ثم تدوين ما يتوصل إليه بجدّه واجتهاده تدويناً صادقاً نحو ما ظهر له وما شعر به، متجنباً إبداء الأحكام والآراء الشخصية القاطعة على قَدْر الاستطاعة» (م.ن. ص 6).

ويفرّق ما بين الشعوب العربية والشعوب السامية (م.ن. ص 8):

«... إنَّ مصطلح **الشعوب العربية** هو أصدق اصطلاح يمكن إطلاقه على تلك الشعوب، وإنَّ الزمان قد حان لاستبدال مصطلح «عربي» و«عربية» بـ «سامي»

و«ساميّة» [. . .]. ولكني لم أقصد ولن أقصد أنّ تلك الشعوب هي قبائل عربية مثل الشعوب والقبائل العربية المعروفة. **فالسامية وحدة ثقافية**أصطلح عليها اصطلاحاً؛ **والعروبة وحدة ثقافية وجنسية وروابط دموية وتأريخية**. وبين المفهومين فرقٌ كبير».

أمّا قيمة علمه التأريخي فيتركها الدكتور جواد علي للنقد العلمي، فهو وحدَه «النقد الحق»، إنشاءً وبناءً، فيما «المدح والإطراء» في نظره إبعاد لطالبي العلم من أمثاله عن التقدّم والعمل لإكمال المسيرة العلمية في تورخة ما لم يُتورَخ بعد، بعيداً عن الضلال والخيلاء. ولا يخفي أن تورخات التاريخ العربي، ما قبل الإسلام، قد حققت تقدماً كبيراً بفضل «السياح والعلماء» الأجانب، الذين لم تتناول بحوثهم سوى بضعة أمتار في باطن الآثار وفي أماكن محدّدة ومعينة. ويرى الى المستقبل العلمي للتورخة العربية (م.ن. ص 10): «وسوف يرتفع مدى هذا التأريخ إلى مئات أخرى، وربما يتجاوز الألفي سنة أو أكثر قبل الميلاد إذا أُتيحت الفرص للعلماء في الحفر، في مواضع الآثار، حفراً علمياً بالمعنى الحديث المفهوم من (الحفر). وأنا لا أستبعد بلوغ هذا التأريخ الجاهلي في يوم من الأيام التأريخ الذي وصل إليه العلماء في مصر وفي العراق، أو في أماكن أخرى عُرفت بقدم تأريخها، بل لا أستبعد ايضاً ان يتقدّم هذا التأريخ، تأريخ بعض الأماكن المذكورة».

III. تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية)، صدر في طبعته الأولى عن دار الحداثة (بيروت، 1983)؛ وكان يفترض أن يكون في أجزاء، كما يشير المؤلّف إلى ذلك في المقدّمة، لكن ما وصلنا من مشروعه هو هذا الجزء لا غير. وفيه يوضح منهجه في التورخة للإسلام:

«وبعد فأنا في كتابي هذا لست بداعية، ولا بمبشّر بدينٍ من الأديان، ولا أعتقد أنّ باليهودية او النصرانية او الإسلام، حاجة إلى رأيي أو مساعدتي أو تأييدي، فالأديان كلها من منبع واحد، وهي متمّم بعضها بعضاً، مكملة لما قبلها من نبوات ورسالات، والإسلام لا يثيره ولا يضيرُه قولُ مَن يقول إنَّه مأخوذ عن يهودية او عن نصرانية او عن أية ديانة أخرى [. . .]. وأنا في هذا الكتاب لا أريد أن أسفّه رأيا وأن أؤيد رأياً وأتعصّبُ له. فنحن في زمنٍ صارت فيه هذه الطرق من البحث بالية، لا تفيد أصحابها إن لم تسيء إليهم، وسبيلي كما قلت أن أذكر الآراء وأن أوضح ما بلغه اجتهادي من غير تعصّب او تحيّز، وآفة العلم الهوى والانحياز» (**تاريخ العرب في الاسلام**، مقدمة، ص 5).

والحال، كيف يؤرّخ للإسلام المبكّر، ولسيرة النبيّ «وقد أجهد المؤرّخون

أنفسهم في البحث عن نصوص مكتوبة تعود إلى القرنين السادس والسابع الميلاديين، **فلم يعثروا على نص مدوَّن بأية لغة له علاقة بسيرة الرسول وبكيفية انتشار الإسلام في زمنه، وكل ما وصل إلينا هو ما يعود عهدُه إلى ما بعد انتقال النبي الى الرفيق الأعلى، فهو إذن من النّوع المتأخر»** (م.ن. ص 15). **ويأسف في المصدر نفسه على كون «القراطيس والألواح التي دوَّن كُتّاب الوحي عليها آيات الله، لم يبقَ منها شيء**، مع أهميتها وقدسيتها. أمَّا نسخة القرءآن الكريم التي كانت لدى حفصة بنت الخليفة عمر بن الخطاب، أو نسخة عثمان وبقية النسخ التي أُمر بتوزيعها على الأمصار، فلم يبقَ منها شيء كذلك، ولم يبق كذلك أي أثر لنسخ المصاحف الأخرى التي كان الصحابة قد كتبوها لأنفسهم، ومنها نُسَخ كُتبت أيام الرسول. وأمَّا ما يقال عن وجود نسخة او نسخ مكتوبة بخط الإمام علي او نسخة عثمان، فكلامٌ يحتاج إلى دليل مقنع، وإلى حجة دامغة تقوم على أساس من الإقناع والبرهان. وليس في يد أحدٍ، هذا اليوم، أصلٌ من أصول كتب الرسول الى الملوك والرؤساء وإلى القبائل والعمّال الذين بعثهم الى اليمن او الأماكن الأخرى؛ ولا نملك كذلك أصلاً لكتابةٍ من الكتابات المدوّنة في أيام النبي او خلفائه؛ وهو أمرٌ يبعث الأسف حقاً».

ومع ذلك لا مناص للمؤرخ العلمي من المضي قُدماً في استنباط المسكوت عنه وإبراز المخفي، واستنقاض المدفون، ونقد المصادر والمراجع (حول هذه المسألة، (را: هشام جعيط*، **الفتنة**، الذي تجاهل أعمال جواد علي، على أسبقيتها وأهميتها).

ويكشف معلومة خطيرة عن فقدان أصول المصادر في العهد الأموي، فيقول (م.ن. ص 16 وما بعدها):

«وأقدم ما وصل إلينا بالعربية الفصحى يعودُ عهدُه إلى أيّام العباسيّين. وليس فيه مؤلف مكتوب في عهد الأمويين. وقد فُقدت أصول كلّ ما أُلّف في العهد الأموي، وفي جملة ذلك ما أُلّف في سيرة الرسول، ولم يبق منها غير اقتباسات ونِتف، تجدها في بطون كتب السيرة والمغازي، وفي بطون كتب التاريخ والأدب، وهو بالطبع أمرٌ يؤسف عليه كل الأسف، وكأنَّ الزمان الذي تنكّر للأمويين فقضى على حكومتهم في الشرق، أرادَ ان يقضي على كلّ ما أُلّف في ذلك العهد، وصُنِّف، حتى ولو كان في أمور أخرى لا تتصل ببني أمية، فأزاله من عالم الوجود جملة وتفصيلاً». والأخطر، قبل ذلك، هو ان ايام الرسول والخلفاء الراشدين لم تعرف التدوين المباشر او التورخة العربية: «فلم يروِ أحدٌ أن أحداً قد ألَّفَ فيها او

دَوَّنَ وجمع. وكل ما وصل الينا هو... جمع كتاب الله. وأمّا ما يخص حديث رسول الله، فتكاد تجمع الروايات على أنَّ الناس كانوا يتهيّبون تسطيره في كتاب، وجمعه في أجزاء، **خوفاً من أن يكون مع كتاب الله كتاب آخر**؛ كالذي حدثَ عند يهود، وشفقة على المسلمين من ان يتخذوا حديث رسول الله قرءآناً ثانياً يقرؤونه، ثم يقولون بعد ذلك: إنَّه وحيٌ أوحي إليه، تنزَّل به الروح الأمين من عند الخالق رب العالمين».

ولكن الدكتور جواد علي لا يسلّم بذلك، ويراهن، بنقده العلمي، على تبيان الحقيقة التاريخية، متسائلاً: «هل يعقل عدم تدوين الصحابة شيئاً، وقد ابتدأ الوحي بـ ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق﴾! فماذا حدث إذن؟ «كان للقوم عمل مرهق وواجبات كثيرة تحول بينهم وبين التأليف والكتابة، وكل ما أريد أن أقوله هو ان من غير المعقول تصوّر خلو ذلك العصر من كَتَبَةٍ ومن مؤلّفين ومدوّنين وجمّاعين، ومن أُناس انصرفوا إلى تدوين أحوال أيّامهم على الأقل» (م. ن. ص 18).

هكذا فتح العالم جواد علي آفاقاً للتورخة العربية المعاصرة، لكن الطريق المفتوح تتهدّده الأساطير والخرافات والمرويّات غير المثبوتة، ويبقى مبضع النقد العلمي باحثاً عن أيدٍ جديدة تجرؤ على قراءة ما كانَ كما كان.

توفيق يوسف عَوّاد (1911 ـ 1989)
بحر صاف: الدبلوماسية والأدب

I ـ هو. . . وأعماله:

■ من **بحر صاف**، في متن جبل لبنان، يتألّق مولوداً سنة 1911. والده معلّم عمار وأمّه مريم بطرس، وحوله أخوان وأربع أخوات. ومن مشاهد الحرب ما بين 1914 ـ 1918، حمل توفيق يوسف عوّاد في خيال محبرته صورة «**الرغيف**»، أو «ابن المدوّر» الذي كانت تدور حوله الأفواه اللبنانية والبطون المتضوّرة فلا تجد له أثراً، نادراً، إلاّ في «دكدوكِ» قمح أو شعير. حلم أنْ يكون شاعراً ـ كاتباً، فكان له ما شاء وبرهافة أصفى من بحر صاف وأطيب من بلدة والدته «ساقية المسك»؛ وفوق ذلك، كان دبلوماسياً لبنانياً مميّزاً. قبل ذلك عمل مع الوالد في التجارة (الفاشلة)، وفي التعليم، وكتب للصحافة منذ 1927. انتقد التقليد في الأدب ومارس التجديد، عاصر وعايش الأخطل الصغير* وخليل مطران* والياس أبو شبكة* وابراهيم طوقان*، وآخرين. بدأ ينشر القصة القصيرة باسم «حمّاد»، وكتب في جريدة «البيرق»، وعمل مع نجيب الريس في «**القبس**» (دمشق)، هناك درسَ عوّاد الحقوق ونال إجازة. هو أول مَن وصف ميخائيل نعيمه بلقب «ناسك الشخروب»، وصادقه مدى عمره. سنة 1933، تزوّج في دمشق (أورطنس بشارة خديج). رأس تحرير «**الراصد**»، ثم عمل مع جبران تويني في أمانة تحرير جريدة «**النهار**»، ويكتب فيها بعنوان «نهاريّات» بتوقيع «حمّاد». له أربعة أولاد: ربيع/ هاني/ سامية/ جمانة.

أعماله:

■ 1936: نشر «**الصبيّ الأعرج**» عن منشورات «المكشوف»؛ وقال ميخائيل نعيمه: «**يخيّل إليّ أنّك ما تعلّمت الكتابة إلاّ لتكتب القصة**».

■ 1937: «قميص الصوف».

■ 1939: ذروة أعماله الأولى: «**الرغيف**».

■ 1939: أُسِرَ في جنوب لبنان وهو يقوم بعمله الصحافي، ثم استقال من «النهار»، وأنشأ مجلة «**الجديد**»، التي تحوّلت سنة 1945 إلى شركة مساهمة (عوّاد، ميشال شيحا، هنري فرعون، وموسى دي فريج).

■ أصدر مجموعته القصصية الثالثة: **العذارى**.

■ 1945: حوّل «الجديد» من مجلة أسبوعية إلى جريدة يومية.

■ 1946: دعي إلى السلك الدبلوماسي، فباع امتياز «الجديد» للمحامي محسن سليم (حالياً **دار الجديد** للنشر، بيروت).

■ 1956: أُلحق بسفارة لبنان في القاهرة، برتبة وزير ـ مستشار.

■ عيِّن وزيراً مفوّضاً في المكسيك.

■ 1960: عاد إلى الإدارة المركزية وإلى الكتابة مجدداً.

■ 1962: أصدر حواريته: «السائح والترجمان» التي نالت «**جائزة أصدقاء الكتاب**» لأحسن مسرحية؛ وفيها يعاهد نفسه على ملازمة الكتابة وحملها معه «بين ذراعيه إلى ما وراء القبر». فراح يكتب «فنجان قهوة» في جريدة «الحياة» بتوقيع «عبده».

■ 1963: جمع بعض آرائه في الأدب والأدباء، بعنوان «**فرسان الكلام**»، ونشر مجموعة خواطر: «**غبار الأيام**».

■ 1966: عيّن سفيراً للبنان في اليابان (وسفير غير مقيم لدى الصين الوطنية والفيلبين وأوستراليا).

■ 1969: وضع في طوكيو: رواية «**طواحين بيروت**» (صدرت سنة 1973)، ومجموعة قصصه الرابعة «**مطار الصقيع**» (صدرت سنة 1982).

■ 1972: عيِّن سفيراً للبنان في إيطاليا، وهناك اعتدى عليه الصهاينة بسبب تأييد لبنان للقضية الفلسطينية، لكنّه نجا من الموت في آخر لحظة.

■ 1973: أصدر ديوان «**قوافل الزمان**» أو قصائد البيتين (الدوبيت) من منشورات بدران.

■ 1974: اختارته الأونيسكو على لائحة «الكتّاب العالميين الأكثر تمثيلاً لعصرهم» وأوصت بنقل أعماله إلى سائر اللغات. وفي سنة 1975 تقاعد عن الدبلوماسية، لا عن الكتابة. وأُصيب منزله في بيروت (القنطاري) سنة 1976، فانتقل إلى بحر صاف وتابع الكتابة من هناك، فنشر سلسلة خواطر يومية في جريدة «الأنوار» بعنوان «صباح النور». سنة 1979 فَقَدَ شريكته.

■ 1983: أصدر سيرته بعنوان «**حصاد العمر**»، وبناها على إيقاع «الحوار الداخلي».

■ 1989: انهمرت قذائف الحرب على بحر صاف، واستشهد **توفيق يوسف عوّاد**، مع ابنته وصهره.

ناثر، شاعر، صحافي؛ كاتب قصة ورواية ومسرحية وقصيدة ومقالة، بلا تفاوت. هو من أبلغ مجدِّدي الكتابة العربية في عصره: «وهو في وصفه لإنسان القرية وإنسان المدينة، في قصصه ورواياته، يصوّر الإنسان في كل مكان. نرى أبطاله في وجوه الناس من حولنا، نعايشهم في أفراحهم وأتراحهم، ونشاطرهم صراعهم مع القدر، ومن هنا كان له تأثيرُه البالغ وقيمته الباقية» (توفيق يوسف عواد، **المؤلفات الكاملة**، مكتبة لبنان، 1987 ـ ص (م) من التعريف بالمؤلِّف).

II ـ نماذج من أدبه ونثره:

في تقديمه للطبعة الأولى من مجموعة قصصه «الصبي الأعرج» يشير إلى أنَّ القصة هي النوع الأدبي الأكمل في إتساعه لمُراده: «فالقصة إذن هي اليوم ـ ونستطيع ان نقول ذلك بلا حرج ـ المظهر الأكمل للأدب، لأنّها وإنْ كانت نوعاً من أنواعه فهي تستوعب غرضَ كل الأنواع، تضمّ **التمثيل**، وتضم **الملحمة**، وتضمّ **الترسّل**، وتضم **الشعر** إلى حدّ. بل هي تمد ذراعيها فتتناول بهما موضوعات هي في الأصل من غير الأدب، كالتاريخ والفلسفة والاجتماع والعلوم ـ هي بعبارة واحدة **مرآة الحياة بكل ما في الحياة**». (**المؤلفات الكاملة**، م.س. ص 1). هل سبقه أحد من العرب، جبران أو نعيمة إلى مثل هذه الدّعوى؟

1. الصبيّ الأعرج: «كان اسمه خليل. ولكن الناس لا يعرفونه بهذا الاسم. هم يسمّونه الأعرج، حتى كاد ينسى هو نفسه اسمه الحقيقي. ولا أحد يعرف مَنْ أبوه وأمّه وأين مسكنه. نكرة من النكرات، شحّاد من ملاعين الدُّنيا، قذفته الحياة

قذفاً، كالمار على رصيف يبصق بصقة ثم يدوسها ويتابع الطريق» (م.ن. ص 3).

2. قميص الصوف: «وكان على المرآة صورة زوجها وقبالتها صورتان: الأولى لأمين وهو في العاشرة من عمره يحمل كتاباً، والثانية له ولأوديت يوم العرس. يا له شبهاً غريباً بين أمين وأبيه! [. . .]. وجعلت الأرملة تنظرُ إلى زوجها حيناً وإلى ولدها حيناً، والشاربان المعقوفان المرتفعان بزهو يتنقّلان من وجه الأب إلى وجه الابن، ثم يعودان إلى الأوّل، ثم يقفزان ويلتصقان بالثاني. . .» (م.ن. صص 76 ـ 77).

3. العذارى: «أمّا كيف تزوّجتُ أنا وترهّبتُ صديقتي فأمران لا أدري منهما شيئاً. ولكنّي أقصُّ عليك كيفَ ماتت رفيقتنا: في ذلك الصباح استيقظت الأقاحي مبكّرة في مروج قريتي العالية الجاثمة على كتف الوادي. وما كادت تفتح أجفانها حتى هبَّ النسيم من السفح وذرَّت الشمس من وراء الجبل، فارتعشت مكسال تحت حمَّام الهواء والضياء، ونصبت أخرى عنقها إلى الدروب المتعرّجة التي تشقّ بساط الربيع، وقالت لأختها: انفضي ندى الليل عنك، وقومي. سيأتي الصبيان ذوو الشعور المبعثرة، والصبايا ذوات الأقدام الناعمة، فيسألك الصبيُّ؛ أيترهّبَ أم يتزوّج؟ وتسألك الصبيّة أتتزوّج أم تترهّبُ؟ فماذا تجيبين؟» (م.ن. ص 123).

4. مطار الصقيع: «. . . شهيداً مات ينشد أناشيد الخلود، وعلى عنقه شدّ الحبل إذْ شدَّه على أعناق الخونة والسفّاحين وقطاع الطرق، بالنّار ماتَ حرقاً، وفي البحر غرقاً، وبالسكين ذَبْحاً، كافراً مات، وقدّيساً ماتَ، ومجنوناً، ثم عافَ ذلك. زهدَ بالبطولات والمآسي، وجعلَ يموتُ ببساطة الذين يموتون كل يوم. ببلاهة الموت (. . .) الموت يلتطم فيه كأمواج البحر». (م.ن. ص 206).

5. الرغيف: (رواية مهداة إلى أبيه يوسف: فإذا كان في هذا «الرغيف» نَفَسٌ للحرّية والكرامة فمن أنفاسك على تلك الأرغفة الغالية». كان ذلك في 17/ 3/ 1939: «أذكر ذلك جيداً. قال أبي: قُمْ أنظرْ إلى العسكر! فقمتُ وقام إخوتي وأخواتي ولحقت بنا أُمّي. . .» (م.ن. ص 211). أمّا نهاية «الرغيف» الذي لا ينتهي فقد جعلها الكاتب قدسية وعدميّة معاً: «. . . فاستفاقت على أخيها يعالج كفّها المطبقة على ذخيرة عود الصليب ويسأل: أختي، أختي! ما هذه؟ فخفضت رأسها إلى كفّها وظلّت تنظر إلى ما فيها، ثم اغرورقت عيناها، فلم تعد ترى. . . ومالت إلى أخيها وقالتْ وقد انفرجت أصابعها في الهواء: ـ لا شيء!. . .» (م.ن. ص 320).

6. طواحين بيروت: يأخذ من عبدالله القصيمي قوله: «لماذا يموتُ الصباح

وتنتحر الشموع؟» ويدخل بيروتَ من أبواب طواحينها (أو كوابيسها عند غادة السمّان*)، بيروت الحرب، لا بيروت الصحافة والثقافة والجامعة والتجارة التي عاشها في أحلى أيّامها: «مكتبة انطوان ـ باب إدريس. وتميمة تقلّبُ في المجلات بانتظار هاني. كان قد ضرب لها الموعد في جوابه. بادرها لدى وصوله: ـ الحقّ على العطلة وعلى الطلاّب. لم يتظاهروا منذ زمان، ولا ضرب أزعر بحجر. فضحكت من قلبها. ما أشدَّ ما كانت تحتاج إلى الضحك...». (م.ن. صص 354 ـ 355).

7. **فرسان الكلام: (ناسك الشخروب)**: «ميخائيل نعيمة في الشخروب... والشخروب رابية على سفح صنّين تطلّ على أصل وادي الجماجم الرهيب. قطعة من الأرض مكسوّة بالأخضر، ضمن إطار من الصخور عظيم الجنبات، أجرد، موحش إلاّ من الله». (م.ن. ص 513).

8. **غبار الأيام** (مقالات حمّاد وعبده ـ توفيق) ومنها: «هل رأيتَ كيف يسكر الثّور؟ وليس من العجب ان يصبح الثور عندما يسكر، كالإنسان. فإنَّ مِنَ الناس مَنْ إذا سكروا انقلبوا ثيراناً ينطحون ويرفسون ويضربون بأذنابهم. والخمر أنواع. أهونها شراً ما وسعته البراميل» (م.ن. ص 575).

9. **حصاد العمر** (أو سيرة شِقّ وسطيح): «منذ ذلك الوقت بدأ الصراع بين شِقّ وسطيح. سطيح يعيش بين الناس، يأكل ويشرب، وينام ويقوم، وشق لا يحلم إلاّ بالأقلام ـ ولا يعاشر إلاّ الكتب، ولا يريد ان يكون إلاّ كاتباً وشاعراً» (م.ن. ص 689).

وفي أغنية لترقيص لعبة (ص 873 من **منسيّات**):

لعبةٌ فتنةُ النَّظَر/ دميةٌ أنتِ أم بَشَر

صفّقي باليدين/ وأغمضي العينين

دعوة للسفر أنتِ/ إلى أين؟

يا لعبةً في الخيال

يا دعوةً للسفر إلى المُحال

صفّقي باليدين وسرّحي الأحلام

أسرابَ بيضِ الحمام/ وأغمضي العينين!

III ـ نماذج من شعره في «قوافل الزمان»:

I. الكلمة:

وذاتِ سحرٍ على سر أعاشرها جنيةٌ من بناتِ الليلِ رقطاءُ
بغى بها القومُ تأتيهم على كَرَهٍ حتى أتتني ودانتْ فهي عذراءُ

II. تأتأتهم:

يا رُبَّ أطفالٍ لنا قد تأتأوا ردّوا إليها الرّوحَ من أنفاسكم
ما قيل شيء في الكلام وقالوا ماتتْ لغاتُ الأرض، يا أطفالُ

IIIأنا والأشياء:

ضاحكٌ للربيع يطلعُ في قلبي وفيه ينهلُّ دَمْعُ الشتاءِ
أنا في موتِ كلّ شيءٍ على الأرض أنا في ولادة الأشياءِ

IV. ذنب وغفران:

لا جنةً أرتجي يا ربُّ أو سَقَراً أخشى إذا أنتَ يومَ البعثِ ديَّانُ
حسبي وحسبك إذْ تحاسبني ذنبي الحياةُ وأنَّ الموتَ غفرانُ

V. عرَّيتُ روحي:

تعرّوا وقالوا قُمْ تعرَّ وكيف لي قيامي إلى شيخوختي ومُسوحي
ولكنني عرَّيتُ روحي وجئتهم أُمرّغ في ضحك الطفولة رُوحي

VI:

يا نداءاتِ وحدتي أيُّ وادٍ عربدتْ فيه طغمةُ الأصداء
عن يميني وعن شمالي فويلي مَنْ أُلبّي، وكلُّها أسمائي!

VII. ما بعد القبر:

وخلف صقيع القبْر لي دفء منزلٍ عمرتْ بأضلاعِ الذين رعوا ذِكري
له شرفاتٌ من جفونٍ قريحةٍ تُطلُّ على الأشواق، دهراً على دَهْرِ

VIII. بركار وتذكار:

قد كنتُ في الفقر أغنى كان لي أمل كانت له دورة الأفلاك بركارا
واليوم صرتُ ومالي من مراتعهِ إلاّ الذي صار بعد الجهد تذكارا

IX. أنت أنا :

ذهـبـتَ بـه لـلـهـنـدِ قـربُ مـزارهُ   فـديـتُـكَ واسـفـرْ فـالـحـيـاءُ ريـاءُ
نـبـيّـكَ يـا جـبـران أنـتَ أنـا وهـل   تـنـبّـأ إلاّ الـزمـرةُ الـشـعـراءُ

۞ ۞ ۞

■ النهاية: كتاب

غـداً أصـيـرُ كـتـابـاً يـا هـنـاء غـدي   مـقـلّـبـاً بـيـن أنـفـاسٍ وأبـصـارِ
مـحـبَّـةٍ سـمـحـة الأكـنـاف تُـطـعـمـنـي   فـي كـل ثـانـيـة آلافَ أعـمـارِ

۞ ۞ ۞

وها قد صار كتاباً مقروءاً ومسطوراً في ذاكرة الثقافة العربية والعالمية، وفي المدارس والجامعات، حيث يستفيق حضوره الإبداعي على قضايا جديدة وعيون أكثر تطلباً.

مُحَمّد عيتاني (1926 ـ 1988)
إبداع للذات وللغير

□ أبو حسن و«الرأسماليون»:

■ طلع أبو حسن، محمَّد عيتاني، من رأس بيروت سنة 1926 وعاش في قلبها وخيالها، في نقائها وعنادها وبقائها، حتى العام 1988. مناضلٌ في كل اتجاه. درسَ في «المقاصد الإسلامية» في بيروته وعانق الأفكار الجديدة، الوافدة مع الحداثة الثقافية والسياسية إلى لبنان والمشرق العربي. درَّس في «الكلية الجعفرية» في صور؛ لكنَّه عاد إلى بيروت، وتزوّج سنة 1960 من آل رمضان، فأنجب أربعة أولاد. عمل في دار الكتب الوطنية (ساحة النجمة ـ المجلس النيابي)؛ وتعاون مع الشيخ **عبدالله العلايلي*** وعاطف العلبي، لإنشاء «دار المعجم العربي». توزَّع نشاطه في معارك الكلمات، بين الصحافة والتعريب والكتابة الإبداعية (القصة والرواية).

■ محمّد عيتاني، الماركسي الشيوعي، ظُلم بالسياسة، ولم يُنْصَف بعدَ في الأدب. في آخر أيّامه، كما في بدايتها، كان يهرول يومياً، راكضاً من جريدة إلى مطبعة، وتحت إبطه مجموعة أوراق سمراء وبضعة أقلام ونظّارة، وطاقة هائلة على الإنتاج... و«دراهم قليلة» من الرّفاق او من الأصدقاء. لكأنَّهم كلهم «رأسماليّون»، وأبو حسن لا يطلبُ أكثر من المطلوب لكرامة نفسه وعائلته. استهلكته «الترجمة المباشرة» اليومية في بعض الصحف البيروتية، وزادته فواجع الحياة السياسية، فواجعَ مالية ونفسية.

☐ رحلة التعريب:

مَنْ يُصدِّق أنَّ محمد عيتاني تجاسرَ وحدَه على تعريب أكبر مرجع ماركسي في عصرنا، عن الفرنسية، «**الرأسمال**» في عشرة أجزاء؟ كان ذلك سنة 1955، ولم يكن عيتاني قد درس في الليسية او سافر إلى فرنسا بمنحة. إنَّه مبدع نفسه في أدائه الثقافي والنضالي، وفي يوميّات كفاحه لأجل العيش الحرّ. بالكتابة وبالتغيير الاجتماعي الثوري. مثلُ هذا العمل الصادر عن «**مكتبة المعارف**» في بيروت، كان جديراً باهتمام أكبر مادياً وعلمياً. جاء في مقدمة ماركس للطبعة الألمانية الثانية: «لقد نقدتُ الجانبَ الصوفي من ديالكتيك هيغل منذ ثلاثين عاماً تقريباً، في عهد كان لا يزال فيه ديالكتيك هيغل زيّاً شائعاً [...]. إنَّه بسبب ضلاله يشوّه الديالكتيك بالصوفية، فهو على كل حال أوّل مَنْ عرضَ حركة الديالكتيك الشاملة: الديالكتيك عند هيغل يسير على رأسه؛ ويكفي إعادته على قدميه لكي نرى له هيئة معقولة. أصبح الديالكتيك، من وجهه الصوفيّ، زيّاً شائعاً في ألمانيا، ذلك لأنَّه خُيِّل للناس أنَّه يمجّد الأوضاع القائمة. أمّا من وجهه العقلاني فهو فضيحة وفاحشة في نظر الطبقات الحاكمة ومُفكّريها المذهبيّين [...] لأنَّ **الديالكتيك هو من حيث جوهره نقدي وثوري**» (الرأسمال، I، صص 22 ـ 23). فهل عُوقب محمد عيتاني على خوضه معارك الفكر النقدي/ الثوري، مع رفاقه، في العالم الثالث؟ اعتباراً من 5/ 1/ 1956 جعل محمد عيتاني كتاب الرأسمال، الواقع في 1944 صفحة، بمتناول القارىء العربي. إنَّه المرجع الوحيد للرأسمال بالعربية، وهذا إغناء للمكتبة، وإفقارٌ للمعرِّب الذي استغنى برحيله عن كل هموم الدّنيا. (را: **الرأسمال**، نشرة، دار التقدّم، موسكو).

■ تعريب «الرأسمال» كان المحاولة الوحيدة لمحمّد عيتاني خارج الأدب والشّعر؛ لولا تعريبه «**الأيديولوجية العربية المعاصرة**» لعبدالله العروي* سنة 1970. إنصرف إلى التعريب الصحافي لأجل الخبز اللازم لكومة اللحم؛ واستنزف من أيامه أوقاتاً لتعريب أشعار وروايات أحبَّها، ومنها:

- **مئة قصيدة حب**، لبابلو نيرودا.
- **تألّق جواكان موريتا ومصرعه**، للكاتب نفسه.
- **أزهار الشّر**، لبودلير (1987).
- **موت أرتيميو كروز**، لكارلوس فوانيس.

■ العاشق (او الحبيب، كما في تعريبنا) لمرغريت **دورا**.

- **فارس الرمال**، لجورج آمادو.
- **كان هذا العوّام الذي مات مرّتين**، لجورج آمادو.
- **السيّد الرئيس**، لفيغل أنجل ستورياس.
- و«**المصائر التاريخية للواقعية**»، لبوريس سوتشكوف، سنة 1974.

☐ إبداع الذات:

ولكنّه في مدى أربعة عشر عاماً عاشها، نسبيّاً، مع ذاته (ما بين 1974 و1988)، وفي أصعب ظروف الحرب على لبنان، وبيروت، أبدى محمد عيتاني اهتماماً خاصاً بتخريج مواهبه الأدبية للقراءة، عبر كتابة القصص والروايات. إنّه إبداعُ الذّات، بعد صرف أكثر العمر خارجها، وليس دوماً لأجلها.

■ «**أشياء لا تموت... وقصص أخرى**»، هي مجموعة قصصه الأولى التي أصدرها عن (دار الفارابي - بيروت 1974)، وأتبعها في العام نفسه بقصة «**متراس أبو فيّاض**».

في تقديم أشياء لا تموت أشار الدكتور **علي سعد**، أمين عام «إتّحاد الكتّاب اللبنانيين» الأسبق (توفي سنة 1999) إلى أنّ «صفة **الوفاء للماضي** هي أبرز صفات محمّد عيتاني، في مجموعته القصصية هذه. وقد يُنكر هذه الحقيقة بعض الذين لا يعرفون من محمّد عيتاني غير سطحه المزروع أحياناً بأشواكٍ مسنونة من لواذع الكلم. فأنا لا أعرف كثيرين يحافظون مثلما يحافظ محمّد عيتاني على هذا الخط الطويل الواحد في نظرته للدُّنيا وعلى صداقته العميقة للأشياء، وللوجوه التي زرعت في دروب عمره، وخاصة تلك التي طافت بأيّام طفولته وشبابه. وقلائل هم الذين يندفعون مثلما يندفع محمّد عيتاني في منافحته عن الأفكار والمفاهيم التي يتعلّق بها، وفي دفاعه عمّا يحبّ، وفي منازلته لكل ما يحسبه خطراً على الواقع الذي أحبَّه او على العالم الذي يشتهي أنْ يقوم وفقاً لمفاهيمه» (**أشياء**، صص 6 - 7).

وفي (**أشياء**، ص 346) يسترجع لحسابه من تاريخ **صُوْر**، صورة البطل «**علاّقة**»، وأسطورته الموسومة (الأمير علاقة عزّ بعد فاقة)، فيقول:

«- معروفة بدايتي أنا ونهايتي معروفة؛ رحلتي التي بدأت مع همهمة مراكب الصّيْد وأغاني الصيّادين، وانتهت بالموت تحت سكاكين الجلاّدين، مروراً بخروجي أمام أهل المدينة على دناءة الظلم وبغي السلطان. ولكنْ أنْتَ، مَنْ أنتَ،

يا سارق قدسيّة الأكفان؟».

«بعد ان أنهيت صياغة قصة التنكة والكلب، أرسلتها إلى دار الإذاعة، بشعور مَنْ أصبح الفشل عشيرَه الدائم. ولكن قصة، التنكة والكلب، أعجبت كثيرا رجال الإذاعة. فأذاعوها مراراً، وكانوا يرسلون إليّ في كل مرّة مبلغ خمسين ليرة، فأُسارع وأشتري بقسم منها كيلو «جلاميق»، أضعها في الليل قرب الباب الخشبي، ثم أعود إلى غرفتي لكتابة القصص...» (**أشياء**، ص 25).

■ طبعاً، لا يخفى أثر اليوميّ والصحافي والوراثي في أدب محمد عيتاني؛ الذي تابع مسيرته في إبداع ذاته أدبيّاً، فأصدر سنة 1975 «**مواطنون قَيْدَ الدَّرس**» مجموعة قصص. وفي العام 1976، نشر في مجلة «الطريق» بعضاً من سيرته بعنوان: «**نهر الزَّمان**».

ختم محمد عيتاني بروايتين لم يتناولهما النَّقد الأدبي بما يوازي أهميتهما ومكانتهما في مسار هذا المبدع من «لا شيء»، تحت صفر الثقافة الشعبية الحادَّة.

I. **حبيبتي تنام على سرير من ذهب**: (رواية، صدرت سنة 1986 عن دار الفارابي ـ بيروت) مهداة «إلى الشهيد **خليل نعّوس**، اعترافاً، من وراء التراب، بفضله على هذه السطور».

هنا **نماذج**:

أ) **النابوليونات الصغار** (م.ن. ص 39):

«وصلت الآن إلى صالون السيدة نهاد. رائحة ويسكي وعطور نسائية وضحكات رنّانة. لست وحدك. السيدة العظيمة جالسة تبتسم في زاوية الصالون. وهج ذهب على شعرها. وابتسامتها الرقيقة الساخرة هي ذاتها، وسألتكَ وأنتَ تنفضُ عن كتفكَ العريضة بُتَلاتِ الأزهار الحمراء والبنفسجيّة: ـ مَنْ هو ابراهيم هذا الذي تتشاجر معه داخل ذاتك يا أستاذ عصام؟ ضحكتُ لكما الصحافية رينيه فرهود، بيضاء، سمينة، طيِّبة العتماتِ، وعيناها نجلاوان، شديدتا السواد كحبّتي عنب أسود. قالت رينيه بصوتها القويّ الرّنان: القصّاصون المبدعون يحدّثون أنفسهم دائماً بصوتٍ عالٍ! جلستُ قرب رينيه. ضغطت على يدها. الحضور زهاء خمسة عشر أو ثمانية عشر صحفياً وفناناً وهاوي تحف».

ب) **الروائي**: (م.ن. ص 42).

«لن أعرف نفسي إلى القرّاء بالتفصيل. على كل حال هناك إسهابٌ ممل، وهناك تفاصيل تخفي الجوهر، بل تصيح: لا جوهر هناك طالما أنا موجودة على

هذا النحو. لا تفاصيل إذن. بل هذه الخلاصة الجوهرية:

لقد احترفتُ فنَّ الرواية منذ أن كنتُ معلّماً ابتدائياً.

أنا معلّم بيروتي. امتهنت التدريس الابتدائي والثانوي والجامعي.

خريج الكلية العباسية الإسلامية في بيروت.

كنت رفيق عمر حمد، وعمر فاخوري.

والآن أسكن، مثل جميع أبطال هذه الأحداث، في محلة عائشة بكّار،

في جانب من جوانب بيروت «الشعبية».

ج) نهاية حب:

«أرادت السيدة نهاد م. حسناء حي السراسقة الأولى، ومالكة السرير الفضي النابوليوني العظيم، وملكة جمال لبنان في إحدى سنوات الستينات، الشقراء، الرقيقة الساحرة العينين، أن تستعيد صالونها الواسع الأنيق. فصرفَتْ صديقها الصحافي عصام ناجي، بالتي هي أحسن ـ كما يُقال ـ ولا يعني ذلك أنَّ كل حبّ ونجوىً، نحو عصام الشاب الحبيب، قد اختنق في قلبها المشبوب. لكنَّها كانت ترى جيّداً بخبرتها أن تكريس كل وقتها، أمسياتها ونهاراتها للشاب الصحافي المحبوب قد أنساها عشراءها ومجتمعها وصرفها عن ولديها جان ـ جاك وجاكلين [...]. لقد أتعبني عصام ناجي بغيرته وتشدّده وأفكاره اليسارية التي تشكّل فضيحة في جوّنا السرسقي الموالي دوماً...» (**حبيبتي تنام**... صص 52 ـ 53).

II. **حوافرُ الخيل** (وقصص أخرى):

صدر سنة 1988، فكأنَّه كتاب الوداع الأخير. هي رواية موضوعة سنة 1971، أعادت دار الفارابي نشرها (بعد انطفاء الكاتب في بيروت، يوم 20/ 3/ 1988)، وإلى جانبها (أربع قصص أخرى): **تحويشة العمر**؛ **في الغابة**؛ **طريق وداد**؛ **الصَّوت والصَّدَى**. (وُضعت هذه القصص ما بين 1962 و1965). من **حوافر الخيل** (ص 13 ـ 16) نتمثّل هذا المشهد من ذاكرة الكاتب:

«بعد هذه الأيمان المقدّسة، وفي صباح الأحد التالي، كان والدي يُخبر حلقة من لاعبي سباق الخيل تجمَّعت حوله، في زاوية مقهانا، تحت شجرة ازردخت، مطلّة على أمواج البحر الزرقاء اللطيفة، قال:

ـ هذه الليلة، يا إخوان، رأيت الإمام الأوزاعي بنفسه، ممتطياً فَرَساً بيضاء، تُسير به الهُويناء في أزقة محلتنا رأس بيروت، بين الحقول والمنازل. اعترضتُ

سبيله وقلتُ له: دون أن أعرف في البدء مَنْ يكون ـ السلام عليكم يا حضرة الإمام. نظرَ إليّ الرجل الوقور، الأبيض اللحية، الكبير العمامة، وأجاب: ـ وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته، كيف حالك يا أبا زكريا؟ [...]. ضحك الإمام الوقور ـ وقال: ذاكرتك ممتازة. احفظ إذن هذه «التعليمة»: **جوادان** لفرعون إلعبهما. والعبْ أيضاً «سهم الجبل». «عنفوان». «ملك الليل». «المريخ». «تيمورلنك». هذه الجياد لجميع الأشواط. ولا تلعب على غيرها [...].» الخ. من رواية عيتاني التي تكشف تداخل الاجتماعي والاقتصادي والاعتقادي في «لعبة قمار الحياة» التي تجعل معظم اللاعبين «تحت حوافر خيلها».

فهل قَصَّرَ محمد عيتاني في ترويض مواهبه الأدبية، والروائية تحديداً، فاغتنى من تجارب الحياة، ولم يبق لديه وقتٌ ليصوّرها، غير متعجّبٍ من راغبٍ «في ازدياد»؟

سُليمان العيسى (1921 ـ النعيرية)

☐ من بساتين العاصي إلى الوطن الأكبر:

■ سنة 1921، وُلِدَ سليمان العيسى في بساتين العاصي (**الأورنود**، عند البحتري في ديوانه)، وهي حيّ من أحياء النعيريّة. وفي العام 1996 نشر الشاعر سيرته الذاتية (**على طريق العمر**، المؤسسة العربية، بيروت) وفيها تدليل على مراحل عمره وشعره معاً. هنا اختار لنفسه اسم طفل آخر: **وائل**. ما دام أنّه انصرف بعد 1967، عن **الشعر القومي**، إلى **شعر الأطفال**، (**غنُّوا يا أطفال**)؛ هكذا جاء عنوان بعض أعماله الشعرية الصادرة عام 1978 عن (دار الآداب للصغار) وجاء في تعريف **المعادلة الشعرية الجميلة** (صص 4 ـ 5):

ماذا تعني بالشعر الحقيقي؟ رفعتُ رأسي عن الورقة، وقلتُ لها (للعصفورة الذكيّة): أعني الشعرَ السهل الصّعْبَ، القريبَ البعيدَ في وقتٍ واحدٍ.

سَهْلٌ لإنَّ الصغار يغنّونه ويحفظونه في الحال.

وصعبٌ لأنَّ بعضَ معانيه وصُوره تظلُّ غامضةً، بعيدةً عن مداركهم بعضَ الشيء».

درس سليمان على أبيه الشيخ أحمد العيسى، تحت شجرة التوت، حيث حفظ القرءآن والمعلّقات وديوان شعر المتنبّي. كان بيته كتَّابَه ومكتبَه في آن. وبين التاسعة والعاشرة، نهض لكتابة الشعر، ساعياً إلى تغيير عالمه بالكلمات، شروى كل الحالمين الكبار من شعراء العالم وأدبائه وفنّانيه، وحتى من علمائه! ثم درس في مدرسة **انطاكية**، وشارك بقصائده الأولى في هموم الفلاّحين الفقراء ونضالات أبناء لواء الاسكندرون قبل فصله عن سورية والعروبة معاً. وعلى غرار **زكي الأرسوزي***، وآخرين، انتقل سليمان العيسى إلى الداخل، إلى سورية، فدرس في

حماة واللاذقية ودمشق. كافح ضد الانتداب الفرنسي، فتشرَّد ودخل السجن مراراً. لكنَّه شارك في تأسيس حزب **البعث**، منذ الأربعينات وهو طالب في دمشق (ثانوية جودتْ الهاشمي). ومن دمشق إلى بغداد، حيث أنهى تحصيله العالي في دار المعلمين العالية. وعاد إلى حلب حيث دَرَّس، وكتبَ وناضلَ شعرياً وقومياً ما بين 1947 و1967. وبعدها انتقل إلى دمشق، **موجِّهاً أوَّل للغة العربية** في وزارة التربية. زوجه الدكتورة **ملكة أبيض**، شاركته في نضاله وفي تعريب آثار أدبية (أهمّها لكتّاب جزائريين). لهما ثلاثة أولاد: معن، غيلان، بادية. جمع معرّباته في ديوان آخر: «**أغاني الحكايات**». منحه اتحاد كتّاب آسيا وافريقيا **جائزة لوتس** سنة 1982؛ وفي عام 1990، جرى انتخابه عضواً في «مجمع اللغة العربية» بدمشق. صدرت أعماله الشعرية الكاملة في 4 مجلدات عن «المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1995»؛ وفي مقدتها ينفي ان يكون قد بلغ مرتبة الشاعر، شاعر الإنسانية، ويصر على تعريف نفسه بشيء آخر ((**الأعمال**، م 1، ص 5):

أنا في أعماقِ قومي صَرْخَةٌ   تتشظّى، لا قَصِيدٌ يُقرَأُ
حسبُ لَحْنٍ ينتهي في وَتَري   انَّه في صَدْرِ غيري يبدأُ

☐ بداياته: أعماله

ليس غريباً على نهضوي كبير، شيمة سليمان العيسى، أن يحدّد من أين يبدأ في شعره النضالي، العربي والجماهيري قَصْداً لا عفْواً. هو حالم بتاريخ آخر، بزمان تمتلىء عيناهُ من شعر «البعث» أو «الثورة» ـ عناوين عصرنا في بلاد الشام ـ وهو آتٍ «**مع الفجر**»، ديوانه الأول، الصادر سنة 1952، والموضوع في الأربعينات، وفيه كلامٌ إلى **أسمهان**:

زلزلي يا ابنة السماءِ القلوبا   سكرَ السامرون «ناياً» وكُوبا

(الأعمال، 1، ص 35).

☐ أعاصير في السلاسل:

هو البداية المعلنة لشاعرية سليمان العيسى؛ وهو بيانه الثوري الشعري رقم واحد، منذ 1953:

«سنهتفُ حتى نشقَّ الصباحَ   ويَغرقَ في وهجنا المشرقُ»

(م.ن. ص 143)

بيان الشعر العربي الدَّاعي إلى الثورة على الاحتلال «من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر «كما سيعلن الشاعر نفسه «تحت رايات عبد الناصر»! ويخاطب روح **أبي القاسم الشابي**:

قرأتكَ، والتفتُّ إلى جراحي
فما أنكرتُ في الألمِ الإخاءَ
ولاحت تونسُ الحمراءُ شِلواً
يواري حَدُّ خنجرِهِ «اللواءَ» (**لواء الاسكندرون**، م.ن. ص 163).

☐ شاعر بين الجدران:

هي قصته في سجونه، نظمها شعْراً ناقداً لعصر يتكالب فيه السجنان الكبيران، سجن الاستعمار، وسجن التخلّف داخل جدران السياسة. سليمان العيسى من الشعراء العرب النّادرين الذين اختاروا المقارعة والممانعة داخل الوطن الصغير والكبير، على الهرب أو المنفى. هو «**أوهام ثائر**، يكتب نفسه شعراً في سجنه، لحبيبته السمراء التي يناجيها، امرأة ـ أرضاً، لا فرق! إنّما دخل السجن لا لوجود أشياء ممنوعة في بيت المدعو «**س**»، بل لكلماتٍ لا يستطيع أن يؤمن بسواها، منها الحرية:

«هيهات يهدأُ فوقَ رأس البغي زأرُ العاصفاتْ
هيهات تنطفئُ الحياةُ، ونحنُ أنفاسُ الحياةْ»

(الأعمال، 1، ص 249)

☐ رمال عطشى:

■ ذروةُ إبداعه في الشعر القومي، الذي ذاع صيته وأثره في الستينات، وتَلقَّفهُ كلُّ عربي نهضوي، شرقاً وغرباً، كأنّه «نشيد الثورة» الجديدة؛ ومما لا شكَّ فيه ان ملحمته «**يا موكب النّور**» تشكّل النافذة الكبرى في هذا الصّرْح الملحميّ، الهادف:

يلقاكِ بالدّمع، دمع الثّورة، النَّغَمُ ... يا أُمّة في الزنودِ السُّمْرِ تبتسمُ
هتفتُ بالشّعْرِ، فانهالتْ على شفتي ... خُطى الضحايا، وماتَ الشِّعْرُ والكلِمُ
ورحتُ ألمحها في الدّربِ قافلةً ... عطشى، تصارعَ فيها الفجرُ والظُّلَمُ
تشدُّ بالكبد الجوعانِ خطوتَها ... وبالعقيدةِ لا شكوى ولا سأمُ

مـدَّ الـطـريـقُ إلـى الأشـلاءِ نـظـرتَـهُ
. . . وتمتمتْ هَمْسةٌ في الصَّدْرِ محرقةٌ
. . . ما زلتُ أذكرها في الشام قافلةً
ناموا على الأرضِ أرضِ الشعب، فامتزجتْ
وعـضَّنـا الـجـوعُ فـاقـتـتـنـا بـبـسـمـتـنـا
هـذي الـصـخـورُ سلكناها على ثقةٍ
لـلـمـعـولِ الـصَّـلْـدِ عـهـدٌ فـي سـواعـدنـا
. . . نحنُ الحُفَاةُ لنا في الشَّمْسِ حصتُنا
لـنـا رغـائـبُ لـو شُـقّـتْ مـقـابـرَهـا . . .
نحنُ الحفاةُ. . . أضأنا الأرضَ مَسْرَجَةً
. . . يا حـامـلـي الـنَّـيْـرِ، آلامُ رسـالـتـنـا
مـا راعـنـا «قَـزَمٌ» فـي الـدَّربِ مـنـتـصـبٌ
لـنـا، و«الـلـغـاصـبِ» الـسـفّـاحِ مـلـحـمـةٌ
لـلـمـعـولِ الـصَّـلْـدِ عَـهْـدٌ فـي سـواعـدنـا

إلـى الـدّمـاءِ، فـكـانَ الـبـعـثُ والألـمُ
متـى وقـد هُـيّـىء الـمـيـدان ـ نـلـتـحـم؟
مـن الـجـيـاعِ، ومـا زالَ الـرّفـاقُ هُـمُ
بـلـحـمـهـم ثـورةٌ فـي الـشّـعْـبِ تـحـتـدمُ
وهـذّنـا الـبَـرْدُ، لـم تـرعـشْ بـنـا قَـدَمُ
إنّـا عـلـيـهـا ـ ولـم نـنـدم ـ سـنـنـحـطـمُ
أنْ لا يُـرَدَّ وفـي سـاحـاتـنـا «صَـنَـمُ»
في النُّورِ، في التُّربِ، في العرْشِ الذي اقتسموا
تَـعَـطّـرَ الـسَّـفْـحُ بـالإبـداعِ، والـقِـمَـمُ
على الكَفَافِ، وصُغْنا الدَّهْرَ، لو علموا
وشـهـقـةٌ، وجـراحٌ لـيـسَ تُـكـتـتَـمُ!
قـريـعُـنـا مَـنْ تـمـطّـى بـاسـمـه «الـقَـزَمُ»
خَـضْـمُ الـفـريـسـةِ فـيـهـا الـبـازُ والـرَّخَـمُ
أنْ لا يَـقَـرَ، وفـي هـذا الـثّـرى «صَـنَـمُ»

(الأعمال، 1، صص 254 ـ 258).

هذه مقاطع من ملحمة «موكب النور» التي وضعها الشاعر في 8 تموز (يوليو) 1954، وألقاها في مهرجان خطابي عربي بحلب، يوم كان الكلامُ لا يزال فاعلاً ومفيداً. وراحت تتردّد أصداؤها في الأجيال الهادرة، خصوصاً بعد تأميم عبد الناصر قناة السويس، وما تلاها من حروب وانتصارات وانكسارات:

جرحنا ذاك الذي ينزفُ ناراً وكفاحا
واحدٌ، لم ينقسمْ إلاَّ ميادينَ وساحا (م.ن. ص 290).

وكان الغناءُ واحداً في نايه، للأرض، للثورات، **ولفيروز** ايضاً (م.ن. ص 320 ـ 321):

تنقّلي عبر الهوى من خاطرٍ لخاطرِ
قصيدةً عصماءَ، لم تخطرْ ببالِ شاعرِ
من شفة الموج اطفري، إلى الذُّرى النواضرِ
إلى الكروم الخُضْرِ، في أرضي، إلى البيادرِ
صلاةَ قديسٍ مع الفجرِ، وناي ساحرِ

□ ثائر من غَفَار:

في 17 نشيداً، وضع سليمان العيسى «ملحمة صغيرة من نضال أبي ذرّ الغفاري»، ضمَّنها أفكاراً مشتركة بين عصرين وجيلين؛ وقدَّم لها، الناقد **صدقي إسماعيل**، وقال في موهبة الشاعر: «إنَّ ارتباط موهبته الشعرية بالحياة الحارّة هو أعمق من أن يسمح له بأن يقول كل شيء، دفعة واحدة». (م.ن. ص 348).

□ قصائد عربية:

مجموعة أشعار أطلقها سليمان العيسى من معينه الهادر ما بين 1957 و1958، وتوّجها بقصائد عن المغرب والجزائر والأردن والصين والجبل الأخضر، وعبد الناصر، والوحدة، وصولاً إلى «لبنان الثائر» سنة 1958:

قَدَرٌ أنْ يموج في أرضنا الخضراءِ فَجْرٌ للضادِ، لا فجْرانِ
في عُمَانٍ وفي الجزائر منه عاصفاتٌ يزأرنَ في لبنانِ
بيديكِ المصيرُ يا هدرةَ الشارعِ، فامضي في السّاحِ ملءَ العنانِ
يصمتُ الشعبُ كالجبالِ، ويبقى بيد الشَّعْبِ مَصْرَعُ الطغيان

(م.ن. ص 449)

□ خواتم الأعمال:

ليس لمقالٍ هنا أن يحيط به، وللذِكْر نروي ما له: **الدَّم والنجوم الخضر؛ صلاة لأرض الثورة؛ رسائل مؤرقة؛ أمواج بلا شاطىء؛ أزهار الضّياع؛ أغنيات صغيرة؛ كلمات للألم** (هي عناوين الجزء الثاني)؛ فيما الجزء الثالث منها، منطوٍ على:

- أُغنية في جزيرة السندباد.
- أغانٍ بريشة البرق.
- إنسان. مسرحية شعرية.
- الفارس الضائع. مسرحية شعرية.
- ابن الأيهم. مسرحية شعرية.
- ميسون. مسرحية شعرية.

الجزء الرابع، الأخير، من عناوينه: **الكتابة أرق؛ إنّي أُواصلُ الأرق؛**

وسافرت في الغيمة؛ رمال ما تزال عطشى؛ آخرها : «**لغة الرّمال**» :

حملَ الصَّبَاحَ على يديه،

وجاءني يوماً... يشاطِرُني هموم صَبَاحي

لم تنطفىء صحراؤنا... هَمَستْ يدي

هذي بقايا الشَّمْس تعصرُ راحي

أكتبْ معي لغةَ الرِّمال، فإنَّها

لغةُ الخلودِ، ولُقِّني بجراحي. (**أعمال**، 4، ص 534).

❀ ❀ ❀

الشاعر القومي الكبير سليمان العيسى، ما زالَ دون حقّه في الدّرس والتقويم، دون ما يستحق جيله وأدبه من وفاءٍ لمسيرة، بعضها شعر، وأكثرها عرقٌ ودم، واستشهاد!

غين

غ

برهان غليون (1945 ـ حمص)

بيانُ العقل في نقد السلطة الاستبدادية

■ وُلِدَ في حمص سنة 1945؛ يعيش في فرنسا منذ العام 1970، يعمل أستاذاً، ومديراً لمركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون (باريس)؛ كما يعمل مستشاراً في عدة مراكز أبحاث عربية ودولية، ويحمل دكتوراه في علم الاجتماع السياسي من جامعة باريس الثامنة (سان ـ دني). تميَّز بنقده المنهجي العقلي لكل المساهمين في «**اغتيال العقل**» و تهميش الإنسان إلى حدّ امتلاكه سياسياً، بالاستبداد ـ ولو بتوريةٍ ديمقراطية.

يُقرأ فكرُ الدكتور برهان غليون من عناوين أعماله وأبحاثه، ويبقى تحليل مضمونها قيْدَ الدّرس، في النقد اليومي، وفي التقويم العربي الآكاديمي. يكتب بلغة الأُمّة، العربية، وقليلاً بلغة «قومِه» الجدد، الفرنسيَّة. لكنَّه لم يكتبْ ما يثير عن المجتمع الذي يعيش فيه منذ ثلاثين عاماً تقريباً، لكأنَّه يرى واجبه العلمي الأول كامناً في نقد المجتمع العربي، الذي نفاه أو انتفى عنه، وبعد ذلك يأتي نقد العالم الغربي والعولمة، من خلال العلاقة بين العرب والآخرين.

هنا بيان العقل، خطابه العلمي، ينصبُّ على نقد السلطة، وهُنا التوغّل في اكتشاف لعبة العقل، يُحيل أيضاً إلى لعبة أعدائه وناصريه.

□ أعمال برهان غليون:

1974 ■ وضع الباحث العربي السوري برهان غليون رسالته الأولى

بالفرنسية، حول «**الدولة والصراع الاجتماعي على سورية**»، ولم ينشرها بعد. ولا شك ان «الصراع على سورية» (باتريك سيل) والصراع داخل سورية يستحقّان الدرس المعمّق لما لسورية نفسها من أهمية جيوستراتيجية راهنة.

1978 ■ **بيان من أجل الديمقراطية** (دار ابن رشد/ بيروت ط 1، حزيران 78، ط 4، مؤسسة الأبحاث العربية، 1986)، عنه يقول (**مقدمة**، ص 6):

«كان بيان من أجل الديمقراطية في روحه ومادته، صرخة تعكس المخاض الفكري لكاتبٍ ناشيء، عاش عن قرب إرهاصاتِ الأزمة الكبرى للمجتمع العربي وتفجّرها في منتصف السبعينات، وكانت الحربُ الأهلية اللبنانية التي كُتب في ظلها وفي ضوء لهيبها، قد دخلت عامها الثاني، دون أيّ أُفق بالانطفاء. وكانت بوادر التفكك السياسي العربي على الصعيد الإقليمي تنذر بكوارث حقيقية لم تلبث حتى تحققت مع توقيع مصر على اتفاقيات كمب ديڤيد، وكانت ثروة النفط المتفجّرة تحضّر للتصفية العلنية للحركة الشعبية والوطنية العربية، وفي مقدّمتها المقاومة الفلسطينية». ويوضح (ص 26):

«فالديمقراطية العربية مشروع تاريخي كبير وبعيد المدى، والنجاح فيه أصعب بكثير من النجاح في الدولة الاستبدادية. وسيبقى النزوع قوياً لدى السلطة العربية، مهما كان مصدرها والقائمون عليها، نحو الرجوع إلى الديكتاتورية في أية فرصة تشعر فيها بعجزها عن الوعود التي أطلقتها أو أعطتها».

1979 ■ **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليّات** (دار الطليعة، بيروت).

1982 ■ **خطاب التقدّم، خطاب السلطة**، أطروحة لنيل دكتوراه دولة في العلوم الإنسانية والفلسفة (السوربون)، (نشرة دار سينا للنشر، القاهرة 1991).

1984 ■ **التاريخ وتنوّع الثقافات** ـ مع آخرين ـ بالفرنسية (منشورات اليونسكو).

1985 ■ **اغتيال العقل** (محنة الثقافة العربية بين السلفيّة والتبعية)، طبعة أولى (دار التنوير/ بيروت، ط 2، التنوير 1987) وطبعة ثالثة (مكتبة مدبولي/ القاهرة 1990). وفيه يكشف عن مظاهر المحنة المُفضية إلى ما يدعوه (اغتيال العقل): «ومن مظاهر هذه الأزمة أنّ الكلام الدائم عن **التقدّم والتحرّر والتمدّن والتنمية قد اختفى** ليحل محلّه وصف لا ينتهي **للتخلّف** وآليّاته، **وللسقوط والإخفاق** وتبعاته [. . .] ويكاد النقد ان يشمل اليوم جميع عقائديّات ونظريات الحقبة الماضية، ولا يستثني أحداً منها، بل غالباً ما يتجاوزها لينفي الواقع العملي الذي

كانت تُعبِّر عنه، كما يحصل لفكرة القومية العربية ولغيرها من النظريات السلفية او الإشتراكية». (م.ن. ص 11).

1986 ■**مجتمع النّخبة** (معهد الإنماء العربي/ بيروت). طبعة ثانية، سنة 1990 عن دار البراق/ تونس. وفيه يذهب برهان غليون إلى أنَّ الأزمة العربية الراهنة، تعيدنا إلى «**نقطة الصفر**. أي إلى طرح الأسئلة ذاتها التي طرحها مفكّرو ما سُمِّي بعصر النهضة، منذ تكوّن العالم العربي الحديث كما هو عليه الآن؛ على الصعيد السياسي على الأقل. وإذا كنا نطرح اليوم الأسئلة ذاتها، فلأنَّ الأجوبة التي كنا قدّمناها لم تكن صحيحة، ولأنَّ الواقع ذاته لم يتقدّم منذ تلك الفترة ويتغيّر بصورة جوهرية. والواقع يعني أساساً: المشكلات التي لم نتقدّم في حلّها: **مشكلات التكوّن كأمّة**، وإذن، **الدولة الواحدة القومية**، مشكلات التحرّر العقلي والسياسي، ومشكلات التحرّر الإقتصادي» (**مجتمع النخبة**، صص 13 ـ 14).

1988 ■**الوعي الذاتي** (ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت): «هذا هو **المشروع العربي** لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية: المراهنة على تطوير سريع للعلاقات البضاعية لدفع عملية التصنيع. وكل التطورات العربية السياسية والفكرية كانت ترتبط بهذا المشروع الاقتصادي:

ـ قبول الإستبداد،

ـ إلغاء الأحزاب وحرية التنظيم السياسي والحريات النقابية الأخرى.

ـ والسكوت عن انتهاك حرية التعبير والتمايز الفكري وتعدّد المذاهب والأفكار، وتحويل الحياة الفكرية إلى ميدان دعاية محضة لفكرة واحدة، وتدمير الروح النقدية، أي القبول، باختصار، بالقمع الفكري.

وقد ارتبطت بهذا المشروع سياسات معيّنة أخذت تحتكر لنفسها شريعة السياسة القومية وتطرح نفسها بإعتبارها الطريق الوحيدة للخلاص الوطني» **الوعي الذاتي**، ص 11).

1990 ■**أزمة الطائفيّة او أزمة الدولة القومية** (المركز الثقافي العربي/ بيروت) **نظام الطائفية** (من الدولة إلى القبيلة).

1991 ■**ما بعد الخليج** أو عصر المواجهات الكبرى (طبعة أولى، مؤسسة عبدالله/ تونس) (طبعة ثانية، مدبولي/ القاهرة 1992).

91 ـ 1992 ■**نقد السياسة: الدّولة والدين** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

1993 ■ **المحنة العربية، الدولة ضد الأُمّة** (مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت).

1995 ■ **حوارات في عصر الحرب الأهلية** (المؤسسة العربية) ـ مقابلات صحافية منشورة سابقاً.

1996 ■ **حوار الدولة والدّين** (سمير أمين/ برهان غليون)، عن المركز الثقافي العربي/ بيروت، يدور حول الدين/ الدولة/ الإسلام/ الحركات الإسلامية/ تحليل الأزمة/ استراتيجيات الخروج من الأزمة. ولكل من الكاتبين فصل في المسألة، مثلاً **الدكتور سمير أمين*** ينقد على «نظرية برهان غليون في الدين والدولة» (ص 11)، وغليون يردّ عليه (ص 37) مفرِّقاً بين «**النقد الأيديولوجي**» و«**النقد التاريخي**»:

«أفهم من قراءة نقد سمير لـ «نقد السياسة: الدولة والدين» أنَّ جوهر ما يأخذه على موقفي هو إيلاء الدين دوراً مركزياً في تفسير الحقيقة التاريخية والاجتماعية. وقد تجلّى ذلك في وسم المنهج الاجتماعي ـ السياسي الذي سلكته بالمثالية والثقافويّة».

☐ نصوص نموذجية:

1 ـ تحريرُ العقل:

«نخلص من ذلك إلى القول... إنَّ مبدأ **الذاتية** قائم على مطلب الاستقلال والسيادة الذي ترفعه كل الجماعات الإنسانية التي لم تفقدْ بعد شعورها بقيمتها ورسالتها وإنسانيتها ورغبتها في المساهمة الإيجابية. وهو لا يقلُّ في أهمّيته ونفوذه عن مبدأ **المعاصرة** الذي تقوم عليه إمكانية تحقيق هذه الرغبة وتجسيد هذا الشعور. فالذاتية تعني **تطوير الذات** بما يُبقيها على صلةٍ مستمرة مع الماضي والتُراث، ويجعل لها جذوراً عميقة وقويّة في التاريخ [...]. وهذا التناقض بين مطلب الذاتية ومطلب المعاصرة هو في الوقت نفسه أساس الأزمة التاريخية العميقة التي نعيشها مع بقية المجتمعات (...)، ومصدر التوتّر الذي يسمح للوعي بأن يتحرّر من قيوده ومن التقليد، لينتج عوالمَ أخرى وأوضاعاً جديدة. **فالحضارة ليست** غَرَضاً نشتريه أو نحوزه، إنّما هي أيضاً علاقات وتوازنات تاريخيّة اجتماعيّة. ولا يمكن الحصول عليها إلاّ بتجاوزها» (**اغتيال العقل**، م.س. ص 341).

2 ـ الإزدواجية الثقافية:

«ليسَتْ الإزدواجية في الثقافة العربية الحديثة، إذاً، مَرَضاً يجب التخلّص

منه. بل هي محرّك هذه الثقافة ومصدر ديناميتها. وفكرة إبطال الصراع بالحيلة او بالقوة، ليست ساذجة فقط، ولكنها لا يمكن ان تقود إلاً لتدمير الثقافة والعقل، أي إلى التدمير المتبادل. **ولو كانت الحلول التي نحتاجها موجودة في التراث أو في الحداثة كما هما، لكانت المشكلة حُسِمت منذ وقت طويل**، ولو كانت الحلول موجودة **في إلغاء التراث أو إلغاء الحداثة** لما بقينا صرعى التناقض والصراع فيما بينهما، ولو كانت الحلول موجودة في إمكانية التوفيق بينهما لما انتظر هذا التوفيق طويلاً حتى يتحقّق او يفرض نفسه. إنّها ليست موجودة هنا أو هناك، وإنّما علينا نحن ان نستخلصها بعقلنا». (**اغتيال العقل**، ص 350).

3 ـ نقد المثقفين العرب الحديثين:

«في الحقيقة لا يعمل المثقفون العرب الحديثون، في نقدهم التخلف وتمثيله بالمجتمع عامّة، إلا على ترسيخ **أفكار رجال اليقظة**، الذين كانوا يجدون في **الخرافة والجمود العقلي** مصدر تأخر وفتور عالم الإسلام. هذه الخرافة التي لا يمكن ان يحملها إلاّ الشعب المغلوب، أصبحت اليوم ذات أشكال متعددة. فهي «الفلهوية» عند صادق جلال **العظم**، **والسلفية** وفقدان الوعي التاريخي عند عبدالله **العروي**، والجمود والتعصّب والثبات عند **أدونيس** وأحمد عبّاس **صالح**، والرجعية والتعلّق بالماضي عند محمود أمين **العالِم**، والعِقد النفسية المختلفة عند مصطفى **حجازي** وغيره من أولياء المدرسة النفسية العربية المفتونة بتعرّفها الجديد على علم النفس والتحليل النفسي» (**مجتمع النخبة**، م.س. صص 25 ـ 26).

❀ ❀ ❀

■ ويعيد المسائل إلى جذورها المفقودة، إلى الانقطاع التاريخي والجغرافي والاجتماعي، إلى «**فشل تكوين الأمّة**»، وإلى ما يكمن وراء النقل عن الغرب أو عن الماضي: «**ضياع العقل**».

جمال الغيطاني (1945 ـ القاهرة)

■ سنة 1945 وُلِدَ جمال الغيطاني بين غيطان الصعيد (مصر العليا)، ودرس في الريف، ثم في القاهرة، حيث نال «الثانوية الفنية»، ومارس مهنة الصحافة، متنقّلاً بين أنواع الكتابة الأدبية، من القصة إلى الرواية، ومن السيرة إلى الذكرى والدراسة. له عشرون عملاً، يمكن تصنيفها النَّوعي كالآتي:

ـ سيرة ويوميّات	1
ـ ذكريات	1
ـ دراسات	2
ـ قصص	6
ـ روايات	10

بدأ نشر أعماله القصصية سنة 1969 وهو مستمر في الكتابة والنشر، خصوصاً على صعيد الروايات التي تشكل 50% من إنتاجه.

I ـ أعمال الغيطاني:

1 ـ الروايات:

■ قصصه ودراساته سبقت رواياته، إذ إنَّ الرواية الأولى لجمال الغيطاني صدرت سنة 1974 بعنوان: «**الزّيني بركات**».

وفي السنة نفسها، نشر رواية: «**الزّويل**»، ثم ركّز على تطوير خطّه الروائي، تأسيساً على أهمية «**أولاد حارتنا**» لنجيب محفوظ*، فظهرت رواية الغيطاني

الموسومة بـ «**وقائع حارة الزّعفراني**»، سنة 1977. كما ظهرت في العام نفسه رواية: **الزّفاعي**، وفي العام 1981، نشر رواية «**خطط الغيطاني**». وبعد ثلاث سنوات، صدرت ثلاثية الغيطاني بعنوان: «**التجلّيات**، في ثلاثة أجزاء ما بين 1983 ـ 1986. فكأن **الثلاثيّات** الروائية (من نجيب محفوظ، إلى الغيطاني وعبد الرحمن منيف/ **أرض السواد**) باتت من المساطر الأدبية «الواجب تقليدها» في خطى ثلاثية **سارتر** (دروب الحرية) وسواه!

سنة 1987، نشر جمال الغيطاني رواية: «**رسالة الصبابة والوجد**»، وفي سنة 1989، صدرت روايته المعنونة: «رسالة البصائر في المصائر»، ثم رواية «**هاتف المغيب**»؛ وأخيراً، سنة 1997، صدرت روايته «**حكايات المؤسسة**» عن دار الانتشار العربي/ بيروت.

2. القصص:

■ بدأ حياته الأدبية الإبداعية قصّاصاً، سنة 1969، وبعنوانٍ لافتٍ ومثير: «**أوراق شاب عاش منذ ألف عام**»، على غرار الأسطوري «**حنّا بن منّه**» الذي عاش ألف سنة وبعمره ما تهنّا».

■ بعد حرب 1967، واحتلال قسم من الأراضي العربية، صارت الأرض جزءاً من المطلب الشعبي ومن الخطاب السياسي، وموضوعاً للأدب وفلسفة التحرير. في هذا السياق نشر جمال غيطاني مجموعة قصص، سنة 1972، عنوانها: «**أرض، أرض**».

■ ثم نشر سنة 1974، مجموعة «**الحصار من ثلاث جهات**»، وأتبعها سنة 1976 بقصص عنوانها «حكاية الغريب»، وسنة 1977، بمجموعة «**ذكر ما جرى**».

■ أمّا آخر مجموعاته القصصية المنشورة فتعود إلى العام 1984، وتحمل عنوان: «**إتّحاف الزّمان بحكاية جلبي السّلطان**».

3. دراسات/ سيرة وذكريات:

أ) وضع جمال الغيطاني دراستين ميدانيتين، بأسلوب صحافي مُبتكر؛ إحداهما صدرت سنة 1974، غداة حرب 6 تشرين/ أكتوبر 1973، بعنوان: «**المصريّون والحرب**، من صدمة يونيو إلى يقظة اكتوبر»؛ وثانيتهما صدرت، سنة 1976، بعنوان «حرّاس البوّابة الشرقيّة».

ب) وضع كتاباً ظريفا، سنة 1980، موضوعه وعنوانه: «**نجيب محفوظ يتذكّر**» (صدر عن دار المسيرة/ بيروت).

ج) أعلن جمال الغيطاني، سنة 1992، بعض خفايا حياته ومهنته، بعنوان، «**يومياتي المعلنة** ـ سيرة ويوميّات».

II ـ نماذج من أدبه الرّوائي:

□ حكايات المؤسسة:

وصفت أعمال جمال الغيطاني بأنَّها «عمارة جميلة»: «كل رواية تشكّل جزءاً من هذه العمارة، وتسدّ فراغاً، وتشكّل أقواساً وقباباً فريدةً، تثير الإعجاب (. . .). أعمال جمال الغيطاني مثلها مثل أعمال الكاتب التركي **أوهان باموك**، تهرب من شراك الخطاب المتكرّر (التبني الأعمى لقوالب واقعية القرن التاسع عشر) والتأثيرات المبالغ فيها لكتّاب أساسيين يسهل تقليدهم (كافكا، فولكنر، غارسيا مركيز)؛ وكذلك تتفادى السقوط في دوامة **الطليعية** التي تستهلك نفسها دون فائدةٍ تُرجى منها. الغيطاني يجذّر شجرة أدبه في التراث العربي الثري ويمتلك امكانية مواجهة الحاضر بطريقة متوافقة مع الزمن دائماً»، **أعمال الغيطاني**، دراسة خوان غويتير سيلو، تعريب طلعت شاهين. (غلاف، **حكايات المؤسسة**/ دار الانتشار، بيروت 1997).

1) تاريخ المؤسسة:

«رغم صدور عدّة كتب عن تاريخ المؤسسة، يتردد أنه كتب بعضها بنفسه، وأصدرها بأسماء مؤرّخ معروف، وباحث اجتماعي، وأستاذ جامعي، دفع لهم بسخاء، إلاَّ أنَّ هذه المؤلفات لم تحوِ إلاَّ سطوراً معدودات عن القارب، ولكن ما من كلمة واحدة عن الذهب، عن الكنز [. . .].

«فاض الكنز عن حاجة المؤسسة، واستخدم جزءاً منه في دعم رأسمال الشركات التابعة بعد تأسيسها، وخلال الأزمة الاقتصادية الكبرى في الخمسينات. وعندما صدرت القرارات الإشتراكية وبادر إلى إشهار ولائه من خلال إعلان مدفوع، وتصريحات صيغت فيها بعناية، وبرقيّات مطوّلة، بدأ عملية تهريب الكنز إلى الخارج، وتمكّن من نقله وإيداعه في بنك يقع في مواجهة القاعة التي عقد فيها المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بازل. اتفق مع ادارة البنك على ألاَّ يتم التصرّف في أي جزء إلاَّ من خلال اتصال هاتفي يجريه هو شخصياً، ومن خلال بصمة صوته الخاصة. هذه البصمة فقدها تماماً بعد إصابة حنجرته بالمرض الخبيث. هكذا أضاع الكنز، وبدَّدَ ثروة كان يمكن أن تدفع اقتصاد البلد، وخطة التنمية الأولى». (**حكايات المؤسسة**، صص 14 ـ 15).

مكانة الجراج (المرآب):

«لا يعني الجراج مكان إيواء العربات فقط، إنَّما المقصود كل ما يحويه من مركبات ثقيلة تتولَّى نقل الخامات والمنتجات، من الموانىء، من المطارات، من الوحدات الانتاجية، من المخازن؛ ويضم الأسطول الهائل عرباتٍ متخصصة معدَّة لنقل غاز الكلور، والبترول بمشتقاته، والماء الحلو للمراكز الحدودية النائية عن الوادي، وهذه الوحدات بالذات حقّقت أرباحاً هائلة مع بدء النشاط السياحي بمنطقة الغردقة وسفاجة؛ أمَّا السفارة الأميركية فتعتمد تماماً على وحدة الثلاّجات الهائلة في نقل الأطعمة المخصصة لتغذية العاملين بالسفارة من مينائي السويس والاسكندرية إلى المقرّ الرئيسي بغاردن سيتي. طبعاً هناك خلاّطات من الاسمنت، وناقلات الرِّمال والزلط، وألواح الزجاج والمرايا، والآلات الحسّاسة؛ أمَّا المقطورات ذوات الست وتسعين عجلة، فلا توجد إلاّ في المؤسسة، وعند تحرّكها تعلن إدارات المرور الطوارىء.

«يضم الأسطول الخفيف وحداتٍ لنقل الأموال والمجوهرات النقيّة الثمينة، والزهور المورقة، المعدَّة للتصدير، خاصة الياسمين البني سويفي، والفلّ السكندري، وعصفور الجنة المصري، كذلك الألبان الطازجة والفطائر والحلويات». (حكايات المؤسسة، ص 47).

3) البليب: (BLIP):

«نظام الاتصال الجديد الذي لم يعاصره المؤسّس، وإنْ تنبّأ بمثله هو «البليب»، مجرّد علبة معدنية صغيرة أدقّ حجماً من علبة السجائر وأكبر قليلاً من علبة الكبريت، لها مشبك يمكن أن تعلَّق منه في حزام البنطلون أو الحمَّالة، أو جَيْب القميص، يتّصل بدائرة لاسلكية ذات قطر معين، فإذا جرى الاتصال بحامله يرنُّ أو يحدث صوتاً معيّناً لمدة متّفق عليها أو بشكل مسجّل مسبقاً، مثلاً... صفّارة واحدة تعني ضرورة الإتصال فوراً بالرئيس الأعلى. صفّارتان تعنيان رئيس القطاع. وهكذا... أصبح «البليب» رمزاً، فلم يُسمح بحمله إلاّ للأشخاص القياديين على أرفع مستوىً ويبلغ عددهم في المؤسسة كلها سبعة، وقبل انتقال المسؤول من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، قبل تغيير حجرته، أو إضافة هاتف مميّز إلى الأجهزة التي يستخدمها، يعتبر منحه «بليب» علامةً مؤكّدةً، يقينيةً، لا تقبل الشك، تعني أنّه قاب قوسين أو أدنى... «الحمد لله... «البليب» معايا وأنا عايز إيه أكثر؟» او يشير إليه مُقْسِماً: «وحياة مَنْ نوَّلني «البليب» ده...». (حكايات المؤسسة، صص 61 ـ 62).

4) المؤسسة، المؤسسة:

«يوماً، قال عم جويلي، أقدم السائقين، إنَّ كل شيء ممكن في المؤسسة، وإن كل شيء غير ممكن ايضاً... المهم مرونة التوقيت والظَّرف المناسبين لإثارة هذا المطلب او إبداء ذلك الغرض. عم جويلي كان يقصد ظروف العمل، غير ان قوله هذا ينطبق على المرأة أيضاً. هذا ما تؤكّده تجربة النمرسي. المهم ادراك الظرف الملائم، موهبته الحقيقية تتلخّص في الإمساك بتلك اللحظة المؤاتية. لهذا لم يخب قط. يعرف ما يُقال عنه، ما يدبَّر أحياناً ضده، لكنَّه لم يهن، لم ينثنِ، يعرف رجالاً كثيرين في مستويات مختلفة، داخل المؤسسة وخارجها، يودّون سلوك دربه، ان يقوموا بما يقدم عليه. لكنَّهم جبناء، قناعتُه راسخة ان في داخل كل منهم قوّادا متيناً بدرجة أو بأخرى، لقد تعلّم من هذا الأكاديمي المهيب، وهو أستاذ معروف للتاريخ، يكتب في الصحف والمجلات، ملامحه في الصور هتلرية، وهو أوّل مَن يوّجه الأسئلة إلى المستويات العليا من القيادة السياسية...»

(حكايات المؤسسة، صص 201 ـ 202)



□ الغول:

■ وتنتهي تجربة «المؤسسة» بين يدي «سيادته» وكأنَّها «ملك خاص له»: «البلبلة تسود العاملين. المؤسف ان اللقاء به أصبح مستحيلاً. الجميع يسمعون عنه ولا يرونه، يفاجأون بقرارت معلّقة، وأوامر تقرأ في الأذاعة الداخلية؛ لا شروح، لا تفسيرات، لا أحد يشرح...» «المؤسسة تمضي في طريق المجهول (...) وما من تفسير يهدىء الخواطر ويريح الأفئدة القلقة عل مصير المؤسسة» م.ن. صص 298 ـ 299).

فاء

ف

ماجد فخري (1923 ـ الزرارية)
فلسفة العقلين اليوناني والعربي

■ فيلسوف لبناني، مولود في الزرارية (جنوب لبنان ـ قضاء صيدا)، درسَ في الجامعة الأميركية، ودرَّس فيها حتى رأسَ دائرتها الفلسفية. نال الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أدينبورغ الانكليزية، وعمل في لندن وفي الولايات المتحدة الأميركية (جامعة جورج تاون). خلفَ الوزير شارل مالك في كرسي الفلسفة وفي قسم الفلسفة (الجامعة الأميركية)؛ كتبَ بالانكليزية وبالعربية، ونقل إلى العربية (**سلسلة الوجود الكبرى**) و(في الحكم المدني) (1959 و1960). أمّا أعماله الموضوعة فهي:

I. **بالانكليزية:**

■ سنة 1958، نشر في لندن كتابه الموسوم **Islamic Occasionalism**.

■ سنة 1970، نشر في نيويورك: **A History of Islamic Philosophy**. الذي نقله له إلى العربية، الدكتور كمال اليازجي سنة 1974.

II. **بالعربية:**

■ سنة 1958، **أرسطو طاليس**، المعلم الأول (بيروت).

■ سنة 1960، **إبن رشد**، فيلسوف قرطبة (بيروت).

■ سنة 1968، **رسائل ابن باجة الإلهية** (بيروت).

■ سنة 1973، **إبن باجة**، شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق وتقديم (بيروت).

■ سنة 1974، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، (بيروت).

■ 1979، **الفكر الأخلاقي العربي** (جزءان) نصوص/ تقديم (بيروت، الأهلية للنشر).

■**أبعاد التجربة الفلسطينية** (بيروت، 1980).

■**دراسات في الفكر العربي** (ط 1، النهار بيروت 77، ط 2، 1982).

□ فلسفة إسلامية وفكر عربي؟

اشتغل ماجد فخري على فلسفة العقلين اليوناني والعربي، وبالنسبة إلى الفلسفة اليونانية لم يغالط في توصيفها، فبقيت كما هي ناطقة باليونانية (على ما فيها من وثنية وهلّينية، ثم مسيحية وأفلوطينية الخ). فما هو هذا المنهج الذي جعله، مثل آخرين، يغالط في عناوين العقل العربي، من فلسفته الى فكره؟ أهي المرادفة المعتقلة بين القومي والدين (العربي والإسلامي) أم هي المصادفة الاصطلاحية الاعتباطية؟

كائناً ما كان السبب، فإنَّ الاتفاق المنهجي على عنوان **فلسفتنا** يماثل في صعيد آخر الاتفاق على عنوان **هويتنا**. فالهوية العربية، مثلاً، تستلزم بمنطقها لغة عربية وفلسفة عربية وجغرافية عربية (لا شرق أوسطية كما يُروَّج اليوم). والخطر يكمن في أنَّ التوصيف (الإسلامي) للفكر او للفلسفة العربية الذي قد يرضي بعض السذج او المتزمّتين، هو نفسه الذي يفكك بل ينسف المبنى الفلسفي العربي: لماذا؟ لأنَّ وصف الفلسفة بالعربية يكفي لاشتمالها على كل المذاهب والاتجاهات، فيما وصفها الإسلامي يستلتزم مطالبة مذهبية أخرى (كما يفتعل في الأدب: شعراء النصرانية، شعراء الشيعة، الخوارج الخ. فأين هو الأدب العربي إذاً؟)، فيسعى النصراني إلى فصل فلسفته عن فلسفة قومه، وربما اليهودي العربي، فالبربري الخ.

هذا من حيث المضمون. أمَّا من حيث الشكل فنعجب، بل نذهل، من هذا التقلّب عند الدكتور ماجد فخري وأقرانه: بالانكليزية وبالعربية يصف الفلسفة العربية بأنها (فلسفة إسلامية)، ثم يبحث في الفكر الأخلاقي (العربي) وفي (الفكر

العربي)، ويتحدّث في مقدمة (دراسات في الفكر العربي، ص 9) عن: «أثر الفكر اليوناني في تطور **الفلسفة العربية**؛ والقسم الثاني يدور على التفاعل بين الفكر الديني الإسلامي والفلسفة ووجوه الصلة بينهما، الخ». فماذا يريد من وراء ذلك؟ إنَّ الاستشراق والسائرين في سياسته الفكرية، لعبوا على العربي والإسلامي بقصد التفتيت، لا بقصد التقريب. ولا نرى الدكتور ماجد فخري داخل هذه اللعبة. ونكتفي بالقول إنها مغالطة، لا تزيد شناعة عن شناعة الهرطقة الأخرى (الفلسفة العربية ـ الإسلامية). فبعد اليونانية، نطقت الفلسفة بالعربية، وظلَّ العالم الفلسفي يستنطقها حتى ديكارت والقرن السابع عشر في أوروبا. وهذا ليس قليلاً في عين التاريخ الفكري الانساني.

□ نقد النظرة اللاتاريخية إلى تطور الفكر:

يقول ماجد فخري (**دراسات**، م.س. ص 15): «ومن الغريب أنَّ المؤرّخين العرب للفلسفة اليونانية ابتداءً بالسجستاني (توفي 1000 م) صاحب «**صوان الحكمة**» وابن النديم (توفي 995 م) صاحب كتاب «**الفهرست**» وانتهاء بالقفطي (توفي 1248 م) صاحب كتاب «**تاريخ الحكماء**»، وابن أبي أصبيعة (توفي 1270 م) صاحب «**طبقات الأطباء**»، وسواهم لم يتحرّروا من ربقة هذه النظرة اللاتاريخية إلى تطور الفكر، على الرغم مما كان يقتضي ان يتَّصفوا به من حسّ تاريخي. ولعلَّ من أهم رواة الآراء الفلسفية عند قدماء اليونان، الذين تبسّطوا في عرضها ومناقشتها باحاطةٍ وحذقٍ كبيرين، عبد الكريم **الشهرستاني** (توفي 1153 م)، صاحب كتاب «**المِلل والنحل**» الذي لا يزال حتى يومنا هذا من أوفى المصادر العربية القديمة للمذاهب الفلسفية والدينية ـ الإسلامية وغير الإسلامية».

الواقع ان مؤرّخي فلسفتنا العربية يتناولون وجهها اليوناني الأول بصورته العربية، لا بمثاله الإغريقي وباليونانية، والحال، هل هذه الصورة يونانية أم عربية للفلسفة؟

هنا يقدّم فخري جديده: «الفكر اليوناني والفكر السّامي كانا على اتصال يكاد يكون مستمراً، حتى قبل عهد الاسكندر» ويوضح (**دراسات**، ص 27): «على ان محاولة دمج الثقافتين اليونانية والآسيوية بشكلٍ واعٍ إنَّما ترقى إلى القرن الرابع قبل المسيح وتتّصل برؤيا **الإسكندر** لعالم واحد وحضارة واحدة». ويكشف استحالة لقاء **النحوي** (يوحنا فيلو بونس، المتوفى سنة 568 ب.م.) وعمرو بن العاص فاتح مصر في سنة 641 م. (أي بعد وفاة النحوي بسبعين سنة). من

النحوي إلى الأفلوطيني الجديد، والمتكلم الإسلامي والفيلسوف العربي (الفارابي - ابن رشد) و(الغزالي) دارت معركة الفلسفة والعقل الديني.

الحقيقة ان الفلاسفة كالفارابي وابن رشد، مثلاً، حاولوا التقريب بين الفلاسفة أنفسهم، أو بين منظوماتهم الفلسفية، أكثر مما حاولوا التوفيق بين الفلسفة وعقلها العلمي، والدين وعقله الاستيحائي.

□ هل الفلسفة العربية ساعدت العقل على التحرُّر؟

هذه المسألة تسكنُ أعمالَ ماجد فخري حول تاريخ الفلسفة والأخلاق والفكر العربي. وتحرير العقل البشري يعني اعتبار العقل حراً بذاته ومقياساً لأعماله ومعياراً لصحتها او خطأها. أي ان العقل، بالفلسفة والعلم، يسترجع سيادته الفطرية، التي حاول النظام الاجتماعي (الديني والسياسي والتقليدي) الحدّ منها، بالسيف او بالقوة.

في ذروة فلسفة التحرير للعقل. نجد **ابن رشد** (المتوفى سنة 1198)، فعنده أنَّ مطلب العقل والشرع واحد، وهو «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات... فالشرع قد دعا إلى **اعتبار الموجودات بالعقل** وتطلّب معرفتها به» (**دراسات في الفكر العربي**، ص 94). وقبله أعلن **البغدادي** (توفي 1037) أنَّ **المعرفة اليقينية هي معرفة عقلية**، وان التكاليف الدينية لا تجب بالعقل، بل بالسمع فقط. فهل «تهافت الفلاسفة» بفضل الغزالي أم بفضل سلطة (العقل النقلي) التي وقفت وراء الغزالي، وابن الصلاح الشهرزوري ليفتي، كلٌّ منهم، على طريقته، بتحريم العقل والتمنطق والتفلسف؟

إنَّ تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل، تاريخ الفكر في مساراته وصراعاته العقلانية مع الجهلانية (أو اللاعقل بكل أشكاله وأطواره). سنة 1095، وضع الغزالي (**تهافت الفلاسفة**)، ولم يهتم مثلاً بتهافت القدس، والحملات الصليبية والحروب على المنطقة ومَن فيها، من عرب ومسلمين.

بين فلسفة السياسة السلطانية وفلسفة العقل الحرّ، خاض الفكر العربي أقسى معاركه المستمرة حتى آخر القرن العشرين، والمرشّحة للإستمرار، ببعض وجوهها في القرن المقبل، على ان تحسم بمعيار العلم، لا بالسيف، كما يفعل السلطانيون والاستئصاليون الإرهابيّون، العاجزون عن محاورة الآخر والعيش في التاريخ، في عصر مشترك مع الآخرين. والمقصود هنا هو علم الانسان، كما حدّده ابن رشد بأنَّه «**علم معلول للمعلوم**»، فيما علم الله هو علّة للعلوم. ولا يعلمه سواه. نحن

نعلم بعلمنا فقط. ولا أحد في هذا العالم يعلم بغير علم الدنيا (وهذا مبنى العلمانية او العقلانية الفلسفية): «العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها». فتكون حال مَنْ رفع الأسباب كحال مَنْ رفع العقل وأنكر المعرفة أصلاً» (**دراسات**، ص 125).

بعقله الجديد، الذي جعل الميتافيزيقا مجالاً فلسفياً جديداً، تخطَّى سابقيه من مروّجي «التقريب» بين الحقيقة الفلسفية كحقيقة علمية وتاريخية، والحقيقة الدينية كحقيقة اعتقادية وسوسيولوجية، أمثال الكندي وابن سينا والفارابي، إذ للمرّة الأولى يتقدّم بمعيار علمي «**يمتاز بمدى توفره على الفصل بين ميداني الفلسفة والشريعة بوضوح**» (م،ن، ص 136 ـ 137).

إنَّ العقل البشري يتسع لكل الأدوار، وهذا ما مكَّن ابن رشد، مثلاً، من التفلسف باليونانية وبالعربية، فكان «حتى آخر رمقٍ فيه فيلسوفاً أصيلاً ومسلماً أصيلاً». وهذا ليس من قبيل ما سُمّي خطأ بـ «الحقيقة المزدوجة». بل بفعل الوظيفة التنوعية اللامتناهية للعقل البشري نفسه، خاصة اذا امتاز بالانفتاح والتفاكر او التعارف، كما امتاز بذلك ابو الوليد ابن رشد. ماجد فخري يؤثر الكلام على إمكان «تزاوج» الفلسفة والدين في الإسلام، بشاهدين كبيرين، **الكندي وابن رشد**، ومن بعدهما الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي (1640 م). الفلاسفة هم «الراسخون في العلم» في قراءة العقل الرشدي، حيث القرءآن نفسه عقل (أفلا تعقلون؟). (را: خليل، **مستقبل الفلسفة العربية**، ط 1، مجد، بيروت 1981). وتختلف الفلسفة، كما العلم، بقصْرِ السعادة على خاصته، فيما الدين يعمّم السعادات على كل الناس. فهل يقف كل شاهد عند حدود شهادته واختصاصه؟ الجامع أو الكنيسة يفتحان أبوابهما للجميع، فيما الجامعة او الآكادموس لا تفتح بابها الضيّق إلاّ لأهل الذوق والاختصاص. المعرفة كالسلطة ذات قمم محدودة ومقاعد مشروطة.

❁ ❁ ❁

القرن العشرون هو عصر العلم والتقنية غرباً، وعصر **إحياء الفلسفة الفلسطينية عند العرب في المغرب والمشرق: نشر وتحقيق الأعمال الفلسفية، وإطلاق أفكار فلسفية وايديولوجية جديدة (كامل عيّاد) ـ جميل صليبا ـ عثمان أمين ـ عبد الرحمان بدوي* ـ عبد الهادي ابو ريدة ـ محسن مهدي ـ البير نادر)، و(بطرس البستاني ـ فرج أنطون ـ محمد عبده ـ محمد لطفي جمعة (تاريخ فلاسفة الإسلام)، طه**

حسين*) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، 1925)، جميل صليبا (ابن سينا، 1926)، ابراهيم مدكور - خليل الجر - عادل عوّا - أبو العلاء عفيفي). وفي الفكر الفلسفي وقيّة العربي المعاصر ازداد التعقلن والتحرر من «عقدة الخواجه» الاستشرائية، والخوض في زيتون الهوية (لا شرقية ولا غربية). علي عبد الرازق*، خالد محمد خالد*، ع.م. العقاد* - الفلسفة القرآنية - مصطفى محمود (الله والانسان) - زكي نجيب محمود* (خرافة الميتافيزيقا). الخ.

حسين وهبه فرّان (1943 ـ صُور)
مقامُ الروح وحبرُ الأعماق

□ من الصّدَف إلى الجُمان:

■ شِيمة الصّدَفِ اللؤلؤي، يرفعه الجُمانُ الصُّوْري من بين رَمْلٍ وبَحْر، إلى جُرْح الكلام، وأرقاهُ الشِّعْرُ في شعوره. جوادٌ بحْريّ عريق، عَتَّقَ أحلام جِيْلٍ عربي من الأربعينات، وما زال يتوالى رحيقاً إلى رحيق، كأنَّ قمقمه الإبداعي لا ينفد. حسين وهبه فرَّان، صنع نفسه وعالَمَه في آنٍ، على غير منوال؛ لكأنَّه من الرِّيح الغريبة والبعيدة، يحمل إنساناً قديماً، كالعرب او العروبة، ويرهو به رهواً مديداً، لعلَّه في البحار يلقى جديداً من نورٍ أو ضوءٍ!

بدأ رحلته التجديدية منذ الخمسينات، حين جمعتْنا رفقةُ المدرسة، وغرابةُ الثقافة وتناوشُ الحضارات. كنّا ثلاثياً صُوْرياً ـ هو وعبّاس زكي بيضون* وأنا ـ ثم انضاف آخرون. كان ذلك سنة 1957، بعد أزمة السويس، التي توغلت في وجداننا، ونحن في مطالع عُمْر صغير، بلا تاريخ. عُمْر يبحث عن تاريخ، ويطمح حاملوه إلى أن يتركوه تاريخاً لآخرين.

كانت مدينة صور، قبل 1960، مهدَ شعاراتٍ وحواراتٍ وصراعات فكرية ـ سياسية، خافلة بكل لون وذوق واتجاه... كأنَّها هي المختصرُ المفيد لأُمّة بكاملها من خليجها إلى محيطها الأطلسي، الذي وقف عنده أجدادُنا يوماً، وصوّروه «بحر ظلمات»، إلى أن جاءتنا من ورائه ما تعلمون وما تذوقون حالياً، بين فلسطين وأعماق الخليج والمغارب!

هذه كانت هواجس الشاعر حسين فرّان، الأكثر صموداً على شطّ صور، من

كل أبنائها الآخرين. . . وكانت له قراءات ميَّزته في جيله. فكان يقرأُ بأناقة، ويتألق في تعابيره النثرية ـ الشعرية، حيث آخى دوماً بين قصيدتي النثر ـ التفعيلة، والعمودية، وتابع في مسالكها منذ الستينات ـ تاريخ نشر كتاباته الأولى في جريدة «النهار».

لكنّه سرعان ما ترك لنا المدارس والجامعات، وتوقَّفَ في مغامرته عند أسوار التدريس، الذي أعطاه عُمْراً وأعطى للشّعر عُمْراً آخر. معلّم، ذوّاقة، ناقد، ناثر، شاعر، وجداني ـ إنساني، يؤصّل في قوله وسلوكه أصالات أجيالٍ في أُمّة، لطالما عاودَ مأثورها الشعري الكبير، فلا يقرأ منه، ولا يأخذ عنه، إلاّ الجليلَ الجليل!

إلى جريدة «النهار»، نشر الشاعر حسين وهبه فرَّان بعض أعماله في جرائد لبنانية وعربية، أهمها: السفير، الراية، الأنباء، تشرين «دمشق»، ومجلة الفكر العربي، الشراع، البلاد، إشارات (مجلة اتحاد الكتّاب اللبنانيين)، الحداثة، كتابات معاصرة، دراسات عربية. لكنَّه، إلى جانب مخطوطاته، نشر ثلاثة أعمال شعرية ملوَّنة شيمة حياته ومشاعره وتوجهاته: **«أشياء وحيدة بين الأنقاض»**: **«جياد البحر»؛ و«الأعمدة»**.

I ـ بين الأنقاض:

مسافة أخرى تظهر بين أولى كتاباته المنشورة في الصحف والمجلات وعلى ألسنة محاوريه، يوم كان يقول: «ليتَ الذي قد كان/ يا ليته ما كان!. . .»؛ . . . وبين عمله الشّعري الأوّل. هذه المسافة فرضتْها ظروفُ العلاقة الثقافية بين الريف والعاصمة. . . إذ إنَّه خلافاً لآخرين، لم يغادرْ رمل صوره وحبّه وعمره، إلى مدينة أخرى. ولكنَّه كان يزور دمشق وبيروت، ويعود منهما سريعاً إلى مقام روحه، قبل أن ينطفىءَ فيها جِبْرُ أعماقه.

جمع من مراحل كتاباته، مجموعة قصائد نثرية، **«أشياء وحيدة»** بين أنقاض الحياة، أنقاض المدينة، أنقاض الآثار البادية والخافية.

كان ذلك، سنة 1982، عن «المؤسسة الجامعية» (مجد). وكانت المسافة حوالى ربع قرن ونيّف. هل هرم الشّعْرُ مع الشاعر؟: «الأمر مختلف في هذا الشعر البريء، القوي بنظافته، أي بقدرته الخاصة على الوصول الشفّاف من العمق إلى العمق» (من مقدمة **«أشياء وحيدة»**، ص 7).

يقول (ص 25):

«على الرّمال الموحشة كنتُ جاثياً أبكي
وهواء الصحراء يصفعني بصمت،
وأنا أرصد الأُفقَ لألمح موتي الذي
قيل إنّه سيأتي هذه الليلة.
والتفتُّ إلى الصحراء بحنانٍ زائدٍ لم أعرفه من قبل،
ألثمُ الرملَ البارد، أحفر قبري، وأنشج بحرارة.
الظلمة تشتدّ، تغفو في قرارتي
وسكون الصحراء يثيرني حتى الجنون
وأسمع صوتَ أقدامٍ تخبُّ على الرّمال. . .
لقد أتيتَ أيُها الموتُ ولكنَّك جئتَ متأخراً كثيراً
فخطفني منكَ موتٌ آخر».

لم يسبقه أحد، من داخل هذه المعاناة، إلى تصوير موت آخر يسابق الموت العام في أجسادنا. ولكنَّ هذا السبق الإبداعي يحيلنا في شعره إلى مدى مأسويّته كإنسان تلزمه شجاعة وبطولة لكي يواصل موته في الحياة، «**ساعياً إلى القبر من غير ناعٍ**»، كما يقول أخيراً.

II ـ جياد البحر:

سنة 1995، نشر الشاعر مجموعته الثانية «جياد البحر»، محاولاً الانتقال من بحر روحه وصحراء موته، إلى سباق جديد. هنا يسعى الشاعر المشارك في تأسيس القصيدة النثرية اللبنانية، منذ أيام أُنسي الحاج، إلى تقديم ألوان أخرى لهذه الصيغة التعبيرية، التي تتنازل عن الموسيقى التفعيلية قليلاً، لصالح موسيقى أخرى تملأ المعاني بمعاناة العمر التعب:

«خمسون عاماً وأنا أحمل الرايات المأجورة.
أنكسرُ أمام الأسوار، أتجمّد كقطب.
أغفو كذئبٍ قديم أتعبته المسافات.
كل ما أحلمُ به في هذه اللحظة: أن أنام
في برارٍ قديمة، لا تطأها أقدام الفهود
أو على صخرةٍ عاريةٍ مهجورة منذ ألف عام

أتنشق رائحة الملح والطحالب، ويدفنني **«هواء البحر»**.

(**جياد البحر**، مجد، ص 62).

15 قصيدة نثرية، يُمالِحُنا بها الشاعرُ وهو على صهوة جواده الشعري، الذي أغرته جيادُ البحر، فراح يصهلُ صَهَلات العمر (ص 11):

«ها أنذا، أمدّ يدي إلى أمكنة سرية لم ترها عين
إلى بحارٍ غير معروفة على خريطة العالم
أُشاهد السفنَ التي تحمل الأسرى والعبيد
الذين يطوفون حولَ الأرض بحثاً عن القوتِ والسلام
كما أُشاهد الأساطيل الكبيرة وهي تحمل الجيوش الظافرة.
في كل أزمنة التاريخ كان القرصانُ سيد البحر والساحل
يملك الجزيرة والفتاة الحالمة،
في كل أزمنة التاريخ كان الصيّادون الفقراء
يغرقهم الموج وهم يبحثون عن قوت أطفالهم...»8

III الأعمدة:

حين ذهبَ سعيد عقل* إلى تشبيه شعره ـ وهو الأجمل ـ **«كما الأعمدة»**، نهض حسين وهبه فرّان من عينَيْ المتنبّي وأبي تمام وبدوي الجبل، وآخرين، ليعلن أنَّ الشعر العربي هو في «الأعمدة». الدكتور عصام نور الدين قال في ذلك: «يذكّرنا شعر الأستاذ حسين فرّان بفارسَيْ الشعر الكبيرين أبي تمام وأبي الطيّب المتنبي، مع التزام قومي وإنساني رفيع». وأضاف الأستاذ حسين حماده، مربّي جيلنا: «شعرُكم الأصيل هو ندرة ليومه...»، وقلنا: «مع حسين وهبه فرّان يتأنّق الشعر العربي المعاصر، في المشاهد القصصية حيث ينهض الإنسانُ، سيد الدراما، في آفاق القصيدة وفي جذورها؛ وتظلُّ صُوَرُ، حاضرة البحر، مرساه ومنفاه إلى اللامتناهي». صدر ديوانه الأخير **«الأعمدة»** عن دار الطليعة/ الاتحاد سنة 1997، في 12 قصيدة عمودية، هي ضعف أعمدة بعلبك الستة، ومنه:

عُقِلَ السَّيْفُ وانطوى الفُرسانُ
بعدما غيَّبَ الزّمانَ، الزَّمانُ
لم تعدْ صهوةُ الفتوح نسيباً

بعدما أنكرَ الفتوح، المُهانُ
إيه يا بيدُ والجراح بقلبي
موحشاتٌ وما لها إخوانُ
إيه يا بيدُ والرّماح العوالي
حاسراتٌ وما لها مهرجانُ
أنكرَ السَّيْفَ نفسَهُ في زمانٍ
حملَ السيفَ ماكِرٌ أُلعبانُ. (**الأعمدة**، صص 61 ـ 62).

❀ ❀ ❀

■ ويواصلُ الشّاعر إنسانيّةَ كلماته، مبدعاً ذاتاً لذاته، فإذا انطوت ذات الجسد، وشربَ الماءُ قميصَ أيامنا، نهضَ الجُمَانُ الفرَّاني من بحار الشّعر المعاصر، ناهداً إلى «كل الجهات»، خارجاً من حدود الأجساد وجغرافيا الكلمات والحضارات، إلى موسيقى القصيدة الواحدة، هي كل الشعر الذي كتبه الشاعرُ لها، لحواء، للحياة، للروح، للنفوس الظمأى التي أوقفتها الطبولُ عند أبواب الجسد، فلم تسمع كلمة واحدة من هذه القصيدة. فيعود الشاعر إلى «لغة الزَّبد الناصع» كما بدأ يوماً. ففي البحر تغتسل الكلمات الشعرية، وفي البر تقيمُ أعمدةً لها، أشياءَ وحيدة، بين أنقاض الكلمات الأخرى التي فارقت روحها، أو ولدت بلا روح، من المعاجم للمعاجم. هنا شعر حب كبير، من الحياة للحياة. وهنا نماذج جديدة.

أية ساعة تعلن منتصف العمر؟

□ مصباح الروح:
في هذا الليل
بعد ان تحجرت الشعلة الأخيرة
وتناسلت فوقها جبال الجليد
أجلس عارياً بين الجدار والجدار
وفي عتمة جسدي
تتفتح كل الرغبات المأسورة
ففي الظلمة الحادقة

مصباح الروح يمسي أكثر توهجاً
وعيون القلب يضيئها شوق لا يعرف الانطفاء
أما أنت،
أيّتها المرأة التي قرأت اسمها في أسفار غير مكتوبة
مذ كان العالم سديماً يبحث عن رحم يتكوّن فيه
وحفرت لها تماثيل الرغبة على جدران القلب
ما بالك تبتعدين كلما اقتربت
أعطيتك كل الأشياء التي أملكها والتي لا أملكها
وعندما كانت الشمس نقطة جليد
خلعت ردائي في ظلمة الغابات لأدفئك
جمعت أغصان جسدي وأشعلتها
لتتألقي كمنارة متفردّة
وأنا انكسر حولك
كظبي مذعور أرهقته المسافات
وأنت، لا تشعرين بتساقط الأوراق
ولا تتنشقين رائحة احتراقها
فنظراتك
تعبر الماء والغبار
وتحط في مكان آخر.
ها هي عيناي تتجلدان
ها هو صوتي يتحجر
ها هي أطرافي يقضمها الصقيع وتتساقط
ومع هذا أتحول سعيداً
إلى أثر على جدار الجليد قربك.

□ وحيدة في كل الجهات:
على سواحل الليل والصقيع والأحلام الغاربة

أتكوّر في جسدي
أُحدّق في الماء والبرّ والأجرام البعيدة
وعندما أصل إلى حدود جسدك
يتعذّر عليّ العبور
لأنّك تتحولين إلى غابات شائكة ومحيطات متوحشة
إلى عوالم تتكوّن فيها المسافات.
عندما كنت تتفتّحين كريح دافئة
تقطرين ماءً حاراً في حقول الجليد
وتتوقّدين وحيدة في كل الجهات
ثمة انفجار «عظيم» كان يحدث في مكان ما
وأنت
تعودين مرة ثانية من رحم السلاحف،
وتصنعين مدارات جديدة للنوارس.
أيّتها المرأة التي لا أعرف اسماً لها
أو وصفاً يداني علمها
ها أنذا،
حتى من قبل ان يتكوّن بشري في جسدي
مذ كنت أتناسل مع الريح والغبار وأشعة الكواكب
وأنت
سحابةً تتجمع بين الأفلاك
وأنا
أبحث عن شذرات جسدك
وعندما كان ينفجر البرق وتتسع المحيطات
أعرف ان عملية خلقٍ جديدٍ بدأت تتكوّن فوق سرّتك.
أي صوت ينبعث من هذا القمر
أية أقدام تعبر في هذا الهزيع من الليل

أية ساعة تدق لتعلن منتصف العمر او نهايته
بعد ان انطفأت كل المنارات التي كانت تدفىء جدران
القلب
بينما أنت
أيّتها المحارة المتفردة
القادمة مع نسائم البر والبحر
تعبرين وحيدة فوق المياه الباردة.

أيقظ الحلم

إلى كمال جنبلاط

ما نبا السيف هدةً وصليلا انه الساح يستريح قليلا
انه البدر أسقمته الليالي فمحونا عن وجنتيه النحولا
يا بن مَن جاور السيوف انتخاءً ما عرفناك مثقلاً أو عليلا
أنت مَن أنطق الجراح كلاماً فحفظنا من بعضه الترتيلا
أنت مَن أشعل الدماء شموساً لتنير الزمان جيلا فجيلا
يا بن من أطعم الرماح جسوماً فزها الفتح خفقةً وصهيلا
يعجز الموت عن نداك وتبقى بعد ان شئته صغيراً ذليلا
دمك الطهر يا احتدام القوافي قد روى قصة الرجال فصولا
أنت مَن أنكر الزمان خنوعاً شاءه الجبن أن يكون طويلا
شاءك الله أن تكون رجاءً وعطاءً للسائلين نبيلا
أنت مني على الجفون ضياءٌ وأنا منك أرتجي المأمولا
يا بن مَن أشرع الظبات ظلالاً تغمر الكون بكرةً وأصيلا
أيقظ الحلم في عيون الليالي غُرّةُ الفتح لا تريد الأفولا
ودع الليل والصَّغار لقوم قد أرادوا من الزمان العويلا
نحن مَن أبدع الصباح شِفاراً قد أضاءت على القرون الأولى
صحوة الدهر قد عشقنا عزيزاً وجفونا في الحادثات الذليلا
نحن والدهر منذ كان وكنا نجعل الحق شامخاً وجليلا
قد عرفنا الحياة وقفة عزٍ وضفرنا من حتفنا إكليلا
وزرعنا النجوم في كل قفرٍ فأضاءت للمعدمين السبيلا

يزهر الجرح في القفار ويندى كي يباهي الرعيل منا الرعيلا
وملأنا من الحتوف دناناً وسقينا من النجيع حقولا
هل يُلام الكريم إن جندلته طلبة الحق في الفلاة قتيلا
يا انتخاء السروج أين زمانٌ حمل السرج ماجداً أو أثيلا
يوم كنا بكل أفق شهاباً يمنح الحسن مبصراً أو كليلا
صولةَ الحق ما عرفتِ سوانا يُبدع الجرح برقه والسيولا
يا لذل الفتوح إن أُغمِدَ السيفُ وكان ادعاؤه منحولا
أنت يا بن الرجال سبط رجالٍ شرف الساح أن تكون النزيلا
أنطق القلب قد خنقنا شجانا واجعل القول صارماً مسلولا
نم قريراً وإن جفتك الليالي حسبك الدهر ان تكون الصليلا
أنت باقٍ وإن تغيّر جيلٌ فطِماح الرجال يبقى الدليلا

حسين وهبة فرّان

أنيس فريحة (1902 ـ 1992)
الأديب والمعجمي

■ وُلِدَ أنيس فريحة في بلدة رأس المتن سنة 1902؛ ومارسَ الكتابة والتدريس في الجامعة الأميركية (بيروت)، حيث أبدع في الرّبط العلمي بين الساميّات والعربية، وسعى جاهداً لتيسير اللغة العربية في نحوها وقواعدها؛ وحاول بالكتابة تكوين متحف شعبي ونخبوي للثقافة اللبنانية والعربية. تُوفي سنة 1992، وفي قلمه حِبْرٌ لم يجفّ. من أشهر كتبه للحفاظ على المأثور الشعبي اللبناني (**حضارة في طريق الزّوال: القرية اللبنانية**) ومعجم (**أسماء المدن والقرى اللبنانية** وتفسير **معانيها**) ومعجم (**الألفاظ العامية وردّها إلى أصولها السامية**). وفي النحو العربي، وضع كتابين أشهرهما «**نحو عربية ميسّرة**»، ثم كتاب «**تبسيط قواعد اللغة العربية**». كما عمل على التنقيب الأثري والترجمة، فوضع «**أوغاريت**» في صيغة عربية راقية. وصال في مجال التاريخ والأمثال والأدب: «**اسمع يا رضا**»؛ و«**قبل أن أنسى**» (تتمة لحضارة حلوة (جروس برس، 1988)؛ و«**معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**» عربي/ انكليزي (مكتبة لبنان/ ط أولى 1974، طبعة جديدة، 1995).

هنا وجهان للكاتب الدكتور أنيس فريحة: وجه الأديب العربي المتخصّص، ووجه المعجمي العربي المسكون بهاجس «**لئلا تزول**» **أو** «**لئلا تضيع!**» كما هو شعار زميله الآخر في التجميع والتنقيب، **سلام الرّاسي***.

I ـ إحياء الأدب الشعبي:

■ على مدى تسعين عاماً، شهد الدكتور أنيس فريحة تحولات الحياة من

مرقابه المتحرّك، ما بين قريته الجبلية رأس المتن، وعاصمة لبنان التي تنفتح للبحر وللجبل معاً، فيتصارعان فيها وعليها، فلا المدينة تحفظُ ريفاً، ولا الريف يسلم من شرّ مدن العالم. وبقوّة تغيّر العادات والأخلاق، سعى أنيس فريحة إلى تهذيب الجبل، عبر حواره مع ابنه «رضا»، ثم محاورة أحفاده، عبر الكتب وعبر الشفاه أيضاً. فهو يحبّ الحياة القروية الطريفة، الظريفة، ويرى في زوالها إنقلاباً على الحضارة مقابل كآبة وفوضى وعولمة زائفة. وحتى لا ينسى أحد ما كان عليه الخاصّ، قبل أن يغزوه العام أو التعولم الأخير، يسترجع فريحة في كتابه «**قبل أن أنسى**» صوراً ظريفة ومثيرة، من عالم لن يعود، ومن بَشر لن يمرّوا في مصهر الأرض مرّتين، تماماً كما هو حال قطرة الماء في نهر هيراقليطس. حياة مزدوجة بين رأس المتن ورأس بيروت، وفاصلة ثقافية راحت تكبر، حتى إنَّ الأولاد والأحفاد نسوا ما كان، وما عادوا قادرين على تصديق ما يُروى لهم عمَّا كان. كتابات فريحة من هذه الزاوية هي محاولة رهيفة لشحن الذاكرة الثقافية العربية بأصولها القديمة والحيّة. يقول: «قبل أن أنسى، والأصح قبل أن أرحل الرحلة الأخيرة، أودّ أنْ أُدوّن سيرة حياتي. لا لأني زعيم من الزعماء، ولا لأني من مشاهير الرّجال، ولا لأني أحدثتُ دوياً في الأرض. ذلك لأني لم أكتشف جديداً، ولم اخترع اختراعاً غيَّر مجرى تاريخ البشرية، فإنّني وُلِدتُ ونشأتُ في عائلة فقيرة «مستورة» كما يقول أهل الجبل، وكان والدي معلم أولاد القرية، ومالت نفسي إلى التعليم، وأمّلتُ أن أُصبِحَ يوماً معلّماً. وهكذا كان». (**قبل أن أنسى**، ص 8). درس أنيس فريحة في ألمانيا (جامعة تيبنغن) وهناك بدأ اهتمامه بالآثار في ضوء اكتشاف أوغاريت (رأس الشمرا) سنة 1928. وبعد ذلك بدأ يكشف لإبنه رضا، وللأجيال من بعده، التحوّلات التي شهدها مجتمع لبنان منذ مطلع القرن. فكانت مجموعة قصص رائعة، تُرجمت إلى الأسبانية (بقلم المستشرق يوسف فورتياس بستيارو من جامعة غرناطة): «كنا عائلة لبنانية تقليدية: خمس بنات وخمسة صبيان. ورب العائلة اللبنانية يكبر ويعظم شأنه بكثرة البنين. وكان شعارُهم في الإنسال: عندما يولد طفل يولد معه رزقه! فلا همّ ولا غم ولا خوف من المستقبل. المدبّر هو الله». (**قبل أن أنسى**، ص 21).

■ كان من اهتماماته الأمثال والأسماء والعادات، وأيضاً «النكتة اللبنانية». فهذه تثير الضحك في نفس اللبناني الظريف الذي «يحاول زرع البسمة البريئة على شفاه البشر؛ وجاء في تعريفه «**لغة النكتة والفكاهة**» (**النكتة اللبنانية**، صص 10 ـ 11): «تُدوّن النكتة او الفكاهة باللغة الأصليّة التي ننطق بها، ولأننا نحن العرب

من مزدوجي اللغة، علينا أن ندوّن المقول باللغة التي قيل بها، إذْ ليس أسمج من نكتة عاميّة تُروى بلغة فصيحة، وليس أثقل على السمع من فكاهة تُقصُّ على غير سجيّتها. وقديماً سخرَ العربُ من النحويّين وصنّفوا النكات حول المتقعّرين المتحذلقين. ويبدو أنَّ النحو والإعراب لم يسلما من فكاهة القرويّ». (را: أنيس فريحة، **الفكاهة عند العرب**).

■ تحت عنوان «**دراسات في التاريخ**» جرى جمع اعتباطي لمجموعة مقالات متنوعة جداً عن الأدب والأدب الشعبي، وضعها المرحوم أنيس فريحة في أوقات ومناسبات متباعدة، ونُشرت آخر أيامه سنة 1991. وفيها يشير إلى فكرة «**لبنان الملجأ**» التي سبقت فكرة «**لبنان الوطن**». يقول (م.ن. ص 10): «ولبنان الملجأ علَّم اللبناني تقديس الكرامة الإنسانية [. . .]. ولبنان الملجأ خلق في نفس اللبناني نزعة صوفيّة لتقديس الأرض. لا أعلم شعباً سامياً يلتصق بالتراب، ويمرّغ فيه أنفه، ويغسل به يديه كالشعب اللبناني. الفلاّح الذي لا يأكل مدّ تراب في حياته فإنَّ جسمه لا يتجوهر».

■ أخيراً، عرّج الدكتور فريحة على «**القصص العبري القديم**» لقرابة بينه وبين القصص العربي ـ عبر السّامي، كما هو أطروحته في معظم أعماله: «أعطى **فرعون مصر إبراهيم** ابنته **هاجر** لتكون وصيفة تخدمها. صَلّتْ سارة إلى الله أن يحفظها طاهرة نقيّة لأنَّه كان زواجاً قسرياً. فبعث الله **جبريل** ومعه عصا (أو سوط)، فكان كلّما مدَّ فرعون يده إليها كانت العصا تنهالُ عليه ضَرْباً الخ.» (**في القصص العبري**، نوفل/ بيروت، 1992، صص 185 ـ 186).

II ـ المعجميّ الأثري:

■ منذ السبعينات راح يتوّج أنيس فريحة مهنته كأستاذ (في علم الفلسفة واللغات السامية) وكاتب باحث في الأدب الشعبي، بسلسلة من المعاجم (صدرت كلها عن مكتبة لبنان، حسب الترتيب الزّمني التالي):

1. **معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية** (وتفسير معانيها)، صدر في أربع طبعات ما بين 1992 و1996. جاء في مقدمته (ص IIV): «مبدأ التسمية عند جميع الشعوب السامية، ومن ضمنهم العرب، واحد: التعبير عن فكرة دينية أو عاطفية، كالتمنّي والتيمّن والتبرّك. **والاسم** في الأصل **جملة تامة** مفيدة، اسمية او فعلية، مثل «**معدي كرب**» فإنَّه اسم عربي جنوبي (سبأي حميري) ومعناهُ «غنيمتي بارك» وعبد **مناة** (وهذه الإلهة عربية قديمة يعتقد أنها **إلاهة الحظ والقسمة**، ودانيال

ومعناه «**الله قاضي**» وعزرائيل ومعناه «**الله معونتي**»، فإنَّ جميع هذه الأسماء جُمَلٌ تامة». «ومن نوع الجُمَل الفعليّة «تأبّط شراً» و«شاب قرناها» **ويوسف** (وهو اسم عبراني من فعل معناه **زاد وأضاف**، ويقابله في العربية **يزيد**) ويعقوب، يعلى، ويحيى». ويضيف فريحة (ص XXVIII): «للأسماء قيمة تاريخية، فإنّها مصدر من مصادر التاريخ القديم، وما تعكسه لنا من النواحي الدينية والثقافية والسياسية لا تقلّ أهمية عمّا تنقله لنا العاديات عن الماضي البعيد. يبدأ التاريخ المدوَّن منذ 6000 سنة، ولكن معلوماتنا اليوم تتعدّى هذه الفترة القصيرة من تاريخ البشرية. وذلك بفضل علمين حديثي العهد نسبيّاً، هما علم الحفريات (او **الأركولوجيا**)، وعلم فقه اللغة (أو **الفيلولوجيا**)، ويرى فريحة **ثلاثة أوجه للتسمية في بلادنا**: وجه **ديني**، وجه **اجتماعي**، وجه **سياسي**. وعنده أنَّ الوجه الديني **هو الأغلب**. والجدير ذكره ان معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية بناه فريحة على مصادر معجمية وافية: عربية/ عبرية/ آرامية/ سريانية/ آشورية/ فينيقية/ كلدانية؛ كما يفعل كبار العلماء المتخصّصين، وإن تواضع فريحة في علمه وآثر ان يبقى من دراويش القرية. هنا نموذج من عمله [مادة صُور، ص 104]: «في النقوش الفينيقية (صر) وفي رسائل تل العمارنة Sur-ri، وفي النقوش الآشورية Surru. والاسم أصلاً آرامي = Sur الصّخر، وتمثال الله المنقوش على الصخر (الفينيقيون ألّهوا الجبل). وصور القديمة كانت جزيرة صغيرة (صخر في الماء).

2. **مُعْجَم الألفاظ العاميّة** (مكتبة لبنان، بيروت ط 2 سنة 1995):

«ألِّف هذا المُعْجَم عَرَضاً في أثناء دراستنا «أثر الآرامية في اللهجات العربية» التي لما تُنْشَر. وكنا عند جمع مواده للدراسة نتلقّط أحاديث الناس خفية، كي لا يشعروا بنا، خوفاً من تغيير لفظهم أو تراكيبهم إذْ أردناها مواد تعكسُ لنا لغة القوم، لا تعمّدَ فيها ولا تكلُّف. وقد أضفنا إلى ما تلقّطناهُ من أفواهِ النّاس ما تيسّر لنا من جمع كراريس ومنشورات باللغة المحكية من قصص وشعر زجلي وصحافة محلية تظهر باللغة العامية. وقد عجبنا في أثناء دراستنا من كثرة المفردات العامية التي يمكن ان تُرَدّ إلى أصل عربيّ صِرْف، فهي حريّة بالدرس والاعتناء». (كلمة تمهيدية). وفي المقدمة (ط): «إنَّ القاموس يبدأ به ولا يُنتهى منه. والقاموس يجب أن يكون جهود أناسٍ كثيرين يتعاونون، وغايتنا من هذه المجموعة ان نضع أمام الناس نموذجاً لدراسة اللهجات العاميّة لعلَّ في هذا حافزاً لهم، وعندما تتكوّن لدينا مجموعاتٌ عدّة نستطيع في المستقبل ان نجعل منها **قاموساً علمياً** يجمع شتات اللغة العربية الحيّة» (15/ 4/ 1947).

■ بعض أمثلة: أندبوري (فا): فقير الحال، متشرّد. (لكنَّه لا يذكر أصل الكلمة، وهناك مَنْ يفترض أنَّها من أندو ـ أوروبي، في سياق نُوري ـ أندَبوري).

■ زَرْنَقَ (مثل زرزقَ معنىً... زرنق الماء، سقط من مكانٍ عالٍ فسُمِع له صوت؛ و ـ الرجل: شرب الماءَ يصبّه في فيهِ من عَلٍ، أي دون أن يمسَّ الإناءُ شفتيه». (م.ن. ص 71).

3. معجم الأمثال اللبنانية الحديثة (عربي/ انكليزي) صدر في طبعة أولى سنة 1974 وفي طبعة ثانية سنة 1995 (مكتبة لبنان). هو سِفْرٌ فريد من نوعه، إذ للمرَّة الأولى تحظى الأمثال اللبنانية بهذا الاهتمام التوثيقي والتصنيفي، مصحوباً بترجمة من العربية إلى الانكليزية، مع ما لهذه المحاولة الصعبة من مخاطر ومن فوائد في آن. وهذا كلّه يدلّنا إلى جيل علمي وثقافي عربي في القرن العشرين، أقدم على مغامرات فردية، تعجز عنها جماعات مجتمعة في بعض الأحيان.



إنَّ الدكتور أنيس فريحة هو «**مركز أبحاث**» مقيم في شخص واحد، خاض كل معارك الكلمات الصعبة، وسعى بكل أدواته المعرفية واللغوية إلى تنوير عصره، فهو إلى جانب اللغات السامية، أتقن الانكليزية وكتبَ فيها معجمه الأخير، بما لا يترك مجالاً للإرتياب في عبقرية هذا «الدرويش القروي» الذي قفز من **رأس المتن إلى رأس العلم في العالم المعاصر**، وأخذ على عاتقه مهام جامعات ووزارات. فقد أنطوى معجمه على 4248 مثلاً، وهذا لا يعني أنَّه غطَّاها كلّها؛ ولكنَّه أتى بما لم تستطعه «الأوائل».

محمد حسين فضل الله:
حوار الكلمة والواقع
(النجف الأشرف ـ 1936)

☐ جدولا النهر الواحد:

■ من عيناتا، اللبنانية على حدود فلسطين المحتلة، إلى النجف الأشرف، حتى بيروت بكل ضواحيها، تمتد رحلة محمد حسين فضل الله، الأشهر بكل ألقابه ومن دونها أيضاً. فهو سليل أسرة سياسية ـ دينية، من السادة الحسنيين: ولها مرآتان: **مرآة الذات حيث معركة الفكر والفقه، ومرآة الآخر حيث معركة التاريخ والسياسة**. لا حدود في حياته، ولا في خطابه، بين السياسي والديني، على الرغم من الجلباب الخارجي الذي يحجب المسافة بينهما، ثم لا تلبث هذه المسافة ان تمحو نفسها بنفسها، عندما يدعو السيد فضل الله، وبقوة إلى جرْح الواقع العربي والإسلامي الحاضر، بعدما أحالته «**الأمّة الباكية**» إلى شيء خارج الوجود. رحلة متواصلة، من أشراف مكة إلى أشراف **الكلمة الجارحة** بنار التفكير الانتقادي، المتمادي بين أصوله وفروعه على ثوابت عقلانية، لا صديق آخر لها سوى الله/ العقل. ساحر/ باهر، يأخذنا من المنطق إلى الشعر، ويعود بنا إلى العمق، حيث ما تراه العينُ والعقلُ واحداً، يتنوَّعُ في مرايا التحاور مع الآخر. فهل السيد فضل الله محاور، حقاً، للآخر؟ أم أنّه **أصلاني**، يسعى بالكلمات إلى محاورة ذاته، لفرضها أصْلاً على آخر، هو بنظره فرع؟

هو من خط **آل فضل الله**، وتحديداً، الوريث الأول لخط السيد محسن

الأمين، المجتهد الشيعي، العربي، الشامي، الذي انتقد تنازع السنّة والشيعة في لبنان وفلسطين وسورية، الخ، حتى صار خليفتهم «المندوب السامي الفرنسي» أو «الإنكليزي»، ولخط السيد عبد الحسين شرف الدين، الذي آمن بأنَّ «السنَّة والشيعة جدولان من نهر واحد. فرّقتهما السياسة. وستجمعهما السياسة»! لكن أية سياسة فرّقت ضفّتي النهر الواحد، وأية سياسة ستجمعهما عند مُلتقى الروحين أو الفكرين الأساسيين، المتكاملين في الإسلام العربي؟

☐ الشاب المعمم:

■ في ذكرياته، وصفه زهير عسيران (صص 31 ـ 32) بقوله: «عندما كنتُ أتردّد على منزل الصديق علي بزي (نائب/ وزير لبناني راحل)، في الستينات، كنت أُشاهد عنده شاباً يافعاً بعمامةٍ خضراء صغيرة ولا يتجاوز عمره العشرين ربيعاً. فعرّفني عليه بأنَّه ابن أخته واسمه محمد حسين فضل الله وزاد قائلاً: «أنا أتوقّع له مستقبلاً زاهراً، لأنَّه متوقّد الذكاء في منتهى الألمعية». ويضيف ز. عسيران، نقيب الصحافيين اللبنانيين السابق: . . . «فإذا بي أتحقّق مما قاله علي بزي إلى أن وصل إلى ما وصل إليه من فقه وعلم واجتهاد، حتى أصبح صاحب مرجعية ويهتم بالفقراء والبؤساء، فأنشأ مؤسساتٍ خيرية وتربوية ترعى الأيتام والفقراء، ويصرف من أموال الزكاة والتبرعات التي يتسابق الرجال المؤمنون لتسليمه إيّاها لثقتهم بأنَّها ستنفق في مجال الخير». (زهير عسيران يتذكر، دار النهار ـ بيروت، 1998).

☐ المنشيء الفكري:

■ لا شك ان محمد حسين فضل الله ذو مقام رفيع في الخطاب الديني ـ السياسي الإسلامي المعاصر، وهو فَرْد في سرد: محمد باقر الصدر، حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودي، روح الله الخميني، إلخ سلسلة مفكّري الإحياء الفكري والسياسي الإسلامي في القرن العشرين. في كتابنا «**العقل في الإسلام**» (دار الطليعة، 1993، صص 272 ـ 280)، قاربنا أفكاره للمرَّة الأولى من زاوية فلسفية، تاركين الزوايا الأخرى، الأدبية والسياسية والفقهية لمجالات علمية أخرى، ولباحثين آخرين.

سيفُه الكلمة، التي آمن بها، قرءآنياً وروحياً، فعانقهما ببلاغةٍ تلازمه حتى اليوم، تحدَّث أو صلَّى، أو كتب. يحاور بالإشارة وبالعبارة؛ بالنظرة وبالصمت، حين يضيق الكلام عن المكنون او المضنون به على غير أهله. بين **دعوة الجمهور**

بلا فكر أو فقه مؤصّل، ودعوة النخبة الإسلامية إلى فكر بلا جمهور، تخيّر السيد فضل الله الدّمج والتوصيل العلمي، الدقيق قدر المستطاع؛ فهو منذ النجف الأشرف وتجربة معاصريه أو مجايليه الآخرين، اختار المنبر، والظلّ، والممارسة السياسية بكل تهذيباتها الإسلامية المعروفة عند أهل الرأي والسنّة والجماعة. فهو أديب إسلامي، يحاور أصوله وفروعه في آن، على قاعدة الاحتكام للحيّ، الصديق الأرفع، «صديقي الله»، كما قال لإذاعة مونتي كارلو مؤخراً.

هذه الصداقة تستوجب الصدق مع الذات، ومع الإسلام نفسه، ومع الكتاب العزيز؛ والصدق مع الآخر كآخر، ثم كذاتٍ بعد حوار. لم يؤسّس حزباً لنفسه، ولا حركة، ولا «جمهورية». . . ومع ذلك شارك في إرشاد روحي/ عملاني للواقع الذي عاشه في النبعة، الضاحية الشرقية لبيروت قبل الحرب؛ ثم في الضاحية الجنوبية لبيروت، حيث تعرَّض مراراً وتكراراً لإعتداءات من القوى التي دعا لمقاومتها ومقارعتها. مرشد روحي، أو روَّاح، يعامل الأرواح بما ترجو وتطيق. شديد الحضور في الساحة الدينية الإسلامية، الشيعية وغير الشيعية. وهو شديد التأزّم في تجاربه الحلوة والمرّة. حين رجع إلى نفسه، من مقام الشاهد، اختار نفسه مرجعيةً فكرية، لعوالم أو دوائر ما زالت تبحث عن مرجعيات أخرى، في المُعلن والمسمَّى، وفي اللامعلن أو المسكوت عنه.

من التأصيل إلى القوّة:

بمعنى ما، عنده كل أصل سياسة او تدبير. وبمعنى آخر، كل سياسة تفكير وترشيد لواقع لا يتوقف عن التغيّر ما دام قائماً ومتحرّكاً. انطلق من التأصيل في المفاهيم ـ كما هو الحال في أعماله الأولى المنشورة ما بين 1970 و1982: الإسلام ومنطق القوّة ـ قضايانا في ضوء الإسلام ـ خطوات في طريق الإسلام، أسلوب الدعوة في القرءآن ـ الحوار في القرءآن. . . الخ. ـ وفي المجلة التي يشرف عليها ـ **المُنطلق**! وبين الانطلاق والمنتهى، تتحقق قوّة سياسية في المجتمع اللبناني، قوّة جديدة، وُصِفَ هو بأنَّه مُرشدها الروحي؛ لكنَّه لم يرأسها يوماً، ولم يوجهها علناً، نعني (حركة أمل/ حزب الله ـ الحركة الإسلامية للمقاومة في الجنوب). ربما استفاد من تجارب «حزب الدعوة» في العراق، كما استفاد أكثر ربما، من تجارب «الإخوان المسلمين». ومع ذلك هو فقيه مجدِّد، مراهن بقوة على قوّة الإسلام الراهن، وأكثر على قوّة الإسلام العالمي، الآتي من فكر واقعي، علمي، جارح حتى تثوير الأشياء بذاتها على ذاتها.

هو حالياً، آخر الدّعاة الإسلاميين المعاصرين الكبار. وهو في «المسائل الفقهية» يريد الذهاب بعيداً، كأنَّه يدرك أنَّ أبواب الاجتهاد الإسلامي كانت مفتوحة دوماً، لكنّها كانت تفتقر إلى المجاهدين/ المجتهدين، كما أنَّ أبواب الممانعة او المقاومة في الإسلام قائمة دوماً، لكنها تستدعي مَن يستجيب لنداء الواقع المتغيّر في الوقت المناسب.

أنتج السيد محمد حسين فضل الله قراءة جديدة لإسلام فكري معقلن، أو أكثر عقلانية، في ضوء الواقع الذي يراهن على جرحه وتغييره، بإعلان ثوابت فكرية من جهة، وبالغاء المسافة في السلوك بين القول والفعل، وتالياً بطرد «النّفاق» من الممارسة التغييرية.

إلاَّ أنَّ الواقع الذي يجرحه السيد بكلامه وإرشاده، وحتى بأعماله ومؤسساته، لا يزال ممانعاً، ومنيعاً على الماعون العلمي أو التكنولوجي المعاصر. وهذه الممانعة يجد لها السيد فضل الله أسباباً أخرى، خارج الإسلام والعقلية الإسلامية، المتشظية على مدى القارات، وعلى مدى الصراعات والحضارات التي كادت تفقد العرب المسلمين هويتهم كأبناء مدار أوسع: المدار الحضاري العربي - الإسلامي، الممتد من الصين إلى أميركا، على قوة، قوامها أكثر من مليار و300 مليون مسلم.

إنَّ استكشاف أسباب الضعف، فكرياً، لا يعني بالضرورة الانتقال إلى تشخيص مقومات القوّة المادية أو الروحية، او الاثنتين معاً. فالمغامرة الوجودية، الحضارية، الإسلامية التي دعا إليها كبار الإصلاحيين الإسلاميين في عصرنا، من عرب وغير عرب، إنّما واجهت في واقعها الطويل المدى والتجارب، عقبتين: عقبة **الأُمّية الحَرْفية**، وعقبة **الأُمِّية الفكرية**. أمَّا الأولى، فلم تجد حتى الآن مَن يعالجها في الممارسة، وهي الأقوى. عقبة الأُمِّية الإسلامية لم تشغل بعد بال المصلحين والمفكّرين، ولا حتى هؤلاء «المجدّدين» على رأس كل مئة عام. القوة الإسلامية العظمى مهدورة في خارطة القارات، بين الفقر والمرض والجهل والحروب المحلية او الأهلية. ويبقى للمرشد الروحي، أو المجتهد الإصلاحي، حيّز آخذ في الضيق: نعني حيِّز الثقافة المتبقي لدى المسلمين، حيث لا يتعدى عدد القرّاء الواحد بالمئة، وفي أحسن الأحوال 3% في أوساط الجامعيّين والمتعلمين.

□ صورة المسلم في القرن المقبل:

يبدو السيد محمد حسين فضل الله متشائماً في نظرته الأخيرة إلى صورة المسلم، الفكرية والسياسية في القرن الحادي والعشرين؛ وهو يشهد ما يجري في الكوسوڤو، بعد أفغانستان، والجزائر، والسودان، دون نسيان المشهد اللبناني - الفلسطيني المستديم، ومشهد التشيشان المتجدّد...

فهل تراجع السيد فضل الله في مشروعه السياسي إلى الثقافي، ومن الموضوعي إلى الذاتي، ومن الفكري إلى الفقهي؟ عملياً، ما زال يدعو إلى التفاكر، أو التعارف، بالمعنى القرءآني. ولكن، تبدو الغلبةُ، ميدانياً، للتناكر، لإنكار الآخر، وللتمذهب، وللتعصب على الواقع... بمكرٍ؛ وهذا ما انتقده السيد مؤخراً في مؤتمر «الوحدة الإسلامية» المنعقد في بيروت (30/ 31 أيار 1999) حين كشف اللثام عن **ازدواجية الخطاب الإسلامي المعاصر: فهو خطاب مذهبي، يدّعي محاورة الآخر، ثم يعود كل واحد من المتحاورين إلى جماعته المذهبية او الطائفية، ليعلن لها أنّ ما قاله هو غير ما يضمره حقاً**، وإنَّه كان فقط لأجل استهلاك الآخر. فهل بلغ الاستهلاك الفكري والثقافي هذا الحد فعلاً؟ أم انها نظرة تشاؤمية، مريرة، تعكس بعض ألوان تجارب السيد فضل الله، آخر هذا القرن، بعد إنسداد آفاق الخطاب الإسلامي عموماً، والفقهي «الثوري» خصوصاً؟ أسئلة سيجيب عنها الواقع القريب في العقد الأول من القرن المقبل.

مهدي فضل الله (1942 ـ عيناتا)
منهج ما بين المنطق والفكر الإسلامي

■ الدكتور **مهدي فضل الله**، الصادر من أقاصي جبل عامل (في 1/ 6/ 1942) إلى بيروت، قافزاً فوق تحريم المنطق والفلسفة، دارساً ومدرِّساً (هو أستاذ المنطق ومنهجيّة البحث العلمي، في الجامعة اللبنانية/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة)؛ باحثاً ومحقّقاً وكاتباً في المنطق حتى التفلسف، هو أيضاً أديب وناثر ومؤرّخ فلسفات. دكتوراه دولة في «الفلسفة الإسلامية» من جامعة السوربون (باريس). أعماله تدور حول المنطق والفلسفة والفكر الإسلامي ـ لولا بعض الوجداني او السياسي.

I ـ أعمال الدكتور م. فضل الله:

1) **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني** (ط 2/ مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979).

2) **مدخل إلى علم المنطق** ـ المنطق التقليدي (دار الطليعة، ط 4، 1990).

3) **من وحي الحسين**: التزام وثورة (مؤسسة الكتاب، بيروت، 1980).

4) آراء نقدية في **مشكلات الدين والفلسفة والمنطق** (دار الأندلس/ بروت، 1982).

5) **من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي**؛ (الدار العالمية للكتاب، بيروت، 1982).

6) **وهم الحبّ والعمر**، (دار اقرأ، بيروت، 1983).

7) **فلسفة ديكارت ومنهجه** ـ نظرة تحليلية ونقدية (دار الطليعة، بيروت، ط 1/ 1983؛ ط 2/ 1986).

8) **الشّورى**، طبيعة الحاكميّة في الإسلام (دار الأندلس، بيروت، 1984).

9) **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، (دار الطليعة/ بيروت؛ 1987).

10) **أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق** دار الطليعة/ بيروت؛ 1993).

11) **بدايات التفلسف الإنساني** ـ الفلسفة ظهرت في الشّرْق؛ (دار الطليعة، بيروت، 1994).

12) **العقل والشريعة** ـ مباحث في الابستمولوجيا العربية ـ الإسلامية (دار الطليعة، بيروت، 1995).

13) **الشمسية في القواعد المنطقية** (تقديم، تحليل، تعليق وتحقيق الدكتور مهدي فضل الله)، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت 1998).

II ـ نماذج من نصوصه:

■ لا تزال أعمال الدكتور الأستاذ مهدي فضل الله قيد التدريس الجامعي، ولم تخضع بعد للدرس الانتقادي، سواء داخل الجامعة أم خارجها (إلاّ في شذرات نقدية صحافية، سريعة) وهي على تنوّعها واختصاصها في الخطاب المنهجي والمنطقي ـ أساس العقلانية الفكرية الحديثة ـ تستحقّ مزيداً من الاعتناء، لجعلها أجدى وأفيد في درس الفلسفة.

1) تفهيم الفلسفة:

«ولا بد من الإقرار بأنَّ من جملة العوامل التي تحولُ دونَ إقبال الطلاّب على دراسة الفلسفة أو التخصص فيها، **عامل التقيّد**، الذي يلفّ الكتابات الفلسفية، **والغموض** الذي يكتنفُ أفكار مختلف الفلاسفة، وعدم تنبّه القسم الأعظم من المشتغلين في حقل التأليف الفلسفي لهذه الظاهرة، ووقوعهم هم بدورهم، في شراكها.

«صحيح أنَّ **الفلسفة عالمٌ يقوم على مجموعة من المصطلحات الخاصة به**، إلاّ أنَّ من الصحيح أيضاً أنّنا بإمكاننا ان نقدّم موضوعات الفلسفة بصورة مشوّقة، وذلك عن طريق **التبسيط والتوضيح**، بحيث يصبح المتعذّر او المتعسّر على الفهم، مفهوماً وبدون أن ننسى ولو لحظةٍ واحدة ـ **بأنَّ كثيراً من الدارسين للفلسفة يحبّون ان يعيشوا في عالمها، ويمشوا في رحابها، ويتذوّقوا ثمارها، دون أن يكون همّهم**

التفلسف واكتساب **أسماء الفلاسفة**. ولا بد من الإشارة، إلى أنَّه مهما قيل عن الأسلوب السلس، الذي ميَّز كتابات ديكارت، فإنَّ هذا الأسلوب، كان في كثير من فلسفة ديكارت أسلوباً معقداً جافاً، **يفتقدُ في بعض الأحيان التماسك الدقيق**، كما الوضوح والجلاء. ونحنُ قد آلينا على أنفسنا، حالَ ولوجنا باب التأليف الفلسفي، أن يكون **أسلوبنا قريباً من الإفهام**، لا يحتاج معه القارىء إلى كثير من العناء او التفكير حتى يلتقط ذهنه ما نقوله او نودّ قوله». (**فلسفة ديكارت ومنهجه**، م.س. صص 5 ـ 6).

طبعاً هذه تجربة جديدة لأستاذ الفلسفة في انتاج النصوص التفهيميّة، وهي بذاتها تستحق الانتباه، لاقترابها من المنهج العلمي. فماذا استخلص الدكتور م. فضل الله من درس ديكارت (م.ن. ص 189 وما بعدها):

2) قصة «الأحلام الثلاثة»:

«إنَّ فلسفة ديكارت، التي تُعتبر المحرّك الرئيسي للفكر الفلسفي الغربي الحديث، قامت على أساس من الأحلام ـ ثلاثة أحلام ـ وتفسير ديكارت لها بأنَّها «**رسالة من روح الحقيقة**»، وعدته بأنْ تفتح له خزائن العلوم جميعها: ودعته إلى إقامة العلوم كلّها على أساس جديد، بعد ان اكتشف فيها أسس علم بديع، يستحقُّ الإعجاب. ونحن، لو لم تكن قصة «**الأحلام الثلاثة**» ثابتة، بإجماع مؤرخي حياة ديكارت، لرفضنا مجرّد التصوّر بأنَّ الأساس الأول للفلسفة الحديثة قد قام على أساس من الأحلام وتحت تأثير منها»؟

■ «إنَّ المنطق الجديد ـ منطق الكوجيتو ـ الذي جاء به ديكارت، لإقامة فلسفته عليه، هو منطق لا يرتفع عن النقد؛ بل إنَّه يتهاوى أمام النقد المنطقي الصّرف. وإذا كان الأمر كذلك ـ وقد بيَّنا ذلك بإسهاب ـ فمعنى ذلك ان فلسفة ديكارت ولاسيما الميتافيزيقية منها، تتهاوى أمام النقد الفلسفي المنطقي». (**فلسفة ديكارت ومنهجه**، م.س. ص 189).

3) علاقة طالب العلم بالنصوص:

«ولعل من أهم واجبات الطالب العلمية هي أن تكون علاقته العقليّة مع النصوص التي يقرأ، **علاقة ودّ ومحبّة وصداقة**، لا علاقة سيطرة وتحكّم، أو علاقة عبودية وتبعية.

«**فعلاقة السيطرة والتحكّم** هي علاقة موضوعية جافّة تعتمد على كل ما هو محسوس ومجرّب مصطنع، ومجالها العلوم الطبيعية الدقيقة القابلة للتجريب؛

والتعامل مع العلوم الإنسانية، التي هي ثمرة الإنسان كله: عقله ونفسه وقلبه ووجدانه الخ. . . بالطريقة عينها التي نتعامل بها مع العلوم الطبيعية، فيه إجحافٌ كبير [. . .].

«**وعلاقة العبودية والتبعية** هي علاقة مرفوضة ايضاً إنَّها تجعل الطالب/ الباحث مقيّداً بالماضي وبكل ما يختزنه من تراث، بحيث يجيء عمله نقلاً وجمعاً، لا خلق فيه ولا إبداع، في حين أنَّ الغاية من البحوث لها (. . .) الخلقُ والإبداعَ ليس إلاَّ.

«أمّا علاقة **الودّ والصداقة**، فهي العلاقة الصحيحة، التي يجب أن تنشأ وتقوم بين الطالب والنّص؛ لأنَّ النص ثمرة إنسان بكامله [. . .] بمعنى أنَّ على الطالب ان ينظر إلى النص نظرة تقدير واهتمام، لا نظرة فوقية او عداء، او نظرة عبودية وتقليد؛ لأنَّ النظرة العدائية أو التقليدية إلى النص، «رفض واعٍ أو لا واعٍ لمعالجة النص» معالجة موضوعية». (**أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق**، م.س. ص 40).

4) الخلاف: التعدّد

«وإذن، فإنَّ **إعمال الفكر او العقل** في الدين مثلاً، وفي زمانٍ محدّد ومكان معيّن، قد لا يكون هو نفسه دائماً في كل مكان وزمان، وغالباً ما يتغيّر بتغيّر المكان والزمان، لمسايرة الأوضاع المستجدّة باستمرار، كما تقتضي الشريعة ذاتها، وهناك من الفلاسفة مثل هيراقليطس وهيغل، مَنْ يقول بأنَّ الوجود في صيرورة دائمة وفي تطوّر دائم، وان الحقيقة تبعاً لذلك، في تبدّل مستمر، وبالتالي فهي دائمة التغيّر. ولذا **فليس ثمة حقيقة ثابتة دائمة، ولا يمكن الحديث عن حقيقة مطلقة** (. . .). ثمَّ إنَّ نتائج العلم المتفق عليها او بالأحرى المسلّم بها، لا تُعتبر صحيحة وثابتة، بالمطلق؛ لأنَّ العلم لا يعرف الجمود او الثّبات، وإنَّما يقوم على التطور والتغيّر باستمرار. فحتى القرن التاسع عشر، كان العلماء، مثلاً، يعدّون **الإسفنج** من فصيلة النّبات، إلى أنْ ثبتَ لهم أنَّه من فصيلة الحيوان». (**بدايات التفلسف الإنساني**، م.س. ص 21).

5) ما بين الفلسفة والشريعة: لا شراكة

«إنَّ معظم المفكّرين المسلمين المعاصرين يميّزون تمييزاً حاسماً بين الفلسفة والشريعة، ولا يرون أنَّ ثمة قاسماً مشتركاً بينهما. فهنالك فرق كبير بين منطق الفلسفة ومنطق العقيدة؛ بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة؛ بين أسلوب الفلسفة

وأسلوب العقيدة. إنَّ لغة الفلسفة تختلف عن لغة العقيدة، ومن الخطأ ان نخلط بينهما. فالفلسفة والعقيدة عالمان غريبان عن بعضهما البعض، ولا يمكن ان يلتقيا على الإطلاق، لأنَّه لا علاقة جامعة بين الاثنتين. فأسلوب الفلسفة أسلوب منطقيّ معقّد جاف، يخاطبُ العقل وحدَه، معتمداً لغةً خاصة ومصطلحات خاصّة، لا يدركها إلاَّ قلَّةٌ من النّاس، في حين ان العقيدة تعتمد الوضوح والبساطة. ونحنُ لا نعرفُ الحقيقةَ بالعقل وحدَه، ولكنَّنا نعرفها بالقلب ايضاً، على حد قول ديكارت وباسكال، الفيلسوفين الفرنسيين المعروفين». (**العقل والشريعة**، م.س. ص 35).

6) الماصدق: المفهوم (تواطؤ، شك، اشتراك):

«وإن انطبق الكلي في **ماصدقه او مفهومه**، في الخارج، كما في الذهن على جميع أفراده بالسوية، **كالإنسان** الذي يصدق معناه في الواقع على جميع أفراد النوع الإنساني، **وكالشمس** التي يصدق معناها في الذهن على جميع أفرادها، سُمِّي بـ «**المتواطىء**». وإن لم يصدق الكلّي في معناه على جميع أفراده بالتساوي، بل كان حصوله او صدقُه في بعض الأفراد أولى أو أقدم، أو أشدّ من البعض الآخر، سُمِّي بـ «**المشكّك**»، لأنَّ الناظر فيه يتشكّك هل هو متواطىء او مشترك **كالوجود** بالنسبة إلى الواجب والممكن [...]. أمَّا إذا كان معنى الكلّي في أفراده متعدّداً، أي متكثّر المعنى، فهو يسمَّى بـ «**المشترك**» كالعين، التي تُقال لعضو البصر وعين الماء والذهب وقرص الشمس». (**الشمسية في القواعد المنطقية**، م.س. ص 49).

❀ ❀ ❀

■ مهدي فضل الله لا يغادر مضمار البحث الفلسفي ـ العلمي، وعلى طريقه «**المنطق الفلسفي الإسلامي**» ما بين القرنين الهجريين السابع والتاسع. منطق الفلسفة، لا يضعه فضل الله في مواجهة «منطق الشريعة» ولكنَّه يقول للشريعة ـ باسم فلسفته ـ «مغلوبُكِ»، كما فعل أُنسي الحاج* مع «الرسولة بشعرها الطويل...».

مُحمَّد الفيتوري (1932 ـ الخرطوم)
جنون الرومانسية المريضة

■ «واليوم يقف محمد الفيتوري في مستهل طريق جديد، وخلص إليه بعد كفاح صادق مرير؛ يقفْ جَسُوراً غيرَ هيّاب، وعلى سنّه التي لا تتجاوز الخمس والعشرين ترقد مسؤولياتٌ جسام، نحو هذه الرؤيا الإنسانية الصادقة التي امتلأ بها وجدانه». بهذه الكلمات قدّمه الناقد المصري الكبير محمود أمين العالم (**ديوان محمد الفيتوري**، دار العودة، بيروت، 1972، ص 53). فمَن هو إذاً؟

□ حزنٌ في الأزهر وفي الشّعر:

في مرآته، يرى شبحه وهو في الثانية عشرة، صبيّاً، أسمرَ، قصيراً، نحيلاً، وحيداً لأبويه، إلاّ من شقيقته **وحيدة**. ويستذكر آلام قدره الموسوم بالانفراد والتوحد. فهذا المتوحّد سيكون له تدبير شعري، غير التدبير الفلسفي الذي ذهب إليه «متوحّد» ابن باجة.

هو السوداني العربي، الليبي، الإنساني، الأسود بلونه، الأبيض بفكره، كان منذ الثلاثينات مسافراً في الزّمان على **عمر الجنون**، وفي المكان على عشراتِ ألوف الأميال، ما زال يقطع بعضاً من مسافاتها حتى اليوم. سيرته سيرة عاشق، حالم، تائه، ما زال يتساءل: «**هل الشعر هو الجنون؟ هل الجنون هو الشّعر؟**» (**ديوان**، م.ن. ص 7).

ـ كتابته هي بنتُ قراءاته ومعاناته.

ـ له في ذاته وفي عالمه العربي رحلات، ما بين الخرطوم والقاهرة والاسكندرية وبيروت وطرابلس الغرب وروما... إلخ اللامكان.

فمن حفظ القرءآن الكريم إلى الأزهر الشريف، قفز وحدَه، في بيت أبيه خارج المقروء الديني، واستوطن في المأثور الشعبي العربي. في **سيرة عنترة** وجدَ عزاءَه الأول: إنَّه «العربي الأسود مثله»، وعنده يتلازم الكرُّ والحرية، فيما يتعدّى الألوان والأجناس. فإلى أين كرَّ وفرَّ محمد الفيتوري بشعره؟

هذا العربي الافريقي، السوداني أولاً، ثم الليبي مؤخراً، مارس قراءات شتّى، حسب الموفور: بعد عنترة، بحث عن غربته العصرية في تغريبة بني هلال، لاسيما «سيرة أبي زيد الهلالي سلامة»؛ وهجم على أساطير الأدب العربي وخرافاته الشعبية مستوضحاً ذاته من خلال: حمزة البهلوان، الأميرة ذات الهمة، فيروز شاه، ألف ليلة وليلة، سيف بن ذي يزن. لربما كانت المكتبة العربية العادية هكذا في الثلاثينات والأربعينات؛ لكنها امتلأت بعد الحرب بالترجمات التي قرأها بشغف م.م. الفيتوري: البعث، أنا كارنينا، الحرب والسلام لتولستوي؛ فاوست، آلام العاشق فرتر لجوته، غادة الكاميليا، مجدولين، طرزان، أرسين لوبين، ومغامرات بوليسية أخرى...

... لكنَّه أُصيب بالحزن في الأزهر وهو يتقلّب بين **ألفيّة** ابن مالك والمجادلات الفقهية الكلامية. فراح يستجوب حزنه ويكتب. فهربَ منه إلى شعراء الجاهلية، الفحول أصحاب المعلّقات، والصعاليك ايضاً، الذين وجد فيهم صورة الفقراء المعاصرين في إفريقيا السوداء وسواها. كما استغرق في مناخات الشعر العباسي... لكأنَّه كان يرغب في ممارسة الرؤية الشعرية بكل حواسه، ناهداً إلى **أصالة ثلاثية: عاطفية/ فكرية/ إبداعية.**

شاعر عاشق. يعشق نفسه ويكرهها (قصير/ أسود/ دميم). وهو كما عرفناه ليس كذلك، لا في شخصه ولا في شعره: إنَّه شاعر عربي مبدع، طريف، ظريف، بريء، ولسمرته جمالات. على ان الرومانسية القصوى التي تجاذبته، ما بين قوسَيْ أبي القاسم الشابي التونسي، والياس أبي شبكة اللبناني، جعلته يعتمد النجوية (الرومانسية المرضية) ويسقطها على نفسه، كما وصفه يوماً محمود أمين العالم: «**إنَّك شاعر مريض**»! والواقع ان كل الشعراء والكتّاب مَرْضى بمعنى ما. وهذه خصيصة لا نقيصة، خصوصاً إذا تأملنا في موارد الفيتوري الذي لم يصل حبّه للمرأة وللأرض إلى أقاصيه، فراح يعوّض عن ذلك بقراءات من شعر المهجريّين العرب، وفي طليعتهم جبران خليل جبران (**كتاب النبي**)، الذي رأى فيه: «انه غريب وحزين ومنكسر القلب مثلي» (ديوان الفيتوري، ص 20). ثم رأى في شارل

بودلير، شاعر اللعنة الفرنسي، ما يكمّل حزنه وعذابه خارج الأزهر، الذي خرج منه شاعراً، لا فقيهاً: «**الأروع من كل ذلك ان معبودته [بودلير] الأرضية جارية سوداء**، اسمها جان ديفال...».

سنة 1948 بدأ محمد الفيتوري كتابته الشعرية الأولى، بعنوان «**الى وجه أبيض**»، مدافعاً عن الوجه الأسود، الحر، المقاوم، الرافض للعبودية. وفي عام 1957، صدر له ديوان أول: «**أغاني إفريقيا**» بتقديم من م.أ. العالم؛ «**الفيتوري شاعر في مقدّمة شعراء المدرسة الواقعية**»... ونضيفُ، **الرومانسية الغنائية الثورية**، كما سنرى في نماذجه.

I. أغاني إفريقيا:

«إفريقيا استيقظي...

استيقظي من حلمكِ الأسودِ

... ألم تملي قدمَ السيّدِ؟

... استيقظي من ذاتكِ المظلمه

كم دارت الأرضُ حواليكِ؟

كم دارت شموس الفلك المظلمه؟

... استيقظي من نفسك القابعه

أكلُّ ما عندكِ أن تصبحي مزرعه؟

... أكلّ ما عندك أن تُصدّري قوافلَ الرقيق يا ضائعه؟

(ديوان، صص 61 ـ 64)

«بالأمس ناديتُ ارضي، فاستيقظت من كراها

استيقظت تحجبُ الشمسُ أوجهاً وجباها

استيقظتْ تنفض القيدَ صاغراً عن خطاها

وتستردُّ بطولاتها، وتعلي علاها». (**ديوان**، ص 209).

II. أذكريني يا افريقيا:

بداية الرواية الألم

خاتمةُ الرواية الألم

أكذوبة هي الرواية. . . أكذوبة هو الألم. (ديوان، ص 229).

III. صناعتي:

صناعتي الكلام. سيفي العلم وكل ثروتي شعورٌ ونغم

ولست واحداً من أنبياء العصر

لست من فرسانه الذين يحملون رايات النضال

أو يخطّون مصائرَ الأمم

لكنْ لي هوىً يكبر كلّما أكبر

لم أمنحه مرّةً لملكٍ متوّج

ولم أمرِّغ وجنتيه فوقَ أعتاب صَنَمْ

(ديوان الفيتوري، صص 333 ـ 334)

. . . أجيء لاهثَ الأنفاس، مصلوبَ العنق

روحي سحابةٌ وجسدي شَفَقْ

لا شيء في يدي، لا شيء في فمي

إلاّ بقايا مقطع قصيرْ

أعزفُه في خَجَلٍ على الورق. (م.ن. ص 337).

I7. معزوفة لدرويش متجوّل:

. . . كالدرويش المتعلّق في قدمَيْ مولاه، أنا

. . . فأنا جَسَدٌ. . . حَجَرٌ

شيء عبر الشارع،

جُزُرٌ غرقى في قاعِ البحرْ

حريقٌ في الزّمن الضائع

قنديلٌ زيتيّ مبهوتْ

في أقصى بيتٍ، في بيروت

أتألّقُ حيناً ثم أُرنِّقُ ثمَّ أموت.

(ديوان، صص 453 ـ 454)

نقشوا اسمكِ في شفتيَّ.
وكانت بيروت الغجريّة معشبةَ القدمين
يستلقي معطفها الوحشيّ كسولاً في ظلّ الكتفين. . .
- بيروتُ عجوزٌ تلبسُ زينتها في كل مساء
لكلاب الصّيْدِ. . وللغرباء؛
أما نحن الفقراء؟ (ديوان، صص 456 ـ 457).

V. سقوط دبشليم:

أكتب عن عصرك،
عصر الغضبِ الميت، عصر الضحك المقهور
عصرك يا مولاي، حيث تركض الخيول في القماقم
وتسكن الغربانُ في العمائم
حيث يهبُّ فجاةً من ظلمة العصور: الديناصور (م.ن. ص 558).

وقال بيدبا لدبشليم: يا مولاي معذرة. . .
للنصب الأنيق فوق المقبرة،
فالموتُ كان الفجرَ، والطريقُ كانت مُقْفِرة. (م.ن. ص 564).

VI. البطل والثورة والمشنقة:

الآن يا شيخي نحن إثنان: أنتَ وأنا
يا ويلتا أغلقت الرّيحُ الدروبَ خلفنا
وانقسم الإنسان، شطرين، كما لم يشأ الإنسان. (م.ن. 569).
كان قلبُ الحديقة يركضُ مختبئاً في الظّلام
والحديقةُ أرخت ستائرَها كي تنام
وتدلَّى القمرُ، ذلك العاشق محبُّ السَّهَر
ومضى يتسلّقُ سورَ الحديقه
كان نصفَ إلهٍ ونصفَ بَشَرْ

كانَ كلّ العذابِ وكل القَدَرْ . .

وأطلّت عليه عيونُ الحديقه

عارياً داهمتْهُ عيونُ الحديقه: «يا قمر، عارياً يا قَمَرْ»

أعمقُ الحزنِ حُزْنُ الحقيقه

واستحال القمرْ

حَجَراً ميتاً تحت سور الحديقه»! (م.ن. صص 603 ـ 604).

قاف

ق

سميح القاسم (1939 ـ الزَّرقاء)

نحنُ لا نحنُ

■ وُلِدَ سنة 1939 في الزرقاء (الأردن)، وفي بلدة الرّامة (الخليل) تلقَّى علومه، وفي مدينة الناصرة أنهى دراسته الثانوية. له رواية «**إلى الجحيم أيُّها الليلك**»، نشرها سنة 1978، وعدّة مجموعات شعرية: مواكب الشمس، أغاني الغروب، إرم، دمي على كفّي، دخان البراكين، سقوط الأقنعة، في انتظار طائر الرعد، قرءآن الموت والياسمين، و**الكتب السبعة** (دار الجديد، بيروت، 1994)، هو «رواية عن الرَّبَذي». ظهرت معظم أعماله في ديوان سميح القاسم (دار العودة). هو من المبدعين الكبار في الشعر العربي المعاصر، سواء داخل فلسطين أم في خارجها. ميزة شعره الإلتزام والوضوح في توصيل المضمون السياسي للشعر الوطني والوجداني.

I ـ مختارات من «الكتب السبعة»:

1. من كتاب المنفى:

«وفي شهر تموز من عام 2000
(في الزّمنِ القرمطيّ) تُضيء المدينه
بحمّى حريقٍ رهيب،
وبعد ثلاثِ ليالٍ وثلثي نهارٍ، يُعيد إليها السكينه
رسولٌ غريبٌ

وبعد نهار يعودُ إليّ، وأولدُ فيه، ويُولَد فيّ.
أرى في طريقٍ إلى الشامِ نَخْلاً كثيراً
وفي اللاذقيّةِ قنّاصةٌ ميّتين. (**الكتب السبعة**، صص 14 ـ 15).
«يقول للطاغوت: وُلدت في التابوت
خُدِعت ما أدركتُ أنَّ المهدَ عنكبوت» (م.ن. ص 21).

2. من كتاب الوداع:

أنتَ تبصرني/ وأنا الآن لا أبصرُكَ
لن تضاهيني/ أنا يا سيّدي أقهرُك
وأنا أُبصركْ
واحداً لا أحد/ غيرَ ضيفٍ ثقيلٍ يُسمّى الأبد.
وهنا رائع شَجَرُ الليل، لكنّني خائفٌ/
خائفٌ أن يعود النهار/ لأرى شجراً يابساً عابساً
لا طيورَ وما مِنْ ثمار
والقميص الذي أرتديه/ يتباهى عليّ/ ولكنّي لستُ فيهْ
وهُنا لم تَمِلْ لترى أصلها السنبُله...
وهنا تُدركون أنّه كان/ لا مثلما تشتهونْ
كان/ كي لا يكون. (**الكتب السبعة**، صص 69 ـ 71)

إذاً ههنا نحنُ. ما مِنْ هنا. نحنُ لا نحنُ.
ها نحنُ أيدي سبأ. وما مِن سبأ.
مزوّرة في الميادين كل التماثيل. أقنعةٌ لا وجوه.
دموع من النفط. ألسنةٌ من دخان الحرائق.
أيدٍ من القش والخيزران. وأطقُم أسنانِ موتى [...]
إلى أين يرجع عمّال ورديّة الليل؟
ومن أين نستورد الآنَ أغذية العُلَبِ التالفه؟
ودولتنا خائفه، وعُملتنا زائفه، وساعاتنا واقفه؟ (م.ن. صص 80 ـ 81).

3. من كتاب البرج الثالث عشر:

. . . يمشي وينثرُ النُّجومَ نرْداً على طاولةِ الأرضِ
يصيحُ ظافراً: دوشيشْ، دوشيشْ
ويسجدُ المجهولُ للمعلومْ
يمشي/ إذا مشى/ ترتعشُ العروشْ
مثل غبارِ الشَّمْسِ في شرّابةِ الطربوشْ
يوم انحنى السلطانُ في رحيل آخر الخطى من آخر الجيوش!
(الكتب السبعة، صص 94 ـ 95).

ڤيلهلم (ويليام) تلّ/ يصوّب ـ نحوي ـ بهدوءٍ ـ مسدَّسَهُ
(ماركة ماغنوم الأميركية). . . يضغطُ زنادَ مسدّسه الهادىء
تخرق الرصاصةُ قلبي. . . بِرقّةٍ فرنسيّه
وتستقرُّ خلفَ الظَّهْرِ في الثّقْبِ الدّامي
بين أوراق التوراة السميكة*
يصفّقُ الجمهورُ لهدوءِ ڤيلهلم تلّ
وينصرفُ العالمُ لأموتَ وحيداً/ وحيداً. بهدوء. بهدووووء.

(م. ن. ص 99)

. . . أرى جَبَلاً يتمخَّضُ بركانُه الحيُّ عن جثّتي
إذاً، هكذا، قايضتني الشّعوبُ بفأر التجاربِ
في زمنٍ ليس مني، ولا أنا منه، ولا أنا فيه
بما يشتهي يدّعيني، ولا أشتهيه ولا أدّعيهِ. . .
جرى ما جرى/ وأغمضُ عيني عمَّا رأيتُ/
فيقتلُني الخوفُ مما أرى
ويبعثني الخوف في ما أرى. (م. ن. صص 104 ـ 105).

4. من كتاب القلق:

زمنٌ. تلتقطُ الكاميرا فيه رائحةَ الورده
وقُبالةَ روحي تُصلِحُ هيئتها المرآةْ

وعلى نافذةِ الله
رجلُ فضاءٍ يكتبُ سيرتَهُ
بالورقِ على قلمِ الحبْرِ السائل
ينتصبُ العدلُ بميزانِ الظّلم المائل. . . (م. ن. صص 121 ـ 122).
. . . ترجّح بصَّارةُ الرّملِ والزيت
أنَّ بلاديَ البعيدةَ عن لغتي
تتهجّى ألفباءَ موتي،
وترحل يوماً فيوماً ويثقُلُ صمتي
وتهمس جنّيةُ الليلِ: «يا أيُّهذا الملاكُ الضرير
مصيرُكَ بدءُ المصير» (م. ن. ص 111).

5. من كتاب كارولاين:

. . . هكذا كارولاين ابنة التيمْز
من غربةٍ في المجالِ إلى غربة في المُحال
إلى غربة الروحِ عن جسدِ الطَّاهره
يأسُها داؤها/ تمرضُ البنتُ بالحزنِ
تذوي على الذكريات التي لا تفكّ رموزَ نهاياتها
وحدَها/ في مصحّةِ أشواقها،
وحدَها في الضمور المفاجىء
لا أهلَ. لا أصدقاء
على شرشفِ الرّوحِ تخمدُ جذوتُها الضَّامره
كارولاين التي وزَّعتْ دمَها في الشعوبِ التي طافتِ الأرضَ
حُلْماً يضيء البيوتْ
وحدَها/ وحدَها/ في ظلام المنافي تموت.
. . . كارولاين، أفلتْ وردةُ الثّلج في فمكِ الذهبيّ
استريحي من الموتِ بالموتِ
مُرِّي بظاهرة الظلمِ في الأرضِ

وابتدئي الرحلةَ الثانيه

في سراديب أحزاننا الباقية. (م.ن. صص 132 ـ 137).

6. **كتابُ السَّرنيمات (سير النائمين):**

كونٌ ـ رُدْهَةٌ/ زَمَنٌ ـ بُرْهَةٌ

تهيمُ أو لا تهيم في سكرة السَّرنيماتْ

. . . سائرٌ في النَّومِ،

يستيقظُ جيراني القدامى في القبور

سائرٌ أصحو ولا أصحو/ وأجتازُ دُهوراً لدهورْ

أمشي على حرير/ يستيقظُ الميّتُ في السريرْ

. . . يفيقون ليلاً من الموت/ يطفو صريرُ توابيتهم في الظلامِ على الماء

يطفو الضبابُ على أسطح الضاحيه. . .

ينهضُ سيّدُ أمواتنا من سُباتِ الدّهور

ويمشي وديعاً كنجمه/ وتُمطِر غيمه/ ويضحكُ وجهُ القبور»

(م.ن. صص 145 ـ 150).

7. **من كتاب الستة:**

يقول: في هشيم الصّدى تذكّرتُ صوتي

وتذكّرتُ كيفَ كنتُ وكُنتِ

أنتِ ما عُدتِ مثلما كنتُ يوماً

وأنا لم أعدْ كما كنتِ أنتِ

ويُغمى على قلبِهِ الحَجَرُ لتوقظهُ بفوحِ الوردةِ

يمدّ يدَهُ إلى تفّاحةِ الزّمن،

يقضمُها بسنّ الحليب،

وتُباركهُ مُشهِرَةً إيمانها على الوجود:

(نخلةُ صحراء: من أقصى الألف إلى أقصى الياء

نخلةُ صحراء: بين أصابع قدَمَيْكِ يهيمُ الشعراء)

. . . قيلَ: «أبوابنا سبعةٌ»

قيلَ: «حزَّ الظلام شرايننا ومصابيحنا ستّةٌ»

قيل: «أرضنا زائلة. والإقاماتُ رهن السّماء»

قيلَ ما قيلَ، حرفاً ولا فاصله

قيلَ ما قيلَ، رقماً تباهى بأبعاده الهائله

فارتدينا معاطفنا الحائلة/ وانكفأنا مع السابله

في الطريق إلى ليل أرواحنا الآفله. . .» (م.ن. صص 163 ـ 178).

❀ ❀ ❀

هل قُلنا إنَّ هذا الكتاب هو مرحلة جديدة، في شعر سميح القاسم؛ جعل الشّعْر في مستوى الروح بكل عيونها وآذانها، التي استهوتها في مرحلة سابقة ضجة الخطابة وقرقعاتٌ أخرى؟ سميح القاسم التسعينات هو شاعر متجدّد أكثر من أي وقت مضى.

نِزار قبّاني (1925 ـ 1998)
شاعر عصرِنا البديع

□ عَيْنُ نزار:

أنقى مِنَ الألفِ القديمِ
على جذوعِ الأبجديَّه
هاوٍ مِنَ الشَّمْسِ إلى الشَّمْسِ
بعينٍ زِئْبَقيَّه
تولِجُ الأجسادَ في الأنواءِ
تُولمُها لروْحٍ غَجَريَّه. (18/ 6/ 1998)

I. بالشّعْر، وحدَه، نودِّعُ شاعرَ عصرنا البديع. ذلك الفارس الذي فُجعت به قبيلةُ الشّعْر العربي الحديث/ المعاصر. نعم لقد فُجِع الشّعْرُ العربي بغياب نزار توفيق قباني، الذي تألّق مولوداً في مطلع الربيع: يوم 21 آذار (مارس) 1925؛ وُلِد في دارٍ عنوانه ديوان شعْر آخر: **مئذنة الشّحْم**، من مدينة الزمان الكبير، **دمشق**. ولسانه يقول: «خارج دوماً على النّصِ أنا»! لكن إلى أين؟

II. الدمشقي، الجديد، كان مهياراً شعرياً، يحمل في داخله أقاصي المرأة الفاتنة، وينسحر بكل ما لذَّ وطاب من أحلام الغد. طلع من بَيْتِ والده ـ توفيق قبّاني، التاجر، الحلواني، الناشط الوطني، المعتقل في سجن تدمر الصحراوي أيام الإنتداب الفرنسي على لبنان وسورية ـ ولكنّه لم يطلع مثله إلاّ بالوطنيّة الصاعقة، لو سألناه: من أين أتاكَ الشّعْر يا نزار؟ لما تفوَّه ببنتِ صراحةٍ، بل

أحالنا إلى ملحمة حياته، وحوّلنا إلى النّار التي كانت تخضّ الواقع العربي فيما كان عمّه لوالده، **أبو خليل القبّاني**، يتواصل، بالمسرح، مع جمهور سوري، وجد فيه متنفساً لضائقته، فضيق عليه الوالي العثماني، وطرده من أرضه، فذهب إلى أرضه الأخرى: **مصر**. هذه الصورة لن تغادر ذاكرة الفتى نزار قبّاني، الذي ابتكر للشعر مملكةً جديدة، دخلتها **بلقيس، وتحرّاها «متعب بن تعبان» وهو يخوض «امتحان حقوق الإنسان» العربي طبعاً. فهل نجح نزار قبّاني في تعريف الإنسان العربي، عموماً، والمرأة خصوصاً، بحقوقهما الإنسانية، حرية الذات والإبداع والتعالي على اليأس؟**

III. نزار قبّاني **حقوقيّ** الاختصاص؛ مارس الدبلوماسية، ولم يمارس المحاماة ولا المقاضاة. جعل من مملكة الشعر محكمة خاصّة به. واتخذ من أبهى الكلماتِ وأقواها سلاحاً لغزو قلوب جماهير قارئة، ما انفكّت تتألق في مداره وحول نجوميته، إلى أن صار أبو توفيق، الساكن الأول في ذاكرة الجمهور العربي، عبر القصائد المكتوبة والمقروءة، ولاسيما المغنّاة بأصوات جيل كامل من المطربين: عبد الحليم حافظ، ماجدة الرومي، كاظم الساهر، الخ. لم يسبق لشاعر معاصر ان سكن الموسيقى، والأصوات، والأضواء، كما سكنها نزار.

IV. من اختصاص الحقوق، استفاد وظيفةً في السلك الدبلوماسي العربي السوري، فجابَ بلاداً طالما أحبّ زيارتها، واكتشاف ذاته الشاعرية من خلالها، فكان أدب الرحلة والاستكشاف ينضاف، في شخصيته الفذّة، إلى رهافة أحاسيسه وطراوة كلماته، الشفافة، النافذة بضوئها إلى ظُلمات النفس البشرية العربية، المتلهّفة إلى صوتٍ آخر، يحاورها ويرتفع بها من سماءِ الرّماد، إلى سماء الورد والوجد.

V. نزار قبّاني، فِرْخ النّور الشعري العربي، المتألق نسراً جديداً، هو أيضاً مُثقف عربي متوسع في آفاق الدنيا الراقصة كالنّرد على يديه، والمُتَحبِّرة في كلماتِ قصائده، كأنّها منها أصلاً، وفَضْلاً. خبير بشؤون البلاد والأجساد، أنيق في مبسمه وتكلّمه وتفهّمه لتفاصيل جسد الآخر وارتعاشات روحه حين تمسّها كهرباءُ العاصفة بحنان.

بَكَّرَ، شيمةَ كل المبدعين، في استنفار محبرة عبقر الشعر، واختارَ، بدوام، محبرة المرأة الساحرة التي ظلّت طيلة حياته تنفثُ له في العِقد الإبداعية. هوَ، المتباهي، دوماً بها، وكأنّها لا تخونه، ولا تقلقه ولا تتعبه، منذ أن «قالت له السّمراء» ما قالت، وهو فتىً، عشايا الحرب العالمية الثانية.

كان في التاسعة عشرة من ربيعه المستمر على مدى 73 سنة، عندما غامر بطبع ديوانه الأول، على 300 نسخة (سنة 1944).

VI. بعد ما قالت له السَّمراء: «أحبكِ»، وراحت تروي «أيامها معه»، راح هو، متفرّداً في تراث الشعر العربي، يتخيّر موضوعاتٍ لشعره، مفصّلاً المرأة عضواً، عضواً. هكذا أتحف الشّعْر العربي بخصيصة، كان يقف الشعراء عند محرابها (الكاعب، النّاهد)، ولا يتخطونه. فإذا به يقتحم منهدة المرأة، لعلّه من النَّهْد يعبرُ إلى نهدتها العميقة! دقيق هو نزار قبّاني في بناء لفظه الشعري: الثّدي يُقال للرجل وللمرأة معاً، قبل افتراق البلوغ؛ والنَّهد يُقال للمرأة وحدَها. ومن هذه الخصوصية، ينفذ الشاعر إلى «طفولة نهد» سنة 1948، ويظلّ هذا العمل حاضراً بقوة، بين أعمال الشاعر الأخرى حتى اليوم.

VII. لا نبالغ إذا قلنا إنَّ نزار قبّاني أثبت قابلية حياة القصائد الجميلة مدى عمر شاعرها والأجيال المتوالية عليه، ونترك للأيام النَّظَر في تداول شعره بعدما صار سمفونيّة في طربنا الحديث. وانهمر نزار على الثقافة العربية، نثراً وشعراً، ساحراً مبدعاً في كل حال، تغار منه الأوراق البيضاء التي لم يكتبها، وتحار من حبره الكلمات المكتوبة بحنين لا يرتوي:

■ قالت لي السمراء، 1944.

■ طفولة نهد، 1948

■ سامبا، 1949

■ أنتِ لي، 1950

■ قصائد، 1956

■ حبيبتي، 1961.

وفي هذا العام، يعود نزار إلى بيروت التي أحبّها دوماً، وغنّاها كأنَّها هي وحدَها الحبيبة الكبرى. ومنها جاء إلى صيدا، إلى المقاصد الإسلامية (للبنات) وتمتلىء الأماكن بالشبان والشابات، فيرندح بصوته الساحر، وتقومُ قياماتُ، لم يسبقه إليها ساحر آخر.

VIII. ويتابع الساحر مَسْحَرَه أو مَسْرَحَه الشعري الرهيف، ملوناً الحبّ ببعض السياسة:

ـ الرسم بالكلمات، 1966

- هوامش على دفة النكسة، 1967
- يوميّات إمرأة لا مبالية، 1968
■ قصائد متوحشة، 1970.
■ كتاب الحب، 1970
■ مئة رسالة حب، 1970
- أشعار خارجة على القانون، 1972.
- أحبك أحبك والبقية تأتي، 1978.
- إلى بيروت الأنثى مع حبي، 1978.
- كل عام وأنت حبيبتي، 1978.
- أشهد أن لا إمرأة إلاّ أنتِ، 1979.
- مواويل دمشقية إلى قمر بغداد، 1979 (بلقيس).
- هكذا أكتبُ تاريخ النساء، 1981.
- قاموس العاشقين، 1981.
- أشعار مجنونة، 1983.
- الحبّ لا يقف على الضوء الأحمر، 1983.
- الكلمات تعرف الغضب، 1983.
- قصائد مغضوب عليها، 1986.
- لا غالب إلاّ الحبّ، 1990.
- هل تسمعين صهيل أحزاني، 1991.
- أنا رجل واحد، وأنتِ قبيلةٌ من النساء، 1993.
- خمسونَ عاماً في مديح النساء، 1994.
- تنويعات نزارية على مقامات العشق، 1996.

IX. وفي الختام، يبقى له الكلام الأخير:

أحاول رسمَ بلادٍ لها برلمانٌ من الياسمينْ
أسّستُ أوّلَ فندقِ حبٍ بتاريخ كل العربْ
ليستقبل العاشقين

وألغيتُ كلَّ الحروب القديمه
لكنَّهم... أغلقوا فندقي
وقالوا بأنَّ الهوى
لا يليقُ بماضي العرب!

زاهية قدّورة (1918 - بيروت)
تاريخ في التاريخ

■ أمام الرائدة، العميدة، الدكتورة، المكافحة... زاهية قدّورة، تتجمّد الصفاتُ والنعوت، وتعتذر كأنّها لا تكفي لوصف هذه المرأة البيروتية العربية، العروبية، التي جعلها المكانُ تسمو إليه بوعي وثقافة وتاريخ، حتى بدت، بعد قرنٍ عشرينيّ، كأنّها هي بيروتُ، وهي الأرض العربية التي عاشتها وأحبّتها من لبنان وسورية وفلسطين إلى مصر، وبالعكس. غيرُ مسبوقةٍ في لبنان، ولا في المشرق العربي، هذه الكاتبة والمفكّرة الحكيمة، المُسْتَعبرة بعبر التاريخ الماضي، والمستفيدة من دروس الحاضر وحِكمه، رهاناً على مستقبل أزهى.

ونحارُ مع هذه المرأة المتفانية في حبّها لقومها وقوميتها، من الأهل - وكل المواطنين الصالحين أهل - إلى ثقافة العرب في العالم وفي التاريخ، دفاعاً عن القومية العربية نفسها، في عزِّ انتصاراتها وأصعب مِحَنِها وامتحاناتها.

وُلدت في مطلع القرن العشرين، ولم تتوقف يوماً عن البحث بقوةٍ واجتهاد. عن موقع جديد لدورٍ ثقافي أو سياسي أو علمي، يخدم الأمّة الكبرى، في إسلامها العالمي، وفي عروبتها الإنسانية. جعلت عمرَها زماناً مختلفاً عن نساءِ عصرها، وأدرجته في التاريخ العام، فبدا كأنّه تاريخ في التاريخ، وتراءت هي، ساحرةً وعالمةً، كأنّها هي بيروتُ الأخرى. ففي كل بيروت، قامتْ من داخلها، ومن قلب عائلاتها المستنيرة، شخصيّاتٌ فذّة ترنو إلى أجمل التاريخ، الغد؛ وتتخذ من الكَدْح والاجتهاد وسيلة لبناءِ الوطن. تقول: «كانت عائلتي تُعتبر من العائلات البيروتية المحافظة، رغم أنّها كانت السبّاقة في طلب العلم؛ فأهلي كانوا من روّاد الحركة العلمية في بيروت؛ فجدّي أديب كان أوّل طبيب مُسلم تخرَّج من الجامعة

الأميركية؛ ووالدي كان أوّل صيدليّ مسلم يُعْقَدُ له لواءُ الصيدلة من أبنائها؛ وكذلك عمّي **حليم** قدّورة كان طبيباً جرّاحاً. وعمّي الدكتور **نادر** قدّورة طبيب تخصّص أيضاً في الأشعة سنة 1928؛ أمّا عمّتي **إبتهاج** قدّورة فكانت أول إمرأة تدرسُ بمدرسة البنات الأميركان، قرب «عالصُّور»، وهي أول إمرأة مسلمة تخرَّجت من مدرسة البنات الأميركية عام 1909». (زاهية قدّورة، **رحلة العمر**، دار اللواء، بيروت 1999، ص 17).

هنا الفرعُ يستذكر أصلَهُ الكريمَ ويكرّمه. وها نحن اليوم نتشرّف بتكريم فرعها الذي صار أصلاً في الثقافة العربية المعاصرة، ومرجعاً في النضال الوطني والعربي على مدى أجيال. زاهية قدّورة فعلت في عمرها وتاريخها مثلما فعلوا، وفوق ما فعلوا. . . حتى إنَّ عمرها يكاد يخلو من هدوء أو فراغ أو إجازة خارج التاريخ الحيّ والصراع المتواصل. بعطائها أعطت لبيتها، ولمدينتها ولأمّتها صفاتٍ جديدة، إذْ قدّمت **النموذج الأرقى** للمرأة العربية المسلمة، المحافظة الحرّة، العالِمة/ المجاهدة في القرن العشرين **فهي من جهة المحافظة**، عرفت كيف تدافع عن ثوابتها القيمية، الأخلاقية والإسلامية والقومية؛ ومن جهة الانفتاح، عرفت كيف تدرس وتفهم وتختبر، وتتأنى قبل أن تحكم أو تقضي أمراً، خاصاً او عاماً. وتستذكر، مع والدها، والدتها خانم الحسامي/ قدّورة: «تزوّج والدي من خانم الحُسّامي، إبنة كامل الحسامي، الذي كان رجلاً مثقفاً راقياً؛ وكانت إبنتُه أُمّي طالبةً في مدرسة راهبات اللعازارية، تتحدّث الفرنسية بطلاقة، ولا غرو في ذلك فقد درست في مدارس تمتاز بمستواها الرفيع في اللغة الأجنبية». (المصدر نفسه، ص 33).

وُلِدَت وعاشت شبابها في مدينة العلم والثقافة والحضارة العربية المنفتحة على العالم كافة. ولكنَّها بين الثقافة والسياسة، تخيّرتْ الثقافة الهادفة، والتزمت مبادىء القومية العربية الناشطة بروّادها وحركاتهم الكبرى؛ لكنَّها لم تتحزّبْ يوماً، فظلت على صلة حيّة بكل الأحزاب والحركات القومية المعاصرة. وهذا كلّه جعلها ـ كما يقول أنطونيو غرامشي ـ من **المثقفين العضويين**، أي الناشطين الفاعلين في مجتمعهم وأمتهم. فالدكتورة زاهية قدّورة تأسست في نضالها الوطني تأسيساً علمياً وتاريخياً موثوقاً. كانت تُشارك وتستعبر في آن. هنا مشهدان من سلوكها وتفكيرها:

I. «إنَّ أول مظاهرة خرجت من الجامعة الأميركية واشتركت فيها، كانت عام 1941 تأييداً لثورة رشيد عالي الكيلاني ضد المستعمِر الأنكليزي في العراق. كان الطلاب ينتمون إلى معظم الدول العربية، فمنهم الفلسطيني والسوري والعراقي

والأردني. وكانت من المظاهرات المشهودة التي هزّت البلدَ زمن الانتداب الفرنسي». (**رحلة عمر**، م.س. ص 68).

II. «كنا **نحبّ الأميركان**... ودُهشنا بعد التخرّج حين صدور كتاب الدكتور مصطفى الخالدي والدكتور عمر فرّوخ: «**التبشير والاستعمار**» الذي اشتمل على معلوماتٍ ومحاضراتٍ لأساتذة أجانب كنا نُعجب بهم، **يتحدّثون فيها عن المحبة والدين بطريقة تخدم الدعاوى الصهيونية**. وقد لاحظت في صباي، أنا وصديقاتي من آل ربيز وبخعازي، حينما كنا نجول في الحيّ نجمع التبرعات لدعم القضيّة الفلسطينية بتوجيه من عمّتي إبتهاج قدّورة، وخلال زيارتنا أحد بيوت الأجانب وهو رجل انكليزي او أميركي، بعد ان شرحنا له القضية باللغة الانكليزية، أنّه اعترض وقال: «**نحن نريد أنْ يرجع اليهود إلى فلسطين لتتحقق النبوءة ويرجع المسيح**». وبدأنا ندرك الدور الخطير الذي يلعبه الأجانب، الأمر الذي لم نكن نتنبّه إليه في صغرنا». (م.ن. صص 69 ـ 70).

هكذا، تجمع زاهية قدورة في شخصيتها بين **واعية التاريخ وصانعة التاريخ الحاضر بوعيٍ** وتفهمٍ والتزام، لا يُدانيه مِثالٌ واقعيّ أفضل، جعلتْ المرأة العربيّة، المسلمة، جواز رجوعها إلى قراءة تاريخ الأمّة نفسها، بقدر ما جعل هذه الأمّة إطاراً وحيداً لموقع المرأة، لمكانتها ودورها في نهضويّة الوعي ونهوض الجماعة نفسها. فهي عندما تخرّجت من الجامعة الأميركية، وضعت أبحاثها العلمية إلى منتهاها، فكان لها من الشهادات العلمية ما يرفعها إلى أرقى درجات المسؤولية في الجامعة اللبنانية، من الأستاذية إلى عمادة كلية الآداب، وما يجعلها على صعيد البحث العلمي التاريخي في طليعة المبدعات العربيات في القرن العشرين. إذ وضعت بحثها «**عائشة أم المؤمنين**» لرسالة الماجستير، (نشرة دار الكتاب اللبناني، بيروت 1972)، وكتاب «**الشعوبية** وأثرها السياسي والاجتماعي في العصر العباسيّ الأوّل» (دار الكتاب/ 1972)، فضلاً عن أعمالها الكثيرة، نكتفي بذكر أبرزها: تاريخ العرب الحديث، (1975)، بحوث عربية وإسلامية (1984)، وشبه الجزيرة العربية وكياناتها السياسية (1987). إلى 7 مخطوطات، و45 بحثاً منشوراً في الصحف والمجلات المتخصصة؛ ناهيك بعشرات المحاضرات، وعضويتها في 13 جمعية ومنظمة؛ وتماديها في تعليم جامعي منتظم ما بين 1951 و1988.

ويبقى سؤال معلّق في ذاكرة تاريخها القومي: لماذا اختارت زاهية قدورة المنحى القومي العربي، دون سواه، في ثقافتها ونضالها السياسي والتزامها الفكري الحر، مع ان ظروفاً أخرى كانت تغريها بخيارات بديلة أو قريبة، مثل لقائها

بالزعيم انطون سعادة (1904 ـ 1949)، وعلاقتها بشقيقها أديب قدّورة، العميد في حزب سعادة؟

أثبتت زاهية قدّورة أنّها عميدة من نوع خاص، عميدة في الثقافة والتأريخ والعروبة، وهنا توضيح طريف، تقول:

«تعرَّفت إلى أنطون سعادة في القاهرة، عند أول مجيئه من ديار الاغتراب، كنتُ جالسةً في «جروبي» مع بعض الصديقات والأصدقاء لتناول الشاي، وكان يجلس في الزاوية المواجهة، نعمة ثابت (القومي السوري المعروف وصديق أخي أديب) ولاحظتُ وجودَ شخصيّة عربيّة معه، وكان نعمة ثابت يخبره بأنّي أُختُ العميد أديب قدّورة. ثم استجدّت جملة من الظروف هيّأت لعلاقة مع الحزب السوري القومي الاجتماعي دون أنْ أنتمي إلى هذا الحزب، فقد تعدّدت زيارة الحزبيين إلى منزلنا». وتضيف: «وتوثّقت معرفتي برئيس الحزب، فقد كان جارنا، وكانت بينه وبين أخي أديب زيارات وجلسات متبادلة، وكان شخصيّة محترمة فكرياً وحضارياً، وقد تأثرتُ بشخصيته، وكنا نناقش معه كل القضايا في جو من الحرية والرقي والمنطق، وكان الاختلافُ بيني وبين «الزعيم» على مقولة «أُمة» أم «أُمم عربية». (م.ن. صص 76 ـ 77). هذه الزاهية بقدرِها العربي مؤمنة بأنَّ «الأمة العربية واحدة، وليست قوميّات عربية متعدّدة». ومما لا يرقى اليه ريبٌ هو ان مناخ مصر، ومناخ النضال العربي في لبنان وبلاد الشام والعراق والخليج والمحيط، كانا وراء التزامها الثابت بقضيتها الأولى: العروبة.

زاهية العروبة، تابعت دراستها العلمية في مصر القريبة، لا في الولايات المتحدة الأميركية التي استبعدتها والدتها. كان ذلك عام 1943، عام ولادة استقلال لبنان، وأنجزت هناك أبحاثها العلمية الأساسية حتى الدكتوراه؛ ولم تقتصر، إلى ذلك، في النضال الطلابي، لاسيما مع «جماعة الطلبة العرب» التي لعبت دوراً مهماً في حياة مصر السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، مثل الدكتور محمد خلف الله، والدكتور محمود أمين العالِم، والدكتور عبد القادر القط، والدكتور مصطفى الشكعة وسواهم...» (م.ن. ص 91). وفي زيارة خاصة إلى مصر، سنة 1960، كان زواجها من العالم الكبير الدكتور **محمد كفافي** (صاحب ترجمة **المثاني** لجلال الدين الرومي؛ توفي سنة 1972). وبين مصر ولبنان، واصلت الدكتورة زاهية حياتها الجديدة مصمّمة على النضال في كل الجهات ولكن للقضية الواحدة التي بكتها يوماً، مع كمال جنبلاط في ذكرى عبد الناصر، تقول: «جلس إلى جانبي **كمال جنبلاط**، وأذكر ان دموعنا كانت تنهمر طيلة الاحتفال،

وكان كلٌّ منا يمسح دموعه لتنهمر من جديد، وكان ينظر إليّ بحزنٍ وأسف. **إنّها الأقدار**، ولا يستطيع انسان ان يفرض على الأقدار هواه، او ان يمنع نهرَها المنحدر من حفر مجراه». (رحلة عمر، ص 195). امرأة واحدة ملأت عينَ عصرِها، عين ثقافتها وعروبتها، **فقالت في** تقويم رحلتها: «كانت حياتي، بحقٍ، تتجزأ الى محطات متعدّدة، **سعدتُ كثيراً في نصفها الأول**، **وتعذّبتُ كثيراً في نصفها الثاني**، وأشعرُ أنّي بتُّ قريرة العين ومرتاحة البال على ما أدّيتِ وعلى ما قمت من أعمال ترضي البال والضمير...». (م.ن. ص 497).

مُعَمّر القَّذافي (1942 ـ ليبيا)
سياسة اللاسلطة

I ـ عقيد وعقيدة:

معمَّر القذّافي وُلِدَ في «الخيمة» سنة 1942؛ ومن الثُّكنة، برتبة عقيد، وبشعارٍ ناصريّ، إتّحادي، استولى على السلطة، مع زملاء عسكريين، في 1/ 9/ 1969، في تشكيلٍ ليبيّ لنموذج «الضابط الحرّ» الذي قدَّمه جمال عبد الناصر*، ومن قبله، عزيز علي (المصري)، ونوري السعيد (العراقي)، ومن بعده سلسلة متّصلة عسكرياً بما أسماه عزيز السيد جاسم (الديمقراطية العسكرية). عاصرَ عبد الناصر **عاماً واحداً** ومن بعده، سنة 1970، أعلن نفسه **«أمين القومية العربية»** وسعى وراء الاتحاد أو الوحدة بين العرب في كل اتجاه، بصدىً، لكن بدون جدوى منظورة. بين خصوم الداخل وخصوم الخارج، صمد معمّر القذّافي **«قائداً» للثورة فوق السلطة**، باسم **«سياسة اللاسلطة» إن جاز هذا** التوصيف التناقضي. هو قائد «ثورة الفاتح» ونصير كل ثورة، كل ثوري أو كل حركة ثوريّة في العالم. حار المصنّفون في تحديد شخصه: فوضوي/ ثوري؟ «متآمر» ثوري/ عالمي؟ أدار ظهرَه، حديثاً، للعروبة التي مكّنت أميركا من محاصرته هو وأرضه وشعبه محاصرة جويّة لمدى سنوات بتهمة «تآمرية» أساسها مالي وغطاؤها سياسي. خطبَ وصرَّح وحاور مباشرةً. وكتب رواية **«الأرض/ الأرض/ الأرض»** (بيروت ـ رياض الريس). لكنَّه اشتهر بعقيدة العقيد في **«الكتاب الأخضر»**، مقابل ماوتسي تونغ في **«الكتاب الأحمر»**. أمين القومية العربية، حين يُقارَن كتابُه هذا بكتاب سلفه عبد الناصر **«فلسفة الميثاق»**، نلاحظ أنّه يشكل قطيعة معه، ويعود إلى **نظرات «أخوانية»**

انتقائية، ولكنَّه يؤسّس فكرَه السياسي على شيء من «**الحكم في الإسلام**» لعلي عبد الرازق*، وإنْ لم يُشِرْ إليه مباشرة. فهو تجاوزَ السلفيّة حين أنهى الإدريسيّة في ليبيا، واختار الجمهورية، ثم اتحاد الجمهوريات، ثم «الجمهورية العربية الإسلامية» (مع تونس، ولو في إعلام رسمي)، ليستقر على صيغة «الجماهيرية» العربية الليبية الشعبية الاشتراكية (العظمى) في زمن الحصار الأميركي الجوّي، الذي تقيّد به بقيّةُ العالم، ومنه العالم العربي وإفريقيا. لكنه، اليوم، بعد ثلاثين سنة من قيادة الثورة بلا رئاسة جمهورية أو دولة، وبعد سبع سنوات من «حصار لوكربي»، يخاطب افريقيا بدعوة إلى إقامة «الولايات المتحدة الافريقية». على كل حال، العقيد يقدّم عقيدةً لعالم يتّجه نحو اللاعقيدة، اللامثاليّة في السلوك السياسي، وتسليم السلطات للشركات، بعدما جرّبت حظّها المؤسسات الأخرى.

■ «الكتاب الأخضر» اعتمد في الجماهيرية كأنَّه كتاب ثورة، لنبيّ حالم بعالم غير مقهور، بعالم يجدّد نفسه بنفسه، ويحكم نفسه بنفسه. هذا الحلم الأخضر يؤشر على أمل جديد يعتمل في صميم الرّجل. يقع في 206 صفحات من الحجم الصغير، وهو ثلاثة كراريس في مجلد واحد، جرى نقله الى عدة لغات أجنبية، وعقد حوله مؤتمرات وندوات عربية أجنبية في ليبيا وإسبانيا وسواهما. إنَّه الدليل السياسي للقائد العسكري الثوري في العالم الثالث (وعبرَه، مع سواد السّود، في كل العالم) حسب رهان الكاتب. يقابله الجبل الأخضر في الجغرافية الليبية» والساحة الخضراء، المبتكرة في طرابلس الغرب، و«الزحف الأخضر» في الممارسة السياسية وفي الصحافة. فهل قدَّم القذّافي حلاً لمشكلة بلاده، أم قدَّم لها «بلاءً لم يعرفْهُ أحدٌ سواها»، كما يهمس هنا وهناك بعض المحكومين من وراء ظهر الحاكم؟ هذه الأسئلة المثارة في الفكر السياسي المعاصر، ما زالت تحت الدراسة. فقد اكتفى الباحثون ـ ومنهم على سبيل المثال، فرانسوا شاتليه في **تاريخ الأفكار السياسية ـ باتخاذه نموذجاً من نماذج الفكر السياسي الجديد في العالم الثالث. وتبقى إشكالية «النفط والثورة»** على المحك النظري والعملي، من خارج الكتاب الأخضر. وسيأتي وقتٌ تُقَوِّمُ فيه **التجربةُ القذّافية** بكل موضوعية، ويُفْصَل بين ما لها وما عليها بكل نزاهة وأمانة.

II ـ نقد أصول الحياة الإنسانية:

■ ديكتاتور أم ثوري؟ رجل دولة أم قائد ثورة غير مسؤول أمام أحد؟ لا أحد في الجماهيرية يُدلي بدلوه. السياسة هناك شأنٌ عام (خاص جداً). العقيد

انتقد أصول الحياة الانسانية من زواياها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، محارباً «التّنين» القديم والجديد، «اللڤياثان» هوبس، مقدّماً حلولاً لمشاكل اختارها، وربما وصفها وصفاً يسهّل عليه انتقادها ورفضها وتزيين البدائل كأنّها «فضائل» أو «أفاضل» الحلول. هنا نكتفي بالجانب الفكري، تاركين تقويم التجربة القذّافية، كما أسلفنا، إلى باحثين مختصّين وقادرين على البحث الحرّ في هذا المجال.

الأركان الثلاثة التي اختارها العقيدُ نماذجَ لتجديد الحياة الإنسانية بسياسة «جديدة» تجعل السلطة في متناول الجماهير، ويبقى «القائد» فوق السلطة، معبوداً للجماهير نفسها. من معايير نقده لعبادة الجماهير في تجارب أخرى، معيار **الديمقراطية** وآفاقها الاقتصادية والاجتماعية.

1) الديمقراطية:

■ يذكر العقيد معمّر القذافي في الكتاب الأخضر (ص 6): «إنَّ كافة الأنظمة السياسية في العالم الآن هي نتيجة صراع أدوات الحكم على السلطة صراعاً سلميّاً او مسلّحاً، كصراع الطبقات او الطوائف او القبائل او الأحزاب او الأفراد؛ ونتيجته دائماً **فوز أداة حكم**: فرد، أو جماعة أو حزب او طبقة... **وهزيمة الشعب أي هزيمة الديمقراطية**».

ويوضح: «في الواقع تقوم دكتاتورية في ثوب ديمقراطيّة زائفة. هذه هي حقيقة النظم السياسية السائدة في العالم اليوم» (**الكتاب الأخضر**، ص 7). ويتساءل عن الحلول المحتملة، منتقداً التجارب المجلسيّة (مجالس النّواب أو مجالس السوڤيات، والحزب والحزبية، بوصفها «تزييفاً للديمقراطية» في نظره. فالحزب هو الدكتاتورية العصرية، هو أداة الحكم الدكتاتوري الحديث (**مَنْ تحزَّب خان**) ـ **لكن ماذا خان**؟ إنَّها في التجريد السياسي القذّافي «**خيانة الجزء للكل**»! **لكنْ أين يوجد كلٌّ يحكم نفسَهُ بنفسه ككل؟ وبكليّة كاملة؟** هذا الإدعاء نجده لدى أحزاب الديكتاتورية البروليتارية التي دمَّر بعضها نفسه بنفسه؛ فإذا كان الشعب هو **الحاكم فعلاً**، فمَن يكون محكوماً إذَنْ؟ يواصل العقيد القذّافي نقد الأدوات السلطوية الأخرى (الطبقة/ القبيلة/ الطائفة) ونقد أشكالها كالاستفتاء والانتخاب؛ لكأنّه يؤسس لمبدأ (**اللاسلطة**) تحت ستار سلطة «أكثر ديمقراطية». ولذا يسارع في الكتاب الأخضر إلى تقديم حل لمشكلة السلطة: المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية (اللجان في كل مكان). والحال، أليست «المؤتمرية» او «اللجانيّة» هذه شكلاً من أشكال المجالسية المنتقدة بشدّة عنده؟ واذا كانت اللجان (في كل مكان)، فإنَّ اللامكان هو للأيادي الخفية (المخابرات وأجهزتها).

يقترح للديمقراطية اساساً اعتقادياً متيناً يسمّيه «شريعة المجتمع»، وقوامه العرف/ الدين/ الصحافة. يقول (ص 71 من **الكتاب الأخضر**): «... **إنَّ عصر الجماهير وهو يزحف حثيثاً نحونا بعد عَصْرِ الجمهوريات** يلهبُ المشاعر ويبهر الأبصار، ولكنَّه بقدر ما يبشّر به من حرية حقيقية للجماهير وانعتاق سعيد من قيود أدوات الحكم، فهو يُنذر بمجيء **عصر الفوضى والغوغائية** من بعده، إنْ لم تنتكسْ الديمقراطية الجديدة التي هي سلطة الشعب، وتعود سلطة الفرد او الطبقة او القبيلة او الطائفة او الحزب. هذه هي الديمقراطية الحقيقية من الناحية النظرية. أمَّا من الناحية الواقعية فإنَّ **الأقوياء دائماً يحكمون**، أي ان الطرف الأقوى في المجتمع هو الذي يحكم».

2) الاشتراكية:

تحت شعار «شركاء لا أُجراء» يعالج مشكلة المُلكية والعمل والأجرة، معتبراً أنَّ «الأجير شبه العبد»، متسائلاً عن المواطن الحرّ غير المأجور؛ وهنا **نموذجان**: المواطن العاطل عن العمل؛ والمنتج الشريك (بلا ربّ عمل آخر، سوى نفسه). وعنده: «أنَّ الحل النهائي هو **إلغاء الأجرة** وتحرير الإنسان من عبوديتها، والعودة إلى القواعد الطبيعية التي حدَّدت العلاقة قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومات والتشريعات الوضعية» (م.ن. ص 81).

وهنا مطبّ كبير: هو خطر تعطيل الجماهير المنتجة محلياً، وتفريغها «للثورة» او للدعوة الثورية ـ ولو بالمؤتمرات والمهرجانات، أي بالتصفيق ـ والاستعاضة عنها بعمالة أجنبية (عبيد أجانب)؟ إنَّه يدعو الى تحرير الإنسان من حاجته وتأمين البيت لساكنه، وكذلك المعاش والمركوب والأرض؛ وينادي بإلغاء خدم المنازل.

3) الركن الاجتماعي أو الرابط الاجتماعي هو محرّك التاريخ (م.ن. ص 117). لأنَّه هو المحرّك القومي الأقوى. يتناول علاقات الأسرة والقبيلة والأُمّة والمرأة، فيرى ان المرأة «ليست حرة أمام قاعدة انه لا فرق بين الرجل والمرأة في كل شيء. إنَّ عبارة (في كل شيء) هي الخدعة الكبيرة للمرأة وهي التي تحطم الظروف الملائمة والضرورية التي تكون حاجة للمرأة لا بد ان تتمتع بها دون الرجل وفقاً لطبيعتها التي رتّبت عليها دوراً طبيعياً تؤديه في الحياة... **إنَّ المرأة والرجل لا فرق بينهما في كل ما هو إنساني... والمرأة هي صاحبة المنزل** لأنَّ المنزل هو أحد الظروف الملائمة والتي تكون ضرورية للمرأة التي تحمل وتمرض وتلد وتقوم **بالأمومة... المرأة أنثى لا غير...**» (صص 158 ـ 160) العمل للجميع، لكل فرد من انثى أو ذكر، شرط (**أن يعمل كل فرد في المجال الذي**

يناسبه وان لا يضطر تحت العسف ان يعمل ما لا يناسبه). (ص 168).

■ «الحرية هي ان يتعلم كل انسان المعرفة التي تناسبه والتي تؤهله لعمل يناسبه. والدكتاتورية هي ان يتعلم الانسان معرفةً لا تناسبه، وتقوده لعمل لا يناسبه...

لا فرق **في الحقوق** بين المرأة والرجل والصغير والكبير بل الفرق في الواجبات» (صص 168 ـ 169). ثم يتناول مسألة **الأقليّات** فيميّز (**أقلية الأمّة**) من **أقلية بلا أُمّة** ويشيد بالسُّود، الذين يعتقد **أنَّهم** سيسودون العالم، ويراهن على العلم والتعليم:

«والمجتمعات التي تحتكر **المعرفة الدينية هي** أيضاً مجتمعات رجعية متعصبة للجهل، معادية للحرية. والمجتمعات التي تشوّه **دين الغير وحضارة الغير** وسلوك الغير، في حالة تقديمها كمعرفة لنفسها، هي كذلك **مجتمعات** رجعية متعصبة، معادية للحرية. والمجتمعات التي تمنع **المعرفة المادية** هي مجتمعات رجعية، متعصبة للجهل معادية للحرية.

... ان الجهل سينتهي عندما **يقدّم** كل شيء على حقيقته؛ وعندما تتوفر معرفته لكل إنسان بالطريقة التي تناسبه» (186 ـ 187). **فهل كان القذافي مع العولمة في فكره؟**

جورج قرم: (1939 ـ بعبدات)
سياسات الاقتصاد والإنماء

■ جورج قرم، بين العربية والفرنسية، حافظ مبدئياً على اللغة الأُمّ، فكتب فيها، أقلَّ مما كتب في لغته الثقافية، الفرنسية. وبين السياسة وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، اكتشف معنى **المال** وسياسات المال، كسلطة عالمية قادرة وقاهرة في آن. ومن الجامعة، طالباً وأستاذاً، الى مكتب استشارات في باريس، لم يكن يطمح لأن يغدو وزيراً للمال في حكومة الدكتور الحص*، الاقتصادي السياسي، ومع ذلك جرى تعيينه وزيراً للمال، سنة 1998، في أوّل حكومة في عهد الرئيس اميل لحود. جورج قُرم من أعلام الفكر السياسي ـ الاجتماعي والاقتصاي في لبنان والعالم العربي، ما زالت أفكاره العميقة، دون الدّرس المطلوب، ولكنها صارت في سجل التاريخ الثقافي لعرب القرن العشرين. أنوفٌ، بتواضع، خجول كالعقل ذاته، لكنَّه دقيق، غوَّاص في الأمور التي يثيرها؛ تواصلي ابتكاري وتجديدي، اشتغل على الجمهور كوطن، وحين خرب الوطن، لبنان، عاوده بعقل اصلاحي وانشائي. ترك المهنة الجامعيّة، وحين نادينا بعودته اليها عاد قاسياً على نفسه، لخدمة وطنه، فكاد يفقد أعصابه. وهو الآكاديمي البارد، أمام حمّى الصّراع على السياسة والمناصب

قيمته في شخصه وعلمه، لا في وزارته؛ وقوّته في صدقه مع نفسه، وفي أفكاره. نشر أعماله الأولى، سنة 1964، بالفرنسية؛ وآخرها سنة 1996 بالعربية.

□ أعمال جورج قرم:

تكاد تقع في جلّها تحت طائلة البحث السياسي ـ الاقتصادي، بهدف إنماء

البشر وتحرير الإنسان. ففي مواجهة اللاتخطيط العام الذي نشأ فيه لبنان، المجتمع ـ المُجمّع، وكذلك دولته على غراره، حاول جورج قرم منذ بداية أبحاثه في الدبلوم والدكتوراه، إنتاج خطاب سياسي إنمائي عام. وهذا بالضبط ما بدا دامغاً لأعماله، أيام الجنرال الرئيس فؤاد عبدالله شهاب (58 ـ 1964)، حين جاءت بعثة (ارفد) إلى لبنان لاستقصاء مناطقه وتحديد موارده وحاجاته والتخطيط لها. فقام الدكتور جورج قرم بدرس مرحلة (1953 ـ 1963)، من زاوية «**السياسة الاقتصادية والتخطيط في لبنان**»، وصدر كتابه بالفرنسية عن المطبعة العالمية/ بيروت 1964)، وعلى ما نعلم، لم يصدر بالعربية.

أمّا عمله الأشهر فهو أطروحته، بالفرنسية، الصادرة عام 1971 بعنوان: **Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles- Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux, L.G.D.S., Paris, 1971**. والتي عُرّبت بعنوان مختصر: «**تعدّد الأديان وأنظمة الحكم**» عن دار النهار في طبعتين (بيروت، 1979 و1993)، كما صدرت طبعة صربو كرواتية في ساراييڤو سنة 1973 (عن المجمع العلمي). يبقى ان نشير إلى أنَّ العنوان الكامل لهذه الأطروحة الخطيرة هو: «مساهمة في درس المجتمعات المتعدّدة الطوائف ـ الآثار الاجتماعية ـ الحقوقية والسياسية للتعددية الدينية»، أو **للكُثارية**، كما ورد في الكتاب المعرّب. هو بلا شك تتويج انتقادي لأهم الكتب والمصادر والتيارات التي عالجت قضايا «المريض الطائفي». وتعد أطروحات جورج قرم علمانية عموماً، لكنّها بقيت مثّارَ سجال وجدال حول الهوية الثنائية اللبنانية ـ العربية، كما هو الحال في باقي الأقطار العربية، حيث القُطْرية والقوميّة لا تزالان على المحك، حين لا يقوم مقامها ثنائي آخر: الدين ـ القومية.

■ في هذا السجل السياسي، راكم جورج قرم، سلسلة كتابات عن لبنان ومحيطه، أبرزها «**انفجار المشرق العربي**» (بالفرنسية، غاليمار، باريس 1991)، وبالعربية (دار الطليعة، بيروت 1987) وبالانكليزية (لندن 1985)، مع عنوان فرعي «من تأميم قناة السويس إلى اجتياح لبنان». وفيه يعلن (مقدمة الطبعة العربية، صص 5 ـ 6):

«والحقيقة المرّة هي ندرة العقل، وبخاصة في الزمن الذي نعيشه سواء في بلادنا او في بلاد الافرنج. فالكتاب الذي كان مرغوباً فيه للغاية قبل الاجتياح الاسرائيلي الهمجي للبنان (عام 1982)، أصبح مرفوضاً بعده، إذْ تنكّرت دار النشر الفرنسية التي طلبت إليّ وضعه، لالتزامها القانوني والأدبي». الجدير ذكره ان

الطبعة العربية راجع ترجمتها جورج طرابيشي*. على كل حال، الدكتور جورج قرم من الكتّاب الأحرار العقلانيين الذين لا يساومون ولا يتراجعون عن مواقفهم الأساسية، وهو الذي ينادي بأن تبقى الصحف او الكتب بيضاء، اذا لم يكتب فيها الكاتب ما يريد هو وبحرية كاملة، وإلاّ فعلى أصحاب الصحف أو دور النشر التفضّل بملء بياض الورق بأنفسهم!

يقول جورج قرم: «**إنَّ تاريخ الحرية** هو وحده الذي ينطوي على فائدة خلقية بالنسبة إلى الإنسانيّة، وحيثما وجدت بدائل، وجدت فسحة للحرية؛ وحتى إن لم يكن التاريخ سوى اجتماع من تلك الآناء النادرة التي ينفسح فيها المجال أمام تعدّد الخيارات، فقد لا يكون ضَرْباً من الجنون أن يحلم المرء بأنَّ بعض البدائل ما تزال مفتوحة أمام الشرق الأدنى، **منطقة تلاقي الحضارات المختلفة، وساحة المواجهة بين الحرية والطغيان** بين قوى الحضارة وقوى الانحطاط، وان **العرب يستشعرون ذلك، لكنهم لا يستطيعون التعبير عنه بعقلانية ووضوح، إذْ كانوا، ولقرونٍ عديدة، ضحايا الاستبداد**، وعلى الغرب أن يفهم ذلك. . .» (**انفجار المشرق العربي**، ص 13).

لم يسكت جورج قرم يوماً عن إثارة المسألة الوطنية اللبنانية في إطارها المشرقي والعالمي، بوصفها قضية حرية إنسانية. فنشر سنة 1986، بالفرنسية، كتابه العلمي الدقيق الجغرافية ـ السياسية للصراع اللبناني (Géopolitique du Conflit Libanais, éd. La Découverte, Paris, 1986).

ثم جرى توسيع هذا الكتاب ونشره بعنوان: «لبنان: حروب أوروبا والمشرق 1840 ـ 1891» (غاليمار، باريس، 1992). إلى ذلك، نشر سنة 1989، في الموضوع نفسه، كتاب «**أوروبا والمشرق العربي**» بالفرنسية (وبالعربية، سنة 1990 عن دار الطليعة/ بيروت). وعن دار فلاماريون (باريس 1994)، نشر د. جورج قرم كتاب «**الشرق الأوسط**»، وهو أصدر سنة 1998 كتاباً جامعاً لهذه القضايا، بالفرنسية، يفوق الألف صفحة، ولكنّه نزل إلى السوق سنة 1999.

أمّا على الصعيد اللبناني الداخلي، فقد وضع جورج قرم كتابين (قد يضيف إليهما قريباً، كتاباً عن تجربته في الحكم والحكومة):

أوّلهما: مدخل إلى لبنان واللبنانيين (تليه اقتراحات في الإصلاح)، صدر عن دار الجديد (بيروت 1996) وفيه يعلن: «وفي نهاية التحليل أرى أنَّ الفكر العربي، وبشكل خاص الفكر اللبناني مع مميّزاته الخاصة، قد أصبح يفقد مقوّمات الاستقلال الفكري. فهو أسير مواقفه المتناقضة بالمذاهب الفكرية الغربية، ولم يعِ

في كثير من الأحيان ان مواقفه هذه عندما تكون مواقف رفض وانتفاضة ضدّ تيارات الفكر الغربي، فهي تنبع أيضاً من تيّارات فكرية آتية من تفرّعات المدارس الفلسفية الغربية الداعية إلى رفض الحداثة والعودة إلى الأصالة. ومن هذا المنظار [...] فإنَّ الفكر الطائفي في لبنان، بكل تفرّعاته، ليس فكراً مستقلاً. والحقيقة ان نظرة اللبنانيين إلى بلدهم وهويّتهم ومشاكلها هي نظرة مبنيّة، إلى حدٍ بعيد، على تقاليد فكرية حديثة العهد، مصدرها الفكر الأوروبي وتفاعل الفكر العربي بتفرعاته المتناقضة ـ ومن الفكر الديني الخاص بالنصرانية الشرقية ـ تجاه الفكر الأوروبي» (**مدخل إلى لبنان**، م.س. ص 21).

ثانيهما: في اقتصاد ما بعد الحرب وسياسته: **الإعمار والمصلحة العامة** (دار الجديد، بيروت/ 1996)، وموضوعه السياسي: **مواطنيّة الإعمار** (كلّنا للإعمار = كلنا للوطن) وفيه يكشف جورج قرم المواطن العالِم عن هدفه المباشر: «وكان هدفي عند وضع التحليلات وإبداء الآراء، التأكيد على **حق المواطن اللبناني** في انتقاد ما أُنزلَ عليه من قرارات وإجراءات لم تحترم المبادىء الدستورية وحق المشاركة للجميع في صنع مستقبل البلاد. فالوطنية الحقة تتجسّد في المواطنيّة الكاملة، غير المنقوصة لكل أبناء هذا البلد، والاقتصاد لا ينفصل عن السياسة في هذا المضمار، وقوة الوطن هي، قبل أي شيء آخر، في شعور بنيه بأنَّه وطنُ العدل والمشاركة ومساواة الجميع أمام القانون الذي يعدل بين الجميع». (**الإعمار والمصلحة العامة**، م.س. ص 9).

أمّا على صعيد فكره الاقتصادي (السياسي)، فقد وضع الوزير جورج قرم سلسلة مؤلفات لاقت صدى بالفرنسية والعربية، نجملها هنا، في الأبرز (ما عدا المقالات والدراسات المنشورة بالفرنسية او المعرّبة، را: **مجلة دراسات عربية**، مثلاً):

1977: **الإقتصاد العربي أمام التحدي** (دار الطليعة/ بيروت).

1980: **التبعية الاقتصادية ـ قروض العالم الثالث في المنظور التاريخي** (دار الطليعة).

1981: **التنمية المفقودة** (دراسات في الأزمة الحضارية والتنموية العربية)، (دار الطليعة).

1990: **الانسلاخ بالفرنسية La Mue**، بيروت FMA)...

1993: الطبعة الفرنسية من كتابه الاقتصادي الأشهر: **Le Nouveau désordre**

économiqúe mondial (La découverte; Bey. F.M.A) الذي قمنا بتعريبه، واختار له مؤلفه العنوان العربي التالي (**الفوضى الاقتصادية العالمية الجديدة**) وصدر عن دار الطليعة (بيروت 1994)، كما صدرت منه طبعتان إيطاليّة وبرتغالية، وفيه إضافات مهمة للإقتصاد السياسي، ونظرة نقدية إلى العولمة الإقتصادية (الاسم الجديد للرأسمالية الأمبريالية الأميركية، أو الغربية، حيث الغرب في كتابات ج. قرم يدل على الغرب البروتستانتي - اليهودي أولاً). أمّا مضمون الكتاب فهو بحث «في **جذور إخفاق التنمية**». **وفيه يكشف عن انهيار الرؤية التعملقية للإنسان وقدراته الاقتصادية؛ وعن «الفراغ الفكري» على الصعيد السياسي الإقتصادي، بعد انهيار الإتحاد السوفياتي وانتصار رأسمالية صناعية مقابل «نكسة الليبرالية» وتناقضات «الحداثة الإقتصادية»**: «وبما أنّني قد تمكّنتُ أيضاً من تدريس الاقتصاد، وتالياً، أُتيحت لي الفرصة لتعميق معارفي النظرية في هذا الميدان، فقد تراءى لي بسرعة، عملياً، ان الليبرالية والاشتراكية تتحدّران، كلتيهما، من فلسفة **الأنوار** الأوروبية عينها ومن تطور الاقتصاد العالمي الذي حفّزته الثورة الصناعية منذ القرن الثامن عشر. فهما في الحقيقة جزء لا يتجزأ من آليات «التحديث» او التنمية، وإنْ طوّرتا رؤى متناقضة كلياً حول ما يتعيّن على النظم الاقتصادية التوجه نحو ضمان السعادة والازدهار للمجتمعات البشرية...» (**الفوضى الاقتصادية**، م.س. صص 13 - 14).

❀ ❀ ❀

هذه الإطلالة على أعمال السياسي - الاقتصادي الوزير جورج قرم هي دعوة إلى متابعة أفكاره في مصادرها، دون إدّعاء الإحاطة بها، لاسيما وان أعماله لم تدرس بكلّيتها، بعد، سواء بالعربية أم بالفرنسية. فهو ينتقد «الإصلاح المستحيل للأنظمة الضريبية والمالية» بسبب السياسات المتخلفة أو اللاعلمية، ولكنّه يراهن على تمكّن العلماء من المساهمة في إعادة تأهيل الاقتصاد السياسي في العالم، شرط التقدّم على صعيد عقلنة الإنسان والإنسانية في آن. هذا الشرط ليس قليلاً، وليس قابلاً للتحقق إلاّ في مناخات الاستقرار والسلام والحرية.

غازي القصيبي (1940 ـ الأحساء)
إبداع بين الكتابة والوظيفة

■الدكتور غازي بن عبد الرحمن القصيبي، من مواليد الأحساء (1940) في المملكة العربية السعودية. متعدّد المواهب والأدوار: شاعر، قصّاص، روائي، ناقد أدبي أو سياسي؛ وهو موظّف، إداري، سياسي، دبلوماسي وثقافي. يقول في آخر أعماله (**حياة في الإدارة**، ط 4، 1999، المؤسسة العربية، بيروت): «كنت أحضّر للدكتوراه في صيف 1968 م (1386 هـ) عندما جاء سيّدي الوالد رحمه الله إلى العاصمة البريطانية للراحة والاستجمام وإجراء بعض الفحوص الطبيّة. كان وقتها في السادسة والثمانين وكان مع ذلك ممتّعاً بكل قواه النفسية والعقلية، والكثير من قواه البدنيّة. طلبت منه ان نشترك في كتابة **مذكّراته** ـ وقد عاصر أحداثاً كبيرة تستحقّ أنْ تُسجّل ـ إلا أنّه رفض [. . .] كانت وجهة نظر أبي تستحق الاحترام، إلاّ أنّها ككل وجهة نظر تقبل «المناقشة». و«عندما بدأتُ أدنو من الستين، وبدأت أخشى أن تضعف الذاكرة وتبهت الألوان، رأيتُ أنَّ الوقت قد حان للكتابة عن سيرتي الإدارية [. . .]. بقيتْ كلمة تقتضي الأمانة التاريخية ان أقولها: **لا أدّعي أني قلت، هنا، الحقيقة كاملة**؛ ولكنّي أرجو أنَّ كل ما قلته هنا حقيقة» (حياة في الإدارة، صص 7 ـ 9). نال غازي القصيبي الدكتوراه في العلاقات الدولية (من جامعة لندن)، لكنّه لم يمارس العمل الجامعي إلاّ لفترة قصيرة، تركت في نفسه آلاماً ذكرها في سيرة حياته الإدارية. فمارس الكتابة شعراً، ومقالاً، ورواية؛ كما مارس الوظيفة جامعياً وإدارياً ووزيراً وسفيراً للسعودية في البحرين ولندن، الخ. فهو يختم سيرته بأفق كبير لبلده ومواطنيه، يقول (م.ن. ص 308):

«بعد ثلث قرن سوف يصل عدد سكان المملكة إلى أربعين مليون نسمة.

تقديمُ الخدمات الضرورية لشعب بهذا الحجم ـ كائناً ما سيكون دخل البترول وقتها ـ هو تحدٍّ ترتعدُ أمامه فرائص أشجع التكنوقراطيين. أكاد أرى بعين الخيال إدارياً شاباً من إداريي المستقبل يدفعه شغفه بالتاريخ القديم إلى قراءة هذا الكتاب. أكاد أسمعه وهو يقول لزميلٍ له بعد أن ينتهي من القراءة: «كم يهوّل هذا الرجل ويبالغ. المشاكل التي قابلته مقارنةً بالمشاكل التي نقابلها لا تعدو أن تكون ألعابَ أطفال». لا أعتقد أنَّ هذا التكنوقراطي الشاب يبالغ عندما يقارن، على هذا النحو، بين تحدّيات القرن الحادي والعشرين وتحدّيات هذا القرن الذي يوشك، مثلي، أن يطوي خيامَه ويرحل بهدوء في ضباب الزّمن». إنَّه الشاعر الذي يتجاوز هنا الدكتور الإداري والدبلوماسي كاشفاً عمّا دار في أعماقه!

الشّاعر... الهادىء:

على لسان الشاعر القتيل سحيم (سنة 35 هـ.)، يتساءل الشاعر غازي القصيبي: هل تحرق النارُ شعراً؟ تظلُّ القصائد فوق شفاه الرّجالِ

وفوقَ نهودِ النساءِ

وفوق رؤوس النخيل

فكيف بحرقٍ جميع الشفاه وكل النهود وكل النّخيل؟

للشاعر أكثر من عشر مجموعات مطبوعة هي: **أشعار من جزائر اللؤلؤ؛ قطرات من ظمأ؛ معركة بلا راية؛ أبيات غزل؛ أنت الرّياض؛ الحمى؛ العودة إلى الأماكن القديمة؛ ورود على ضفائر سناء؛ قراءة في وجه لندن؛ عقد من الحجارة وسحيم** (الشاعر العبد القتيل). هنا نكتفي بالنموذجين الأخيرين:

1. **عقد من الحجارة**: صدر في بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991). ومن مغانيه الجميلة: ■ عقد من الحجارة (صص 7 ـ 8):

.. خبّرونا ـ بالله ـ من أين جئتم ـ أمنَ الوردِ؟ أم من الصبّارة؟

من شموخ النّخيل؟ أم من هديلِ القمحِ؟ أم من هواجس المحارة؟

من شذى البرتقال؟ أم من كروم الفجر؟ أم من عنادلِ البيّارة؟

هكذا تصبحُ الحجارةُ سَيْفاً عندما تُصبح السيوفُ حجارة...

أصغارٌ؟ مَن قالَ: أنتُمْ صغار؟ في يديكم رأى العدوُّ صغاره

والعماليق حين لُحْتُمْ بقايا من بقايا أسطورة منهارة

أصغارٌ؟ مَن قال أنتم صغار؟ وحصاكم يهزّ قلبَ الحضارة

■ الزّيارة (في ذكرى الشاعر حمد الحجّي)

عندما زرته في المكان الذي صُبغت كلّ ألوانه بالسّواد

كان في غرفةٍ بارده/

وأساريرُه جمرةٌ خامده

قلتُ: «ماذا عن الشّعر؟»

فارتدّت النظرةُ الشارده

أو مضت لمحةٌ ثم عادَ الرّماد

قال: «جفّ المداد»

قال: «أشكو الونى والسُّهاد»

قلتُ: ماذا تريد؟ قال: «سيجارةٌ واحدة!»

قمتُ من عنده حاملاً كلّ حزنِ المكان الذي صُبغت كلُّ ألوانه بالسَّواد،

(عقد من الحجارة، صص 28 ـ 29)

■ ملء عين الزمن (من النشيد اللبناني):

كان لي ولكم/ ذات يومٍ وطن

ملء عين الزَّمن

كان أسطورةً خَطَّها شاعرٌ

برموشِ الغزالِ الأغنّ

فوقَ تفاحةٍ سرقت لونها من خدودِ مليح فَتَنْ

... كان لي ولكم/ ذات يوم وطَنْ

كان في حسنِه كلُّ شيء حَسَنْ (**عقد من الحجارة**، صص 49 ـ 51).

2. سَحِيْم (صدر عن المؤسسة العربية، بيروت، 1996)، قتلت عشيرةُ بني الحسحاس عبدها «الشاعر سحيم حرقاً، لتغزّله في نسائها (را: **ديوان سحيم**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1950). هذه المجموعة للقصيبي تنطوي بين أقواس على أشعار من سحيم القديم، وأشعار من شاعرنا المعاصر، الذي يقول، وكأن عصر سحيم لم يتغيّر بعد:

يعودون بعد قليلٍ، بعد زمانٍ يطولُ ويقصرُ

لكنْ يعودونَ، كي يقذفونيَ في النّار

تلك التي لا تزالُ تؤجّ وتلعق ما كوّم الأشقياءُ عليها
صغارُ الحساحسِ! أينَ كبارُ الحساحسِ؟
هل ذهبوا يقتلون الجميلاتِ أم يكرعونَ المزيدَ من الخَمْر؟
أم ينبشون اعترافاً جديداً وشعراً قديماً؟ (**سحيم**، ص 7).
. . . وما لونُ تلكَ الدماء؟
أننزفُ ـ نحن العبيدُ ـ دماً؟
أم هو الحبر أسودَ في لون سحنتنا؟ (م.ن. ص 8)
ضحكتُ وقلتُ: غرابٌ وعبدٌ
وأنتِ أميرةُ كل النّساء
فهل تشفقين على العبدِ؟ فالعبد يحترفُ الشّعر
والعبدُ يسكنُه العشق،
والعبد يحملُ في روحه حلم كل الصحارى بواحاتها
حلم كل العبيد بساداتها. . . (م.ن. صص 14 ـ 15)
. . . ما أعظم الشعرُ، يلسع كالنّار، يحرق كالنّار
لكنّه حين تذوي جميع الحرائقِ، يبقى
يشبّ على جبهة الدّهر،
نقفزُ فوقَ رؤوس الجبال، أنا وأبي،
وهو يضحك ثم يقولُ: «سحيمُ! أأدركتَ كيف تموت الوعولُ؟
(سحيم، ص 92).

□ الناثر الروائي:

للدكتور غازي القصيبي مجموعة أبحاث ومقالات، وسيرة ورواية، صدر له عن المؤسسة العربية (بيروت)؛ **الإلمام بغزل الفقهاء الأعلام** (مختارات)؛ وكتاب «**التنمية والأسئلة الكبرى**»، و«**حياة في الإدارة**» (سيرة)؛ وكتاب في الشعر والنقد الشعري، بعنوان «**مع ناجي. . . ومعها**»، (بيروت 1999)، يعرب فيه عن اعجابه بالشاعر ابراهيم ناجي، وبشعره المغمور والمشهور، الذي يأسف لإقدام أمّ كلثوم على تعديل بعضه، كما في مطلع قصيدة «**يا فؤادي**، رحم الله، الهوى»، الذي تحوّل إلى «يا فؤادي، لا تسلْ أين الهوى»! ويقدّم القصيبي تعريفاً شعرياً للشعر ـ

بكل تواضع ـ: «الشعرُ قَفْزُ لحظةٍ من الحياة في نَغَمْ». (**مع ناجي**، ص 9)، أمَّا هي، فهي عنده الحبيبة، القصيدة أو «زهرة المستقبل».

■ وفي النثر، تناول غازي القصيبي «**الرواية**» في تجربتين؛ أولاهما رواية «**شقة الحرية**»، سنة 1993؛ وثانيتهما رواية «**العصفورية**»، الصادرة سنة 1996 (دار الساقي ـ بيروت). في الثانية، تتآخى تحت قلمه الفصحى والمحكية، وتدور الرواية حول (ن)، موضوع الإهداء. ومن لقطات «**العصفورية**»:

■ «كميل شمعون كان صديقك، يا بروفسور؟

ـ أووه، كنا نصطاد معاً، نصطاد النمور ونصطاد التماسيح ونصطاد البط.

■ النمور؟ وقعت يا بروفسور! كميل نمر شمعون، من هنا جاءت النمور. تداعي أفكار.

ـ لا تداعي أفكار ولا يحزنون. كنا نصطاد النمور.

■ وين؟

ـ في البقاع.

■ في البقاع؟ نمور في البقاع؟

ـ كان هذا في الزمانات يا حكيم. ربما قبل أن تولد أنتَ، كانت البقاع مليئة بالنّمور. ثم أفنيناها أنا وكميل شمعون.

... إذن، مات كميل شمعون؟ ضيعانه! كان رجلاً عظيماً. وأين سامي بك الصلح الآن؟

ـ مات من فترة طويلة. كان صاحبك كمان؟

أووه! من أعزّ أصدقائي. كنتُ ألعبُ معه طاولة كل يوم في البرج، في مقهى الشام. لا تقلْ لي لا يوجد مقهى اسمه الشام في البرج.

... كان سامي بك أمهر لاعب طاولة في لبنان، ومع ذلك كنت أغلبه كل مرّة... كان يقول: اسمع يا بروفسور! كل واحد في هذه الدنيا له مهنة، هذا خبّاز. وهذا طبّاخ. وهذا ميكانيكي. وهذا كندرجي. أمَّا انا فمهنتي رئيس وزارة. لا أعرف مهنة أخرى». (**العصفورية**، صص 12 ـ 13). نترك للنقد الأدبي أن يقول رأيه في شعر القصيبي وروايته؛ ولكنَّ مساهماته التجديدية لا تخفي نفسها حتى الآن.

سيِّد قُطُب (1906 ـ 1966): حِرفة «كاتب الإخوان»

□ الموظّف/ المؤلّف:

■ من حافظ القرءآن إلى كاتب الإخوان، رحلة طويلة قطعها سيد قُطُب ابراهيم، الذي وُلِدَ سنة 1906 (را: **حسن البنّا***) **في قها**، القرية الواقعة في محافظة أسيوط؛ والذي نشأ في أُسرة متميّزة: «**الأب** من قرّاء الصحف، وعضو في لجنة الحزب الوطني بالقرية؛ **والأم** سيّدة متديّنة من أُسرة عريقة» (را: م.ح. ذياب: **سيد قطب** والأيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت 1988، ص 63).

في أربع سنوات، ما بين السادسة والعاشرة، أنهى دراسته القرءآنية، وحفظ القرءآن؛ وغادر قها سنة 1921 إلى القاهرة، دارساً في مدرسة «عبد العزيز الأولية»، ثم متابعة في «دار العلوم» حيث درس زميله الإصلاحيّ الآخر **حسن البنّا**؛ وفي العام 1933 تخرَّج سيد قطب مجازاً في اللغة العربية وآدابها، عالماً بأمور أخرى غير الفقه والدين، تعني الفلسفة والفيزياء والرياضيّات وعلم التربية وعلم الاجتماع والانكليزية والجغرافية والتاريخ... الخ. فلماذا ترك سيد قطب كل هذه التهذيبات الفكرية والعلمية التي تصله بآفاق العصر والحداثة، وانقلبَ على عقبيه إلى طفولته، ليصبح **«كاتب الإخوان»**؟ هنا، الاجتماعي يفسِّر الثقافي، والسياسي يرشد «الديني» ـ ولو جاء العكس في الخطاب الإخواني المصري، او الخطاب الأصولي الآخر ـ الشيعي في العراق او في إيران. وحتى مؤخّراً في لبنان.

ما يلفتنا في تجربة مثقفي عصرنا العربي أنَّ بعضهم وقع في موقع «**الموظّف/ المؤلِّف**. **ومنهم سيّد قطب الذي تدرّج في راتوب وزارة المعارف المصرية، وصار سنة 1944 مفتشاً** في التعليم الابتدائي، ثم في إدارة الثقافة العامة، التي كان على رأسها: **أحمد أمين*** **(1886 ـ 1954)؛ ومع ذلك، وربّما بسبب الوظيفة** (الأمان من الفقر ومن السلطة) صار سيّد قطب كاتباً يضارع كتّاب عصره الكبار: طه حسين*، عبّاس محمود العقّاد*، مصطفى صادق الرافعي، الخ.

☐ التحوّل الكبير:

سنة 1948، سيد قطب أمام التحوّل الكبير في حياته: هو في بعثة علمية للدرس في الولايات المتحدة الأميركية، الأقوى في عالم الغرب الديمقراطي ـ الرأسمالي، ومركز العولمة اليوم.

■ مسكونٌ بالأصول الدينية الإسلامية، وفي سن الرشد المعرفي (عمره آنذاك 42 سنة)؛ مسافر بتراثه وتجربته، عشيّة اغتيال حسن البنّا، إلى محور الحضارة الغربية المعاصرة، فيما يجري إعلان دولة عبرية (إسرائيل) في فلسطين. في هذا المساق، رأى سيّد قطب أنَّ «**العبقرية الأميركية** كلها قد تجمّعت وتبلورت في حقل العمل والإنتاج، بحيث لم تَبْقَ فيها بقيّةٌ تتيح شيئاً في حقل القِيم الإنسانية الأخرى» (م.س. ص 69). هكذا فاته أنْ يرى هناك ما رآه سابقُه الفرنسي الكسيس دي توكفيل: «**الديمقراطية في أميركا**»، فاكتفى على طريقته الشخصية، برؤية نقصها او اختلافها الأخلاقي، ورفع ذلك إلى مستوى «الفساد الأخلاقي»، مما يُسهِّل عليه موقعَه ودورَه في مجال الإصلاح الأخلاقي للمجتمع العربي ـ الإسلامي، والدفاع عنه في وجه الغزو الثقافي ثم العولمة الثقافية الآن، مع ما يسمَّى (Infoculture): **الثقافة المعلوماتية العالمية**، وألغازها الرقمية الجديدة.

بعودته منها إلى مصر (أغسطس/ آب 1950)، أعلنَ قطب نفسه كاتباً مختصّاً في **الكتابة الأيديولوجية الملتزمة**، (الإسلامية طبعاً)؛ فاتّخذ الإسلامَ مصدراً للرؤية والقراءة والكتابة ـ استلهام الموضوعات من الإسلام، بعدما صارت الموضوعات عند سواه، تؤخذ من المجتمع ومن عالم الفساد، بمعناه الفلسفي.

■ سنة 1951 بدأ ممارساته الكتابية والفكروية والسياسية في صفوف «الإخوان المسلمين»، واعتبره عام مولده؛ ثم جرى انتخابه سنة 1952 عضواً في

مكتب إرشاد حركة الإخوان، وعُيِّن فيه رئيساً لقسم **«نشر الدعوة»**. ومن دور الكاتب إلى موقع الداعية، تحوَّلت الكتابة نفسها، بعدما تغيّر جِبْرُها الفكروي. وكان على اتصال منتظم خلال العام 1952 مع جمال عبد الناصر*. وفي أغسطس/ آب 52، كان سيد قطب على رأس مؤتمر عنوانه: **«التحرر الفكري والروحي في الإسلام»**، حيث كان أُفق الجمع ـ غداة انقلاب 23 يوليو ـ لا يزال ممكناً ما بين الثورة والدين، او اعتبار الإسلام محرّكاً ثورياً، سواء بلباس عربي أم بلباس آخر في العالم الثالث. المسوّغ الفكروي للخلاف بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، هو تنبيه الشيخ محمد الغزالي ـ من قادة الإخوان ـ إلى عزم جمال عبد الناصر على احتكار السلطة لنفسه.

☐ القطيعة... والسجن:

■ في تشرين الأول (أكتوبر) 1954، جرت محاولة اغتيال عبد الناصر في ميدان المنشية (الاسكندرية) وهو يلقي خطاباً سياسياً، بعدما صار رئيس جمهورية مصر، الثاني بعد محمد نجيب. في هذا السياق، انفجر الصراع بين سلطة «الثورة» وسلطة «الإخوان». ووقعت القطيعة بينهما، واجتاحت مصر موجات اعتقال «التنظيم» وتقديم المعتقلين للمحاكمة أمام «محكمة الشعب»، فكان «نصيب سيد قطب 15 عاماً من الأشغال الشاقة، قضى أغلبها في مستشفى السجن الملحق به لسوء صحته» (م. س. ص 74).

في السجن، لم يبقَ له سوى القراءة والكتابة. غير واضحة تماماً علاقته بفكر المؤسِّس حسن البنّا*؛ والأوضح في سيرته الفكريّة علاقاته الاستلهامية بفكر اسلامي أصولي، بعيد من التجربة العربية المباشرة، عنينا أنَّه وجدَ نماذجه في الهند والباكستان عند **أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن النَّدوي**. للمرّة الأولى، يقطع إسلامي إصلاحي مع «الثقافة الإسلامية الكلاسيكية» بوضوح، ويؤسِّس بنفسه تهذيباً ثقافياً جديداً، كما صار الحال في أعمال قطب السجنيّة.

■ هذا الدِّين؛ المستقبل لهذا الدين؛ معالم في الطريق... الخ. إذْ من الثابت في تاريخ الحضارات والديانات وصراعاتها، ان المعطى الديني، شروى المعطى الاجتماعي (العائلي تحديداً) هو، مع معطيات الدولة، من عناصر الثبات والديمومة في حياة الأفراد عبر الأجيال. سيّد قطب لا يخرج عن هذا السّرْد، لكنَّه ينفرد في داخله ـ داخل سجنه الجديد، الذي جعله يعمّق سجنَه الفكري أيضاً ـ

بتوقّعات أو مصادرات بدهيّة، لاسيما وأنَّ الاضطراد الاسلامي متواصل في العالم.

سنة 1964، صدر عفو عن سيّد قطب، بطلب من الرئيس العراقي عبد السلام عارف؛ فخرج من سجنه مصحوباً بتبرير صحّي، لخلافٍ سياسي في أصله. وفي 30/ 8/ 1965، أُعيد اعتقال سيّد قطب بتهمة ترؤسه تنظيماً دبَّر «مؤامرة جديدة» على عبد الناصر. وفي هذا، يوضح إحراجَه أو مُصابَه الذاتي بالانتماء إلى «الإخوان»: «كنتُ أمام أمرين:

ـ إمَّا أن أرفض العمل معهم، وهم لم يتكوّنوا بعد على النحو الذي أنا مقتنع به، فلم يتمّ تكوين الأفراد وتربيتهم وتوعيتهم قبل أنْ يصبحوا تنظيماً وقبلَ أن يأخذوا في التدريب الفعلي على بعض التدريبات الفدائيّة...

ـ وإمَّا أن أقبل العملَ على أساس تدارس ما فاتهم من المنهج الذي أتصوّره للحركة، وعلى أساس إمكان ضبط حركاتهم بحيث لا يقع اندفاع في غير محلّه.. **وقرَّرتُ اختيارَ الطريق الثاني والعمل معهم وقيادتهم**». (را: **لماذا أعدموني**، ص 95، ب.ت. لا.م). فماذا ومَن قاد سيّد قطب في سجنه؟ هل كان أكثر من كاتب لدى الإخوان؟ وأين صار تنظيمهم، آنذاك، في الواقع السياسي العربي؟

المحكمة، لا الحكمة، هي التي قالت حكمَها في تجربة سيّد قطب، الضحية المزدوجة، للحلم السياسي وللجماعة السياسية غير المناسبة، فجرى إعدامه مع آخرين، يوم 26/ 8/ 1966؛ تاركاً أسباب إعدامه في كتابه «**معالم في الطريق**»، على حد إدّعاء زينب الغزالي (را: جيل كيبل: **الفرعون والنبي**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988، ص 34).

□ مفكّر أم سياسي؟

الواقع أنَّ سيّد قطب ضحّى بالمفكّر لصالح الأيديولوجي السياسي، وضحّى بالمثقف الحديث في شخصه وفكره لحساب «السياسي» الخفي أو المخفي، الذي عاد من الخارج إلى داخل تنظيم مرَّ خمس سنوات، على الأقل، على اغتيال مؤسّسه وقائده التاريخي، وسرعان ما خرج من التنظيم إلى السجن. وفيه، وضع أعماله. لكن، فلنرَ أعماله من زاويتين، ما قبل التنظيم، ومن داخل السجن.

I. أعمال قطب خارج الإخوان:

1. **مهمّة الشاعر في الحياة**، نقد أدبي سنة 1932.

2. **طفل في القرية**، قصة أدبية (1932) تروي سيرته في بلدته قها.

3. **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، بحث ديني اجتماعي، نشره سنة 1948.

4. **معركة الإسلام والرأسمالية**، بحث فلسفي عقائدي، صدر سنة 1950.

5. **السلام العالمي والإسلام**، بحث سياسي، 1951. طبعة عاشرة، دار الشروق، القاهرة، 1992.

6. **نحو مجتمع إسلامي**، سنة 1952، خطاب سياسي في عام انتصار حركة الضباط الأحرار، تحت عنوان «ثورة 23 يوليو».

وهنا لا بد من الملاحظات النقدية التالية:

أ) قبل 1948، عام نكبة فلسطين، وسفر سيد قطب إلى الولايات المتحدة بمنحة دراسية (سياسية على ما يبدو، فهو موظف في الثانية والأربعين من عمره)، كانت حرفته الكتابيّة مركّزة على **النقد والقصة**. ولم يكتب ـ على ما يظهر ـ ما يستحق الذّكر حول القضية الفلسطينية وقيام «الكيان الصهيوني» الخ.

ب) ما بين ذهابه إلى الولايات المتحدة، وعودته منها إلى القاهرة، ولكن قبل انتمائه إلى تنظيم «الإخوان»، وضع مجموعة كتب ـ ذكرناها ـ جرى استثمارها في معركة غير فكرية، أصلاً، ما دام السلاح فيها ما ذكرناه آنفاً.

II. أعماله في السجن:

7. سنة 1953، بدأ سيّد قطب بوضع مشروعه التفسيري الموسوعي، للقرءآن الكريم، وختمه في سجنه سنة 1964، موسوماً بعنوان: «**في ظلال القرءآن**». إنَّه الأصولي الإسلامي الوحيد في عصرنا، الذي كلَّف نفسه هذه المشقة، وهو يظنّ أنها تخدم السياسة الدينية، وليس العلمَ وحدَه فحسب.

8. **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته**، دار الشروق، القاهرة، ط 12، سنة 1992.

9. **الإسلام ومشكلات الحضارة**؛ دار المشرق، القاهرة، ط 8، 1988.

10. **دراسات إسلامية**، دار الشروق، القاهرة، ط 9، 1993.

11. **هذا الدين**.

12. المستقبل لهذا الدين، طبعة 14، دار الشروق، 1993.

13. في التاريخ فكرة ومنهاج: طبعة 1، دار الشروق، 1993.

14. **معالم في الطريق** ـ آخر أعماله سنة 1965. (ط 17، سنة 1993).

■ ويستمر البحث في هذا المجال؛ ولا ينتهي التعاقب الجدلي بين الفكر الديني والفكر العلمي، خصوصاً في المجال الثقافي ـ السياسي(*).

يمكن تصنيف أعماله المنشورة (22 عملاً) كالآتي:

1. شعر	03
2. قصص وروايات	06
3. تفسير	01 (في 30 جزءاً)
4. دراسات	10
5. نقد	02

■ عناوين دراساته:

1 ـ النقد الأدبي، أصوله ومناهجه.

2 ـ العدالة الاجتماعية في الإسلام.

3 ـ التصوير الفني في القرءآن.

4 ـ مشاهد القيامة...

5 ـ كتب وشخصيات.

6 ـ الإسلام ومشكلات الحضارة.

7 ـ السلام العالمي والإسلام.

8 ـ المستقبل لهذا الدّين.

9 ـ معالم في الطريق.

10 ـ معركة الإسلام والرأسمالية.

■ التفسير:

في ظلال القرءآن

(*) را: حسين سعد: إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، بيروت، الجامعة اليسوعية، 1997.

عناوين نقده:

12 ـ نقد كتاب «مستقبل الثقافة».

13 ـ مهمة الشاعر في الحياة.

رواياته وقصصه:

14 ـ المدينة المسحورة (1946).

15 ـ أشواك.

16 ـ طفل من القرية (صور ريفية).

17 ـ الأطياف الأربعة (مع أخوته).

18 ـ القصص الديني (مع عبد الحميد جودة السَّحار)

19 ـ أميركا التي رأيت.

شعره:

20 ـ الشاطىء المجهول.

21 ـ حلم الفجر.

22 ـ قافلة الرقيق.

كاف

ك

غَسّان كنفاني (1936 ـ 1972)

فارس التحرير بالكلمة

☐ فارس الحرية:

■ وُلِدَ سنة 1936 في عكّا، وغادرها مُهَجَّراً، لا مهاجراً، سنة 1948، إثر مذبحة دير ياسين. وحلَّ به الرّحال مع أهله وقومه في منطقة الغازية، بالقرب من مدينة صيدا (عاصمة محافظة لبنان الجنوبي) ومنها كان له رحيل إلى دمشق، وعَوْدٌ إلى بيروت التي شهدته شهيداً سنة 1972.

غسان كنفاني، فارس، والد فايز، كتب باسمه وباسم (أبو فايز) وفارس فارس، وبكل الأسماء الأخرى التي حمّلها لشخوص أدبه ومقاومته قبلَ أن يصبحوا رجالاً، أبطالاً، شهوداً على عصرهم، وشهداء بمدادهم وبدمهم!

صحافي فلسطيني عربي، فنَّان، أديب، مثقّف عضويّ، ناقد ملتزم، مقاوم بحرية لأجل تحريرين، بالكلمة، وبالبندقية. في تموز 1972 تناثر جسمُه داخل سيّارة مفخّخة، أشبه بأرض فلسطين التي لم تكفّ عن التفجّر حتى اليوم.

قضى 12 عاماً في موطنِ رأسه، و12 عاماً في تحصيل علمه ما بين دمشق والكويت، و12 عاماً في بيروت، فارساً للتحرير بالكلمة، ولكن على جوادٍ عربيّ مقاوم. شملت رحلتُه الصَّحافية مجلاّتٍ وجرائد، أبرزها (**الحرية**) الناطقة بلسان حركة القوميين العرب، و(**الأنوار**). **وملحق الأنوار**، **فالرأي**، **والمحرّر**، وصولاً إلى فلسطين **الهدف**، يوم صار ناطقاً رسمياً بلسان الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين.

السّياسي غسّان كنفاني هو صحافي، فنّان، باحث، مسرحي، قاص، روائي، وشاعر غير معلن. فهل اختزلناه بكلمات، كما دأب مصطفى الولي (**غسان كنفاني**: تكامل الشخصية واختزالها، **دار الحصاد**، دمشق، ب.ت.) على اتّهام معظم الذين سوّلت لهم النفس بتناول فكره وحياته وأدبه، وبالأخص نشر رسائله؟ وهل الصداقةُ تمنع الصّدْقَ في المناقشة؟

سنة 1967، تعرّفت إليه في مكتبه (ملحق جريدة **الأنوار**) عند مستديرة الصيَّاد. وكانت المناسبة نشر مخطوطة لي (موقف اليسار الأوروبي من القضية الفلسطينية، من ألفونس توسنيل حتى جان بول سارتر). وكان لي ما أردت على 20 حلقة ونيّف. وكان اللقاء الوحيد بيننا، ولكنّه ظلّ دائماً في وجداننا.

ربّما لم يأزف الوقت المناسب للكلام المفصّل على شخصيته وذاتيته، إذ القضيّة التي استشهد غسّان لأجلها، ما زالت هي الأقوى على الوجدان والقلم. وعندنا أنَّ التجريد الحيوي للشخص لا يقلّ خطورةً عن اختزال فكره. ولا بدّ لنا في النهاية من الكتابة بكلمات محدودة.

□ الباحث الأدبي:

تلازم في مساره الإبداعي كلُّ أشكال نشاطه. والتعريف هنا موضوعي، لا تاريخي ولا تقويمي.

عشية حرب حزيران، وضع سنة 1966 في التداول كتابه البحثيّ الأول: «**أدب المقاومة في فلسطين**». فكان إضاءةً مهمّة لوعي ثقافي عربي، يستعلم عن فلسطين وشعبها ومآلها، عبر مذياع ضجَّاج او توجيه خطابيّ عمومي، دون معرفة بما يجري داخل الوجع الفلسطيني، وماذا قدّم الوجدان الأدبي من صُوَرٍ عميقة لمواجع الأهل هناك: **مقاومة متواصلة، حتى بالصمت، وشعر ونثر، وأدب قصصي ومسرحي، وعادات وتقاليد، وحتى أزياء وملابس لا تُغيّر ألوانها ولا أشكالها، فتسهم بمقاومةٍ ما.**

في المقابل، بعد 1967، أتاح لنا غسّان كنفاني فرصة التعرُّف على الوجه النقيض للمقاومة الأدبية الفلسطينية، نعني كتابه «**في الأدب الصهيوني**». إذ كان المطلوب لوعينا إثنان: **وعي الذات بالذات، ووعي العدو كما هو**... ومن شأن النرجسيّة أن تفرض عماهةً على وعي الذات، وتشويهاً لوعي الآخر، بحجّة أنّه خصم او عدو مبين. وهنا بالذات برزت شجاعة غسّان كنفاني في نقد الأدبين الفلسطيني والصهيوني. ليعاود، سنة 1968، التركيز على «**الأدب الفلسطيني**

المقاوم»، لاسيما المعاصر، بعدما قضى ثلاثة أعوام ونيّف على انطلاقة الرصاصة الفلسطينية، ثم انطلاقة المقاومة الثانية بعد 1967. وفي العام 1970، تناول «**المقاومة ومعضلاتها**»، وبعد استشهاده، صدر له سنة 1974: «**ثورة 36 - 1939**».

☐ المسرحيّ المُقِلّ:

ثلاث مسرحيّات ظهرت في نصوص، ولم تفرض نفسها - بقوة - داخل المسرح العربي المعاصر، لاسيما المسرح السياسي الملتزم، أو المقاوم. كان ظهورها ما بين 1964 و1967:

- مسرحية **الباب** (64).
- جسر إلى الأبد (65).
- القبَّعة والنبي (67): ومن **أبطالها الأرقام والمتهم والشيء**:

يقول **الشيء**: «تعساء، لأننا لا نتألم ولا نموت؟

المتهم: نعم!

الشيء: لا بد أنَّ خطأً ما موجود في عقولكم، أو انكم تجيدون الاحتيال بصورة فريدة.

المتهم: إنَّ الشجار لن يجدينا نفعاً.

الشيء: حين تحدّثت عن الشيء الذي سمّيته امرأة، كان وجهك يشرق بتوهّجٍ غريب. إنَّ هذا الشيء كما يبدو لي أغلى كنوزكم» (ص 34).

☐ القصصي النابغ:

خَلّف غسّان كنفاني خمس مجموعات قصصية، وضعها ما بين 1961 و1968، تميّزت برغبة إبداعية صارمة، هادفة إلى تجديد الشخصيّات الفلسطينية التي يجري تغييبها، تمهيداً لإلغائها. في هذا المنحى، يلعب دورَه أدبُ غسان كنفاني.

☐ القصصي النابغ:

- موت سرير رقم 12 (سنة 1961).
- أرض البرتقال الحزين (1962).

■ عالم ليس لنا (1965).

■ عن الرجال والبنادق (1968).

و/ القميص المسروق.

□ الرّوائي المميّز:

رواياته لمّا تنته، بعد رحيله. فالمنشورُ منها في حياته ما بين 1963 و1969، لا يغني عن البحث في أوراقه ومخطوطاته عمّا لم يكتمل ولم يُنشر بعد من حكايات وروايات. وإذا تناولناها من الأخير، كانت أدلَّ على توجّهه العميق في اتجاه الأرض: سقوط الجليل، برقوق نيسان... الأعمى والأطرش؛ مَنْ قتل ليلى الحايك؟ (رواية منشورة سنة 1980).

بدأ قاصّاً ـ روائياً في آن، أشهر رواياته كانت في العام 1963: «**رجال في الشمس**» التي حظيت باهتمام فني ونقدي كبيرين. ثم أصدر سنة 1966 رواية «**ما تبقّى لكم**»، ورواية «**العاشق**» (مرحلة حبّه لغادة السمّان، حسب رسائله 63 ـ 1966)؛ وفي العام 1969، صدرت روايته «**عائد إلى حيفا**» و«**أم سعد**».

□ فارس، النّاقد الساخر:

إلى ذلك وضع في عدة صحف ومجلات، مجموعات مقالات أدبية ونقدية ساخرة، جمعها وقدّم لها الأديب المناضل محمد دكروب (**فارس فارس: غسان كنفاني**، دار الآداب، بيروت 1996). تقع هذه الأعمال ما بين 1965 و1972 من حياة الكاتب، التي جعلته يكتشف أهمية «**السخرية اللاذعة**» في تقويم الإعوجاجات الفكرية والسياسية والاجتماعية المرافقة لحياتنا في تلك الحقبة.

تحت عنوان «**الصوت الأردني القادم من السودان**» جاء على لسانه: «أسوأ ما في الكتب الجيّدة، الكلمة التي يكتبها النّاشر عن المؤلف على قفا الغلاف. أولاً، لأنَّ الناشر لا يكتبها بل المؤلّف،

وثانياً لأنَّ المؤلّف وقد تأكّد ان الناشرَ سيوقّعها، يقوم بفشّ خلقه وحلحلة عقده فيسكب لنفسه المديح دون حساب، ويتحدّث مطوّلاً عن مبلغ عمقه وإبداعه، ويتوّج نفسه أحسنَ من عليها، ويسبق النّقاد بسيف النّاشر، فلا نستطيع أن نشتمه لأنّه مادح نفسه، ولا نستطيع أن نشتم الناشر لأننا نعرف أنّه لم يكتب الكلمة وربّما لم يقرأها». (**فارس فارس**، ص 28).

□ رسائله إلى غادة:

بعد عشرين عاماً من استشهاده، أقدمت غادة السمّان* سنة 1992 على نشر ما لديها من رسائله، بلا عكس... فهل أضاعت رسائلها إليه، ولم تحتفظ منها بنسخة؟ يقول غسان (**رسائل**، ص 58):

«لنعد إلى رسائلك الرائعة ورسائلي «المفجعة». أجل، أيَّتها الشقيّة، أنا غاضب ومُرْهَق ومطعون. كنتِ تلك الليلة مُريعةً. آخر ليلة. كنتِ مثلما أردتك دائماً معي وحدي ولكنَّك لم تكوني معي، وكان هوَ وكنتِ سعيدة إلى حد زلزلني صوتك الضاحك وفتح في رئتيّ جرحاً ما زلت أحسّ نزيفه يبلل قميصي؛ لقد عملت في المكتب مثل كلبٍ لاهث. ألغيتُ لأول مرّة في حياتي دعوةً كنتُ وجهتها لصديق مسافر في اليوم التالي وركضتُ إليكِ: لا! إن ذلك لا يُحتمل». «آه يا غادة أيَّتها الشقية التي لم ترتطم إلاَّ بالشقي» (ص 59).

أما هي فماذا تقول (ص 13 ـ 14)؟

«ذات يوم كنت وحيدةً مفلسةً وطريدة وحزينة، فشهر بعض (الأصدقاء) سكاكينهم بانتظار سقوط (النعجة) ـ على عادة الدُّنيا معنا... يومها وقف غسّان كنفاني إلى جانبي وشهر صداقته. كنتُ مكسورةً بموت أبي ومحكومة بالسجن لذنب أفخر به؛ ولكن غسّان أنجدني بجواز سفر، ريثما صدر أوائل السبعينات عفو عام شملني».

وَجِيه كَوْثَراني (1941 ـ أنصار):
التورخة ونقد الميتا تاريخ

□ **إختراق «الضائع»:**

■ الدكتور وجيه كوثراني، مؤرّخ لبناني علميّ، (مولود في انصار في 17/ 9/ 1941 ـ جنوب لبنان) أستاذ في الجامعة اللبنانية، مع أنّه حائز على شهادة الدكتوراه من جامعة القديس يوسف (بيروت)، على أطروحة حول **«تاريخ العرب الحديث»**، ونواة كتابه **«الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق»، كانت «رسالة دكتوراه أُعدّت في جامعة بروكسل (بلجيكا) بإشراف الأستاذ آرموند آبل، وقد نوقشت بسبب وفاة الأستاذ المشرف، في جامعة باريس الأولى بتاريخ 25/ 6/ 1974، أمام لجنة مؤلفة من الأساتذة بيار فيلار، دومينيك شفالييه وجاك كولان» (الاتجاهات**، ص 8). زوجته الباحثة العالمة، الدكتورة منى **نيّاض**، الأستاذة في الجامعة اللبنانية، الناشطة في مجلة (**باحثات**) وآخر أعمالها عن السجون في لبنان (النهار ـ 1999). لهما ولدان فرح وجاد.

شاغله الأساسي هو البحث عن **«الضائع»** أو **«الغائب»** (الميتا تاريخ) في تاريخ العرب والمسلمين. أشهر أعماله، كانَ أوّلها المنشور سنة 1976 عن (معهد الانماء العربي، في ثلاث طبعات) وفي طبعة رابعة عن مؤسسة بحسون (بيروت/ 1986): **«الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي»** الذي يتناول المرحلة الممتدة من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير. وهذه الأطروحة/ الكتاب تقبل المقارنة، من بعض جوانبها، مع اطروحة دومينيك

شڤاليه (مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا، دار النهار - بيروت) ولكنها تختلف عنها من حيث ربطها تاريخ جبل لبنان الاجتماعي - السياسي بمحيطه العربي والإسلامي. فالكاتب يبرز أهمية «الانخراط الاقتصادي مع الغرب» وتأثيره على الجميع، من مسلمين ومسيحيين: «نعتقد ان مشروع لبنان الكبير كان ينفذ على قاعدة هذا الانخراط التدريجي، ولكن ضمن **غلبة طائفية** معيّنة حتّمتها عوامل تاريخية وثقافية معقّدة. فالمشروع كان يُبنى مبدئياً لمصلحة «جميع الطوائف». لكن تراتب المصالح في عملية البناء يبقى مرتبطاً بمقدار استعداد «بورجوازية» كل طائفة للإنخراط في شبكة العلاقات الرأسمالية الغربية، و«استغراب» مثقفيها واندماجهم في الحضارة الغربية لغةً وثقافةً [...]. بل ان هذه الغلبة وهذا التراتب آخذان في التعمّق في اطار هذه العلاقة [مع الغرب الاستعماري. ذلك ان التجزئة ما كان يمكن ان تقوم إلاّ على «**خصائص طائفية**» أضحت، بفعل التبعية للغرب لإقتصاده وثقافته، سماتٍ اجتماعية راسخة، تنزع نحو الانسلاخ عن المحيط العربي والإسلامي، والاستعلاء عليه». (**الاتجاهات**، ص 337).

■ سنة 1980، نشر الدكتور وجيه كوثراني، عمله التاريخي الثاني، لاختراق «الضائع»، بعنوان: **بلاد الشام**: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطالع القرن العشرين، في طبعتين عن معهد الإنماء العربي (بيروت، 1981 و1982).

■ وفي العام نفسه، نشر: **رشيد رضا**: مختارات سياسية من مجلة المنار، وفيه دراسة وتقديم، (دار الطليعة، ط 1). وفي النّسق نفسه، أخرج لاحقاً (دار الطليعة، 1996) دراسة ونصوص لرشيد رضا وعلي عبد الرازق وعبد الرحمن الشهبندر، بعنوان: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي، إبّان الثورة الكماليّة في تركيا**. فلاحظ (م.ن. ص 13):

«لقد شكّلت تجربة الثورة الكمالية حافزاً للنقاش. وجاء الخطاب السياسي العربي يترجم حالة «مواكبة» للحدث السياسي وتوظيفاً له في الوجهة المفهومية التي يصدر عنها ذاك الخطاب. فمن داخل تاريخ الإسلام تصدر مواقف تتراوح بين نموذجين:

■ نموذج مفهوم الدولة العصبية الذي يدفع بمنطقه إلى نهايته في مسألة

فصل السلطنة والملك عن الخلافة، وبالتالي **تمييز السياسي من الديني على يد علي عبد الرازق***.

■ ونموذج المفهوم الفقهي التقليدي (السلفي) الذي يدعو لخلافةٍ نموذجها المثالي الخلافة الراشدة، **حيث يندمج السياسي والديني على يد رشيد رضا وغيره من الفقهاء**.

■ . . . **ونموذج مقاومة الاحتلال** على قاعدة مَثَل الدولة القومية (الدولة ـ الأُمّة) المستقلة، كما نرى عند عبد الرحمن شهبندر في سوريا، وبالتماثل مع دور ريادي وطليعي يتمثّل بتجانس عناصر ثلاثة: الزعيم والنخبة والحزب».

ومن وراء النصوص المدروسة يكتشف «**الضائع السياسي**، عنينا **النموذج الديمقراطي**، المقتبس من الغرب «ولكن ممنوع عليه ان ينجح، لأنَّ سياسات الدول الغربية كانت تعارض تطبيق «ديمقراطيتها» خارج حدودها» (**الدولة والخلافة**، م.س. ص 32). ويضيف (م.ن): «في سياق هذه الظروف، ظروف ما بعد ضرب الثورات الأهلية في المنطقة العربية وظروف بناء الدولة في ظل معاهدات الوصاية والاستقلالات التابعة، كانت النقاشات الفكرية السياسية التي أثارها كتاب (**علي عبد الرازق** لا تترجم الحيّز **«الشرعي» الذي اجتهد به الكاتب ليجيزَ للمسلم أن يكون علمانياً فحسب**، وكما شاء ان يقول روزنتال، بل كانت تترجم أيضاً موقفاً من حَدَثٍ مصيري: الحَدَثُ هو **الدولة الكمالية** وضغط المشاريع الغربية في المنطقة».

■ في هذا المنحى التوثيقي ـ التاريخي، نشر الدكتور وجيه كوثراني، أيضاً، سنة 1979، «**وثائق المؤتمر العربي الأول 1913 (والمراسلات الفرنسية المتعلقة به، مع دراسة حول: الدولة العثمانية ونشوء الحركة العربية)**، دار الحداثة/ بيروت. كما نشر سنة 1989، عن مركز دراسات الوحدة العربية، كتاب: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**، (من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام). وفي القاهرة، نشر سنة 1990 (عن المركز الدولي للترجمة): «**الفقيه والسلطان ـ دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية القاجارية**».

□ النهوض، التاريخ، السياسة:

هذه العناوين شكّلت محور اهتمام الدكتور كوثراني، في العقد الأخير من القرن العشرين. فعلى صعيد **التاريخ** عاود الزّيارة للمحلي، اللبناني، وتحديداً للجنوبي فيه، للعاملي، مرموزاً إليه بباحثين عن تاريخهما «الضائع»: علي الزين

ومحمد جابر آل صفا (را: **مؤرخون أعلام من لبنان، مجموعة باحثين، بإشراف د. مسعود ضاهر***؛ دار النضال، بيروت 1997، صص 217 ـ 231)، فرأى: «ذاكرة تاريخية ممانعة وبحث عن «ضائع» في التاريخ اللبناني السائد»: «ولعل العودة إلى سنوات 1908 ـ 1920 تشير إلى أنَّ هذه المرحلة المطلبيّة والتأسيسيّة للكيان اللبناني، كانت أيضاً **تأسيسيّة لفكر تاريخي** سيسودُ لاحقاً. فقد تكثَّفتْ فيها كتاباتٌ غزيرة سواء على مستوى الكتّاب المحلّيين أم على مستوى أصحاب المذكّرات والعرائض السياسية الذين يبررون مشروعهم السياسي المطالب به، بالعودة إلى التاريخ». أي ان التاريخ نفسه صار موضوعاً للسياسة والنهوض بالجماعة. ويرى ايضاً: «ان الإخباريين المسلمين الشيعة الذين يقدّمون نماذج اولى للتاريخ العاملي في لبنان (محسن الأمين ـ محمد جابر آل صفا ـ علي الزين) ينتمون إلى أصول ثقافية تستمدّ مكوّناتها الأساسية من التراث الإسلامي والتعليم الديني، وإلى بيئة اجتماعية ـ ثقافية لعبَ فيها «الفقيهُ» ابتداءً من إمام القرية إلى المجتهد، دوراً مرجعياً في المجتمع، ومصدراً للثقافة الأهلية المُعاشة وحاملاً للذاكرة التاريخية الجماعية» (**مؤرخون أعلام**، م.س. ص 222).

■ سنة 1986، نشر الدكتور و. كوثراني، **المسألة الثقافية في لبنان**: الخطاب السياسي والتاريخ (منشورات بحسون/ بيروت) وفيه مساجلات حول التعددية والغلبة، والتنوّع الفكري المنشود في مجتمع حر ودولة عادلة؛ وعن **الدولة** يتساءل، من خلال تجربة لبنان، عمَّا إذا كان مشروعها السياسي يتناسب مع الخطاب التاريخي، وبالأخص، يتساءل عن «**الكتابة التاريخية والدولة القومية** في تقاطعهما مع وضعيات الطوائف اللبنانية». هنا أيضاً يعود المؤرّخ إلى مرحلة 1908 ـ 1920، للنظر في التبرير الأيديولوجي، الآخر، لقيام الدولة الحديثة (جواد بولس، في لبنان والبلدان المجاورة): «واللافت للنظر في معظم هذه المحاولات ان الإنتماء القومي المعلن، الذي يجعل نفسه خارج الإطار الإسلامي والعربي يراوح بين التشديد على «اللبنانية» والتشديد على «السورية». فأيديولوجية القومية اللبنانية، وكذلك أيديولوجية القومية السورية (آنذاك) تُستخدمان لتوفير إمكانية استبعاد التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي عبر كل مراحله (ومن بينها المرحلة العثمانية) عن حقل الهوية القومية التي يبحث عنها في الإطار الجغرافي المناسب للمشروع السياسي الراهن» (**المسألة الثقافية، ص 52**).

ولا يقل ضراوةً نقده للاستشراق الماركسي، من نقده للانعزال المحلي (الطائفي او شبه القومي)، فيتناول بالذكر الدكتور **مسعود ضاهر**، وبعض مصادره

الماركسية (لوتسكي، ماركس، انجلز، سميليا نسكايا، الخ)، متسائلاً: «هل يندرج المؤرّخ الماركسي في هذا السياق الذي يحدّده المشروع السياسي الراهن للدولة؟ يقدّم المؤرخ الماركسي نفسه خارج دائرة الطوائف وخارج نطاق الأيديولوجيات القومية، المختلفة، المتقاطعة، مع خصوصيّات البيئات الثقافية الدينية للمجتمع اللبناني. وهو إذ يشدّد دائماً على المنهج العلمي والموضوعية نراه على عكس إعلانه، **من أكثر المؤرّخين غَرَقاً في الأيديولوجيا السياسية، حتى يكاد الخطاب التاريخي يتحوّل لديه إلى خطاب سياسي مباشر وبيان صحافي إعلامي. والمؤرِّخ الماركسي اللبناني، وبالرغم من انتمائه العلماني المعلن يبقى «كمثقّف حديث» يحمل إرثَ إنتمائه الاجتماعي ـ الثقافي القديم...»** (م.ن. ص 90).

ومن أزمة «القلق الكياني» التي ورثها مؤرّخو الطوائف، يرتفع د. وجيه كوثراني إلى «مشروع النهوض العربي» (دار الطليعة، بيروت، 1995) مشدّداً على خبايا «الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني»: «إنَّ السؤال البديل الذي انطلقت منه الدراسة: هل يمكن لجديدٍ أن يبزغ اذا لم يقترن الجهد الفكري الباحث عن «الجديد» بنقد للتجربة التاريخية، وبوعي تاريخي لأزمات هذه التجربة، ولمآزقها، ولأشكال التمويه الذي لجأت إليه خطاباتها المتنافرة «شكلاً» والمتداخلة او المتوحدة مضموناً ومنهجاً»: «نقل حيِّز الجدل بين قومية السلام، وعلمانية ودين، إلى حيِّز البحث عن **منهج يتناول التاريخ بالنقد**، ويتناول المستقبل بحثاً عن إمكانية ما، لتجاوز ما يعانيه الحاضر، من دون تردد وترداد. لكنَّ البحث عن صيغ المستقبل لا يُلغي النظر المتفحِّص في الماضي. فالذاكرة التاريخية ترمي بثقلها على الخطاب المستقبلي» (**مشروع النهوض**، ص 7).

وخارج الكتب، يتابع مساءلات «الوعي التاريخي» حول **تجاذب المواقع داخل النظام الايراني: ولاية فقيه ومجتمع مدني هل يتعايشان؟** (جريدة السفير، العدد الجمعة 10/ 9/ 1999، ص 21): «ومهما يكن، فإنَّ إطلاق فكرة «المجتمع المدني الإسلامي» من قبل رئيس جمهورية إيران، كان بمثابة رفع غطاء عن خزّان ماء مضغوط لم يعد يتسع لدفق منبعه، عن قوة بشرية ثقافية كامنة ومكبوتة في المجتمع الإيراني، الغني والعريق بحضارته وتاريخه وإبداعاته. فكيف يمكنُ أنْ يتحوَّل الدفق إلى «انسياب»، كما عبّر عن ذلك الرئيس خاتمي في إحدى مداخلاته، عندما دعا إلى انكشاف الأفكار وشفافيتها، حتى لا يتحوّل كبتها إلى إنفجار او مسالك سريّة للعنف؟».

❁ ❁ ❁

■ من تورخة الماضي ـ الحاضر، ينهض دوماً الباحث الناقد للنظر في تاريخ الحاضر ـ المستقبل، ينهض بأسئلةٍ حين لا تتوافر المعطياتُ الموثوقة، المؤرّخ العلمي يرى دوماً بعين الخبرة والموضوعية، يكتبُ أحداثاً يفهمها، وقد يساهم في بعضها، لكن البعض من مؤرّخي الأدلجة، يتوهّمون أنَّهم بأقلامهم يصنعون تاريخاً ميتا تاريخياً. وهذا ما سعى كوثراني إلى دحضه في كل أعماله.

إبراهيم الكَوني: روايةُ الصّحراء
كاتب من ليبيا، ب.ت.)

□ الرّوائي الغريب:

■ يتكىء ابراهيم الكوني على 27 عملاً، ويدخل اسمه الرّوائي في «معجم الروائيين»، وترشّح أعماله لجائزة القاهرة للرواية العربية (1998) منافسة لأعمال عبد الرحمن منيف*، فيفوز الأخير وينتظر الكوني فرصةً أخرى. إنَّه الروائي الغريب، الذي لا نجد معلومةً دقيقة عن سيرته الشخصية والفكرية، سوى أنَّه «مؤلِّف من ليبيا» فكأنَّ الصَّحراء العربية الليبيّة هي كلّها مطلع رأسه، خارج زمانٍ محدّد، ولكنّه يبدو أنَّه من مواليد الأربعينات (جيل القذّافي 1942)، وأنَّه درس في بلاده العربيّة، وعاش تجربة الصَّحراء عن كثب... فكان جديدُه هذا التدفّق الكتابي السريع والعميق معاً، ما بين 1970 و1998.

سيرة إبراهيم الكوني، الصَّحراوي، الباحث عن حقيقة وراء الرَّمل والغَيْب، الدبلوماسي الذي يكتب عن صحراء الحرية، عن برّيّة الكون، الوجه الآخر للجنّة، من داخل سويسرا، نجدها داخل أعماله بألوانٍ شتى، فهو يخبرنا أين هو الآن (بحيرة تون ـ الألب السويسري، مايو 1992)، ويحجب عنا أين وكيف كان؟

□ الباحث عن المجهول:

يضع نفسه في منزلة المجهول، يتقدّم منا بصورة محجَّبة، ثم بلا حجاب. بالمجهول يبحث عن المجهول، بلغة الفكر الأدبي والعلمي الجاف. كان ذلك

واضحاً من خلال كتابه الأول المنشور سنة 1970 بعنوان «**ثورات الصحراء الكبرى**»، بعد عامين من قيام حركة (الفاتح من سبتمبر) العسكرية، التي قلبَتْ المملكة إلى «جمهورية». ولا نعرف إن كان «إبراهيم الكوني» اسماً حقيقياً، أم هو الآخر اسماً خرافياً لواقع حقيقي، كما هو شأنه في قصصه ورواياته. وكائناً ما يكون الأمر، فإنَّ الكاتب هنا يستمدّ قيمته الوجودية من أفكاره وكتاباته: أنا أُفكِّر وأكتب، إذن أنا موجود. وسواه يقول: «أنا موقوف»! «أنا ممنوع»! «أنا مقتول»! سنة 1970 أيضاً ينتقد إبراهيم الكوني «**ندوة الفكر الثوري**» المنعقدة في ليبيا عشية غياب جمال عبد الناصر. ومنذ ذلك العام ينقطع الكوني عن البحث المباشر عن المجهول. ويتّخذ من الصحراء شريكاً، مسطّحاً لا يوازيه سوى السّماء بفضائها الأزرق الصافي، الذي يبدو مرآة عاكسة لصحراء الكوني الحرَّة، بل تبدو الصحراء نفسها مرآة عاكسة للسماء، سماء الكون وسماء الفكر حيث يتألّق هذا «المثقف الصحراوي» مشغولاً بقلق الإنسان العربي المعاصر، ويمسح كل أبعاد الزمان، فكأنَّ ما حدث منذ عشرة آلاف سنة في الصحراء ما برح يحدث الآن، وربما غداً.

□ الكونيُّ القصّاص:

سنة 1970 نشر أولى أقاصيصه «**الصلاة خارج نطاق الأوقات الخمسة**»، وأسقط من لائحة أعماله ما اندرج في سياق البحث. وراح يجري الحِبْر من محابر الذاكرة الصحراوية، لترجمة العوالم الميثولوجية والخرافية بكل أبعادها الإنسانية والحيوانية والنباتية والطبيعيّة. إنَّها **حفريات أدبية** رائعة في عالم ما انفكَّ يتكوّن، كأنّه ما رآه **الأخطل** منذ ألفي عام:

تـدبُّ دبـيـبـاً فـي الـعـظـام كـأنّـه　　دبـيـبُ نِـمـالٍ فـي نَـقـاً يَـتَـهـيَّـلُ

هذا النّقا الرملي الصحراوي يخترقه ابراهيم الكوني بعين قلمه، يصوِّره في أدق تفاصيله وصيروراته، أي انتقاله الآني من صورة إلى صورة، كما لو كان المعقول يطارد اللامعقول بشعاعٍ سحري، سنة 1974، أصدر «**ملاحظات على جبين الغربة**»، وغاب عن المشهد القصصي حتى العام 1983، فكان السَّيْل الجارف: «**جرعة من دم**»؛ «**شجرة الرّتم**» (86)؛ «**القفص**» (90)؛ «**ديوان النثر البري**» (91) وكذلك في العام نفسه، «**وطن الرؤى السماوية**»؛ إلى «**الوقائع المفقودة من سيرة المجوس**» سنة 1992 ـ وكذلك: «**الخروج الأوّل**»، و«**خريف الدرويش**» ـ وصولاً إلى «**صحرائي الكبرى**» سنة 1998 (عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، حيث يتحوَّل القصّاص، فجأة، إلى ناثر حكمي من الطراز

العربي القديم، أو شاعر ـ ناثر: **الدُّنيا دمبةُ الخفاء**. هكذا يختم كتابه الأخير. (ص 202).

□ وشوشة الكوني للكائنات:

■ جيل مهزوم؟ كلّ الأجيال مهزومة... نحن نفقد ما نملك دائماً... الإمتلاك في آخر المطاف إعدامٌ لصاحب المُلك... في وجودكَ أرى فنائي... العشق سبيل الملكية: العاشق مالك والمعشوق مملوك». (صحرائي الكبرى، صص 145 ـ 146).

■ خُلِقَ الأمواتُ لِيُنسوا، أم أننا خُلقنا لننسى الأموات؟

الفردوس الحقيقي في الفرار من الفردوس.

< لماذا يتجنّب الإنسان وطنَ التحريم؟ لأنَّ التحريم نقيض الحرية.. (م.ن. ص 149).

■ رغباتنا فخاخ لنا،

الجسد: لعبتنا زمن الشباب.

العقل: لعبتنا زمن الشيخوخة.

يستهوينا الرَّكض، لأنَّنا نريد أن نفرَّ من أنفسنا. (م.ن. ص 153).

*□ رحلات الكوني ما بين الخسوف والفزّاعة:

■ وصل متأخراً إلى الرواية بمعناها التقني. ولكنّه أخذها بقوّة! فمنذ العام 1989 وهو يقتحم أسوار الرواية العربية المعاصرة، مسجّلاً رقماً قياسياً من حيث الإصدارات، في «تعبير إبداعي رفيع عن الصّحراء».

بدأ برباعية **الخسوف** (البئر؛ أخبار الطوفان الثاني؛ الواحة؛ نداء الوقوف)؛ وفي الوقت نفسه، نشر سنة 1990 رواية «**نزيف الحجر**» حيث: «تتماوجُ أساطيرُ الطوارق بأسلوب السّرد الغربي تمازجاً رائعاً، برغم أننا نعلم أنَّه ليس سهلاً على الإطلاق أن تنتقل الرّموز الأبجدية المدوّنة بدم القلب إلى عقل الإنسان الأوروبي» (فريدريك شتيرن، صحيفة نورنبرغ زايتونغ الألمانية)، ثم نشر الكَوْنيّ روايات «**التبر**» و«**المجوس**» في جزئين سنة 1990 و1991؛ و«**الفم**» (1994)؛ و«**السحرة**» في جزئين (94 ـ 1995)؛ وصولاً إلى رواية خضراء الدمن في أجزاء (ظهر منها: **فتنة الزؤان**، (1995) وبرّ **الخيتعور** أو الدُّنيا الذاهبة، (1996)؛ ورواية «**واو**

الصُّغرى» (97)؛ و«**عشب الليل**»، وأخيراً سنة 1998: «**الدّمية**» و«**الفزّاعة**».

في «**فتنة الزؤان**» يقدّم ابراهيم الكوني روايته على ثلاثين فصْلاً لأصل مشترك؛ ومثالها ما جاء في فصل **الأسماء** (ص 24):

«ما أغرب أطوار هؤلاء الغرباء!

«لم ينزل صحراء الشمال غريب إلاّ وحمل معه إلى القبيلة سيرة. بل هناك سِيَر أغرب تناقلتها الأجيال وتندّر بها الرّواة، حتى صارت جزءاً من أساطير الأوّلين وميراثاً يردّده الحكماء في مجلس العقلاء كما يردّدون وصايا الناموس المفقود، وقد سمع بعضهم يروون سيرة غريب رَمته إلى نجوع القبيلة عجاجةٌ موسميّةٌ عاميةٌ اعتادت ان تهبّ على الحمادة من جهة الجنوب، فتزرع صحراء الشمال غباراً وأوبئة وعقارب وبعض أشباح الجنّ».

■ هنا يستعمل إبراهيم الكوني «**البعيدَ**» في المكان والزمان وسيلة لتناول الواقع الراهن بأسلوب مختلف ومتحوّل بالنسبة إلى الرواية العربية المعاصرة: «وسيكون للعقود القادمة من الزّمن ما يكفي للحكم في ما إذا كان إبداع الكونيّ السخيّ، ايضاً، علامة لمجيء صوت روائي عربي جديد، مختلف وأصيل»! (را: روجر آلن، **الرواية العربية المعاصرة**).

■ في «**برّ الخَيْتَعور**»، يذهب ابراهيم الكوني إلى استعمال «الغريب» اللفظيّ حيث لم نقع على معنى هذه الكلمة إلاّ عند الإمام الدميري (حياة الحيوان الكبرى)، للدّل على «كل شيء، لا يدوم على حالة واحدة ويضمحل كالسّراب...»، فهو بذلك صحراوي، مشابه لمفهوم (الظُّوهار) أي الذي يظهر ويختفي في آنٍ!

■ يتساءل الكوني (ص 9):

«متى انبثق الينبوع أوّل مرّة؟ هل وُلِدَ مع الوطن الأبديّ؟ هل أقبل قريناً لرجال الجن؟ هل رآه يتدفّق في عيونِ الحيّات؟ أم النَّهْر كان دائماً كائناً لَعُوباً مثل السراب، ينهمرُ في صدره اليوم ويختفي غداً، يولدُ الآنَ ويزول بعد حين؟

«في هذا القفص الصغير الذي حوى الصّحراء منذ الطفولة، واتسع لدينا أكثر سعةً من الصحراء الأبديّة التي لم يُعرف لها حدّ، في هذه الأشبار القليلةِ عرف **الثالوث الخفيّ**: سمع **فحيح الحيّات**، وشاهد **مَرَدة الجنّ**، وتلَذّذَ برؤية **اللسان العجيب** الذي لا لون ولا طعم ولا رائحة...»!

ويختم (ص295):

«ـ سألتُ مولاي يوماً عن اسمه، فأجابني بأنّه لم يتّخذ اسماً،

وسألته عن اسم الواحة، فأخبرني بأنَّ القومَ لا يتّخذون أسماء، لأنَّهم لم يجدو في الأسماء حاجة.

ـ وهل وجد الغريبُ في ديارنا للأسماء حاجة؟

هزَّ رأسه نفياً، فسأل الشيخ:

أما زلتَ عند الظنّ بأنَّ ما لا إسمَ له، لا حدود له؟

□ المعاناة الروحية في الصحراء:

بين الحرية والصحراء قرابة عميقة. فالبريّة، وأوسعها صحراء، حُريّة تناهز العدم والفناء. وفي هذا الخلاء الأسطوري، يكتشف الكونيّ بداهة المعنى الأول للمعاناة الروحية في الصحراء،،ويصف تحوّلات الكائن الحي، من دم إلى دُمية، على ضفاف الدّنى الراحلة. في الصحراء تقوم الطبيعة بما عليها، بعيداً عن البحر ومدنه، وعن الدُّمى الحضارية الأخرى. هنا عالم ينسجُ روحه من معاناته، ولا يستعير من أمراض الحضارات الأخرى ما لا يعنيه ولا يُغنيه.

في آخر أعماله الروائية، «**الدُّمية**»، راهن إبراهيم الكوني على جعل غريبه الرّوائي مألوفاً. وراح يدعو إلى الواحة (البادية):

«**الواحة.**

فخُّ العابر، فردوس الظمآن، كنزُ التائه، وطن العبيد.

الواحة.

تتبدّى في خضم اليمّ العظيم فتنة.

تتغنّج غنج الغانية، وتفتح ذراعيها للقادمين

بغواية حسناء تشتهي ان تُستَباح.

تستدرج بالفيء السخيّ، تَعِدُ بالغمر السلسبيل،

تعرضُ فاكهة أرضها بسخاء، حتى إذا استسلم العابرُ الأبديّ،

واستطعم الثّمار، استمهلته أرضها، واستبقته.

وشدّته إليها بألف وتد». (**الدمية**، ص 60).

عبد الوَّهاب الكيّالي (1939 ـ 1981)
مفارقة العالِم والشهيد

☐ الشاهد الفلسطيني:

■ سنة 1939 وُلِدَ عبد الوهّاب الكيّالي في يافا ـ قبل نكبة بلده فلسطين بتسع سنوات. وليس للطفل الفلسطيني المشرَّد، عنوةً، من أرض كيانه وكنانته، أن ينسى ترابَ أجداده، واتساع عروبته على جغرافيّات سياسيّة، ذهب بعضها ضحيةً للقصور التكنولوجي عن صوت المدى الأرضي للقوم.

ما بين عمّان وبيروت، درس عبد الوهاب الكيّالي، متحدياً بفكره وشهوديته، محاولة إقتلاعه مع شعبه من جذور وطنه وكيانه، المعروف منذ 14 قرناً. الصِّفْرُ الفلسطيني ملأ عينَ الفتى، عبد الوهاب، ومعه راحت تمتلىء عينُ زمانٍ عربي آخر، يواجه النَّكبة بالممانعة والثورة وبالحرب الوطنية؛ كما يواجه الغربةَ الذاتية بالتفاتٍ أكبر داخلِ الذات القومية العربية، وفي رحاب تكويرٍ إنسانيّ أشمل. وعنده، كان فاصلاً في حياته النضالية، العام 1956، عام الممانعة المصرية ـ العربية للعدوان البريطاني ـ الفرنسي ـ الإسرائيلي على مصر بعد تأميم قناة السويس. في ذلك العام، بدأ الكيّالي مناصراً لحزب البعث العربي الاشتراكي، وله شاغلان كبيران: **استعادة فلسطين**، في إطار فكرة العروبة عروبة الأرض والحضارة، **ونهضة الجميع معاً**.

درس في الجامعة الاميركية في بيروت، ومنها انتسب سنة 1958 إلى عضوية حزب البعث، فيما كانت حركة القوميين العرب في الجامعة نفسها تشكّل محور

الاستقطاب الآخر للنهوض القومي العربي، في لبنان، هذا المهد الصغير للأحزاب وللحركات العربية، وميدان تجاربها، التي تنطفىء ولا تتناهى رماداً. فلبنان الذي عرفه عبد الوهاب الكيّالي ما بين الخمسينات والسبعينات كان كياناً من جَمْر على دفتر التاريخ العربي المطموس بدم التغيير والتثوير، الذي ارتدى بعضه، لاسيما في بيروت، رداءَ التدمير العميق!

□ المثقّف العضوي:

كان الشاهد الفلسطيني يحمل شهادته دماً في عروقه، وعلى كفّه، فيما كان الشعر العربي الممانع للصهيوني في فلسطين، يقرأ مأساته، بكلام دفين:

أنا لو عصرتُ رغيفَ خبزِكَ في يدي
لرأيتُ منه دمي يسيلُ على يدي

وسال الدّم الفلسطيني ومعه الدم العربي، على ضفاف فلسطين، وارتفع ركام مليون جمجمة وأكثر، سيكون رأس عبد الوهاب الكيّالي واحداً من قممها التي لا تُرى إلاّ من بعيد. فهو من مؤسِّسي **«الاتحاد العام لطلبة فلسطين»**. جرى إعتقاله سنة 1959 في الأردن، وبعد ذلك جرى فصله من الجامعة الأميركية في بيروت سنة 1960، وكان عامذاك قد عُيِّنَ عضواً في مكتب **فلسطين** القومي (المنبثق عن حزب البعث العربي الإشتراكي). داخل الحزب، كلّف سنة 1961 بأمانة سر «شعبة فلسطين» في لبنان؛ لكنّه آثر الانتقال إلى الكويت للعمل، فجرى تسليمه سنة 1963 إدارة تحرير مجلة **(الرائد العربي)**. وفي العام نفسه، عاد من الكويت إلى بيروت ليعمل في جريدة **(الأحرار)** الناطقة بلسان حزب البعث (القيادة القومية، بعضوية وإشراف الدكتور **علي الخليل**، النائب والوزير). وبعد مخاضات نضالية وتأليفية مديدة، أقدم مسلحّان على اغتياله في مكتبه ببيروت في كانون الأول (ديسمبر) 1981.

□ أعماله ومؤسساته:

■ مقابل المقاولين المبدعين والمجدّدين، ينتصبُ هذا الهرم الفكري الفلسطيني مقاولاً مبدعاً (Entrepreneur) مؤسساً ومجدّداً في الكتابة وفي النشر العربي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، حيث لا تزال **«المؤسسة العربية للدراسات والنشر»** تواصل أعمالها، من بعده، ما بين بيروت وعمّان (بإشراف أخيه الأستاذ **ماهر الكيّالي**).

■ سنة 1965، أصدر بحثه العلمي السياسي الأول، بعنوان: «**المطامع الصهيونية التوسعية**»، وكان الأوّل من نوعه في العربية، حيث يكشف الوجه الإستيطاني ـ الامبريالي للحركة الصهيونية التي انقلبت على أرض فلسطين إلى مشروع دولة توسعية، استنزف خلال نصف قرن ونيّف معظم الطاقات العربية المجاورة، كأنَّما الغربُ أراد هذه المرَّة أن يفرض بروتستانتيته (الانكلوسكسونية) من خلال اليهودية السياسية (أو الأصولية الصهيونية).

■ ومن منظار سوسيولوجي سياسي، درس عبد الوهاب الكيّالي تجربة الكيبوتزات أو «المزارع الجماعية في إسرائيل».

■ وبذلك كان يمهّد لأطروحته الكبرى التي أخذ يعدّها سنة 1966 في جامعة لندن، على أساس:

«**تاريخ المقاومة العربية الفلسطينية للإستعمار والصهيونية في القرن العشرين**». فكان بذلك من أوائل الباحثين الذين أدخلوا قضية التحرر الفلسطيني في صلب الحياة الآكاديمية الغربية. ونال الدكتوراه سنة 1970. لكنَّه ما بين 66 ـ 1970، كان يقاتل على عدّة جبهات أخرى، خارج أسوار الجامعة وأبحاثها العلمية الهادئة والباردة:

ـ فمن جهة، أنشأ في لندن سنة 1968، مجلة: (**فلسطين الحرّة**): Free Palestine.

ـ ومن جهة ثانية، جرى انتخابه عضواً في (البرلمان): **المجلس الوطني الفلسطيني**. وفي العام 1970، بعد تأسيس حزب البعث لـ «جبهة التحرير العربية» جرى تعيينه عضواً قيادياً في مجلسها المركزي، وعضواً أصيلاً في القيادة القومية لحزب البعث.

وفي العام 1972، جرى انتخاب عبد الوهاب الكيّالي أميناً عاماً لجبهة التحرير العربية، وعلى الصعيد الفلسطيني العام، جرى انتخابه عضواً في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية. وهكذا، كانت تكبر مسؤولياته وتنمو الأخطارُ في داخله، ومن حوله. لكنما الدكتور عبد الوهاب الكيّالي ما كان ليعبأ بهمومه وآلامه، بإزاء ما كان يعانيه شعبه، وما كانت تتعرّض له قضيته المركزية من حروب وتصفيات.

☐ الكيّالي في القاهرة:

بعد اندلاع الحرب على لبنان، وقيام القوات المشتركة (التحالف اللبناني - الفلسطيني)، سنة 1975، غادر عبد الوهاب الكيّالي بيروت إلى القاهرة حيث انكب على تأليف وإعداد مواد موسوعة السياسة، ومنها بعد عام غادر إلى لندن. حيث أنشأ «**مركز العالم الثالث للدراسات والنشر**» وترأسّ تحرير «**النشرة الاستراتيجية**» التي صدرت عن المركز إلى جانب سلسلة الدراسات الاستراتيجية التي عالجت موضوعات حيوية جداً. وكان بموازاة رهانه على التغيير الفكري والنضال الثقافي، قد بدأ بالابتعاد اليومي عن ألقابه الحزبية والسياسية، فكأنَّ مرحلة التخلّي عن المراهنات السياسية والعسكرية الميدانية قد بدأت، ولكن دون أن تطول صميمَ التزاماته. إنَّه يسعى وراء نضال من نوع آخر: **معركة الأفكار**.

في هذا الإطار، أخذ يركّز الكيّالي على «**تاريخ فلسطين الحديث**» فأصدر أجزاءً مهمة، تلقي الضوءَ العلمي على حقيقة هذا المعطى الفردوسي المُضَاع، ثم بكتاب آخر، في السياق نفسه: «**دراسات ومطالعات فلسطينية**»!

■ الأبحاث والمؤسسات العلمية:

ليس سهْلاً أن يتحوّل المفكّر إلى ناشر؛ وليس قليلاً أن يتصالح في شخص واحد، وفي مؤسسة واحدة، العقل العلمي والعقل التجاري. والحقيقة أننا خسرناه مناضلاً شهيداً، ولكننا ربحناه مفكراً مؤسسياً وناشراً كبيراً.

■ أطلق من بيروت - قبل الحرب - أهم دار نشر مستحدثة ومتنورة، هي «المؤسسة العربية للدراسات والنشر» التي اقترنت باسمه وبمشاريعه وأبحاثه مع زملائه؛ والتي تعمّدت، أخيراً، بدمه.

■ ومن داخل هذه المؤسسة، أطلق د. عبد الوهاب الكيّالي مجلة «**قضايا عربية**» (مقابل مجلة، **دراسات عربية**، التي بدأت تصدر في الستينات عن دار الطليعة، بإشراف الدكتور بشير الداعوق). وحين توقّفت **قضايا عربية** عن الصدور، لم تملأ فراغها مجلة «شؤون عربية» التي أصدرتها جامعة الدول العربية من القاهرة وتونس.

رأس الكيالي تحرير «**موسوعة السياسة**»، وأسهم في تحرير معظم موادها الصادرة في أيامه؛ والتي بلغت كلها (7 أجزاء).

❀ ❀ ❀

هكذا، هي رحلة الشهيد عبد الوهاب الكيّالي، الذي انطفأ عمرُه برصاصة العام 1981، بعدما امتلأت شوارع بيروت بدماء الناس، والمثقفين، والفنّانين والكتّاب، ربما كان كل ذلك هو الثمن الضروري للمقاومة، وللبقاء فوق أرض حرّة.

لام

ل

الياس لحّود (1940 ـ مرجعيون)

فمُ الشِّعر الذهبي

I ـ شاعرية الياس لحود:

■ هوذا شاعر يولد وينهض شاعراً، وفي فمه فمٌ ذهبيّ آخر، لكأنَّه معمَّدٌ بالكلمات الجديدة. إنَّه الياس لحود الهابط من أعالي جبل عامل أو جنوب لبنان إلى بيروت، والموغِلُ فيها حتى الرَّماد. نَهْرٌ عمادُه حبرُه، ومصادرُه إنسانيّة منتفضة، أمَّا منتهاه فاللامتناهي. ثائر ـ ناقد ـ شاعر. أبدع في الصحافة حين أعطاها، أخيراً، مجلة إبداعية، قادرة على الحياة، بلا إدّعاء: مجلة **«كتابات معاصرة»** التي يرأس تحريرها، ويرعاها كأنَّها قصيدته الدائمة، الأخرى، التي يكتبها وآخرين!

يطير من الأربعينات على قمره الأدبي، مغرّداً بفم الشّعر الذهبيّ، جاعلاً لكلماته كل نكهة النهضة الثقافية العربية الثالثة، التي قادَها جيله، بقوّة، منذ الستينات حتى آخر القرن العشرين.

ليسَ مصادفةً أنْ يبدأ معركته الشعرية سنة 1962، بمجموعة رومانسيّة، **على دروب الخريف** (بيروت/ دار الروائع)، وان يرتفع إلى مدى الحدث العربي سنة 1967، فيُصدر **«والسدّ بنيناه»** (بيروت/ دار الكتاب اللبناني). لكنَّه لم يُدرج في ربائد الشعر الجديد، كما لم يشارك في مرابد الشعر العربي في لبنان وسورية

والأردن والعراق ومصر، الخ. إلاّ منذ السبعينات. هنا توالى علينا وعلى ثقافتنا الياس لحود آخر، متجدّد، كأنّه يخرج من طور شعريّ إلى طور آخر، يخرج من كلام السؤال أو الدهشة (دهشة الأطفال بالمعرفة) إلى إدهاش الذات والقارىء بثورة شعرية كبيرة، بدأها الشاعر لحود سنة 1974 بمجموعة «**فكاهيّات بلباس الميدان**» (بيروت/ دار الآداب) وتوجّهها سنة 1999 بصيغة ثانية لملحمته الكبرى: «**مراثي بازوليني**».

وبين الفكاهيّات والمراثي أودع الياس لحود مكتبة النهضة العربية الثالثة أعمالاً لا تُنسى ـ وإن كانت لم تحظ بما تستحق من تحليل وتقويم ونقد إنشائي يليق بهذا الفم الشّعري الذهبي! من هذه الأعمال نستذكر:

1978: ركاميات الصديق **توما** وأغاني **زهران** (بيروت/ دار القلم.

1980: **المُشَاهِد** (بيروت/ دار العلم الجديد).

1982: شمسٌ لبقية السهرة (بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

1990: الإناء والراهبة (بيروت/ دار العلم للملايين).

1994: **مراثي بازوليني** (طبعة أولى/ عمّان/ الاتحاد العام للأدباء العرب). (طبعة ثانية/ بيروت/ دار النضال، 1999).

1997: **دواوين العشّاق** (شعر محكي، على ثلاثة عناوين: عقد فرسان/ جسمك عرس/ براويز قصص) صدر عن «دار كتابات/ بيروت».

II ـ مراثي بازوليني:

■ في طبعته الأولى صدر هذا الكتاب بسبع مراثي، وفي الطبعة الثانية (1999) استضاف مرثية ثامنة **(قانا وبغداد)**. في هذه الملحمة الشعرية استجمع الياس لحود عبقريته التعبيرية الحرَّة، وأعطى للوجع الشعري الوجودي قلباً جديداً، يعالج موته بنفسه. هنا نماذج من **مراثي بازوليني**:

1. طائر الماء

دمع وعشب وسيّدة في كتاب/ وإناء لزهر القتيل
ليتني شوكة في فمي. . .
عندما **ذبحوا** طائرَ الماءِ غابتْ على الماءِ دائرةٌ

قطفوها بحد الأكفّ وقالوا:

نحبُّ ونذبحُ آهاتِنا، لرمّانةِ السفح بيتٌ من الشعرِ

رمّانة البيت سفح من الأغنياتِ

نحبّ وننحر فيكم ترانيمنا

عفو سيّدة الحنطة كاساتُنا مُطفأه

وأرواحنا في مهبّ القناني

نحبّ ننحر فيكم ترانيمنا». (**مراثي بازوليني**، ص 17)

2. مَنْ هو؟

يُغدقني إليكَ مَطَرٌ:

- إذا الربيعُ ماتْ

كفِّنوهُ في جوارِ دُلْبَةِ الطريقِ

وأدفنوهُ في محارم الرّجالِ

قال أحدُ الأساتذة

اذا الربيعُ ماتْ

وجارُنا محمَّدٌ سمّى ابنه محمّداً

لكنَّ أُمّه دعته في الشتاءِ ماهراً...

وأصدقاءَه نادوهُ ماكرين بازوليني

وراح بازوليني يُجمِّع الأيّام من «متى» (الذي يعرج من شفته)

متى النطاسي الذي ترمّلت زوجته

فأنجبت من دمه الخضار والسواقي

وكان متّى في القديم جدولاً وحفنتين من هواءِ الأرض

تصلبانِ في وجوهِنا وجهاً يفيضُ كلما نأى. (**مراثي بازوليني**، صص 25 - 26).

3. أنا:

أنا اشتعالك أيُّها الورقُ الجنوبيّ الأخيرُ

أنا امتدادكَ في الأصابع والتهابُكَ في الضلوع

أنا ارتعاشاتُ المعابرِ والبيوت. . .

باعني التاجرُ في السوق فارتقيتُ إلى ماهرٍ

ورحتُ أسأله: كيف نضحكُ والقبرُ يُمسك رأس السنه

ويؤشّر للنّاس أن يرقصوا. . .

قال لي: دعك من رأسه واحتفل». (م.ن. صص 49 ـ 50).

4. فمي والتراب:

«بين مطرقتي ومطرقة الربيع فمي

وأمسح أغنياتي اليابسات عن الترابِ

أصيحُ: قفْ/ يمشي الضبابُ

أصيح: سرْ/ يقفُ الترابُ وينفجر.

في كل عينٍ وفمٍ يقف الترابُ. . .

أصيحُ: قفْ! يعدو السّحابُ

أصيح: سرْ! يقفُ التراب وينتحر». (**مراثي بازوليني**، صص 58 ـ 59).

5. سَنَةٌ ونملة:

«سنةٌ دمّرتني وغابتْ/ مَنْ يقرعُ الآن جمجمتي

ويوشوش في الخارجِ/ ينظرُ في الثقبِ حتى يراني

«نملةٌ أسقطتْ جَرَسَ القحط فاغتاظَ سيّدُها

وسيّدها ضاربٌ في المنادِلِ

سيّدها أعورٌ مُلتَحٍ بالجثثْ

قليلاً ويدرسها تحت خوذتِهِ

نملة أسقطتني/ سنة دمّرتني وغابت». (م.ن. ص 73).

6. طوفانها:

«عندما غسلتْ قدميها بماءِ القنا

تمرّى النّدى بهما وقبّلَ فستانَها المُندلِع
شذاءُ الحقول/ أنا نجمة وحبيبي غدير
هكذا بدأت في الكلام
وجاءَت اليها الأزقة/ جاءَ إليها الهواءُ
وغطّى ارتعاشاتها
عارياً عارياً... يُقبّل طوفانها في انقطاع العُروقْ». (م.ن. صص 93 ـ 94).

7. فم الحصى

«لاهثٌ، شفتي البلادُ ومنتهى جَسَدي الطريقُ
وملتقى جمري بجمري رجفةٌ بفم الحصى
صَدَّقتُ صوتي مرَّتين على امتداد القَبْر
حين صرختُ من فرحي وحين بكيتُ مُذْ صَرَخوا احتراقي» (م.ن. ص 116).

8. الدمع...

(يا رَبَّ الزَّرعِ؛ خلِّصنا من هذا الدَّمع)
ـ الدَّمع بيروت؟
الدمع خطوط وخيوط
لكنْ جذوتنا اضطرمتْ
آهاتي تُمسك آهاتي وتعمّرها قِفَفاً من شَمْع
لكنَّ التّمْرَ يوقفها وَثَناً في ألفِ وَثَنْ... (م.ن. ص 1973)
... مَنْ يلحقني، مَنْ يسبقني
مَن يفتح أنهارَ غنائي، مَنْ؟ (ص 189).

❁ ❁ ❁

أمَّا النّقاد فقد وقفوا مطوّلا أمام هذه الظاهرة الشعرية، فتجاسر الدكتور نبيل أيّوب على القول: «إنَّ في المراثي ـ الأناشيد من الشعرية والشعر ما لا يتوافر في أي قصيدة معاصرة»؛ وأعلن الدكتور إفنان القاسم (في جريدة **النهار** عدد 24/ 2/

1993) أن «كلمات لحود الأولى هي كلمات طفولتنا غدَتْ بالغةً، كلمات الاندهاش». وفي مجلة **الناقد** (كانون الثاني 1992)، كتب يوسف ابو لوز: «فنحن أمام شاعر، منذ البداية، دقيق البناء في النصوص، يحسب لكل كلمة وجملة وفاصلة حسابات شعرية خاصة هي في جوهرها قريبة من جوهر الرياضيّات الشعرية». ولكن، هل «**مراثي بازوليني**» في صيغتها الأخيرة، تعفينا من قراءات الصّيغ السابقة؟ وهل أنتج الشاعر في كل مرّة قصيدة جديدة كان يضعها في فم القصيدة السابقة لتأكلها؟ نعتقد ان الشاعر ما بين 1979 و1999 أعاد إبداع قصائده المتنوعة على إيقاع روحي مختلف. وتبقى لكل مستوى قراءة!

ميم

م

مُحَمّدُ الماغوط (1934 ـ سلميّة)

☐ مأساة الحب/ الحرية:

■ بين الهذيان والرُعب في «غرفة سوداء» تدعى «الشرق الأوسط»، وُلِدَ محمد الماغوط سنة 1934 في سلمية (سورية) طامحاً إلى بلوغ الحرية من طريق الحداثة، حداثة السياسة والثقافة، وحداثة المجتمع. كل هذه الحداثات اختصرها محمد الماغوط في شخصه وأدبه، وبقيت مطامحه وأحلامه خارجَ زمانه ومكانه.

بالقلم، بحبر الدَّم أو الروح، يحاول فكّ الحصارات عن أنفاسه، يسعى إلى كتابة جديدة يُغيّر بها الواقع، إذا «النفوسُ» قرأت وتقبّلت ما كتب. مأساة الكتابة/ مأساة القراءة، لا تضاهيها في سجلّه سوى مأساة السياسة أمام سجن التغيير المستحيل، في هذا العالم العربي «المسجون» في خوفه، حيث لا يصح إلاّ التقليد ومحاربة التجديد، مع الإقبال على استهلاك السلع الجديدة، «**فبقدر ما تكون الكلمة في الحلم طريقاً إلى الحرية نجدها في الواقع طريقاً إلى السجن**». (**أعمال محمد الماغوط**، المدى، دمشق 1998، ص 7). وفي المصدر نفسه: «وقبل ذلك كان محمد الماغوط غريباً ووحيداً في بيروت، وعندما قدّمه **أدونيس***، (زوج خالدة سعيد، شقيقة سنية صالح، زوجة محمد الماغوط)، في أحد اجتماعات مجلة «شعر» المكتظة بالوافدين، وقرأ له بعض نتاجه الجديد الغريب بصوتٍ رخيم دون أن يعلن عن اسمه، وترك المستمعين يتخبطون (بودلير؟... رامبو؟...) لكن أدونيس لم يلبثْ أن أشار إلى شاب مجهول، غير أنيق، أشعث الشَّعْر، وقال: «**هو الشاعر...**». (ص 8). هكذا وصفته سنيّة صالح في مقدّمة أعماله.. وهو إلى

الشعر، شاعر في قصائد، ومسرحيات وفي رواية وحيدة ومقالات: «**يُعتبر محمد الماغوط من أبرز الثوار الذين حرّروا الشعر من عبودية الشكل، دخل ساحة العراك حاملاً في مخيّلته ودفاتره الأنيقة بوادرَ قصيدة النثر كشكل مُبْتَكر وجديد وحركة رافدة لحركة الشعر الحديث**». (م.ن. ص 10).

☐ الشعر: بدائية الموهبة:

■ لا يخفى أنَّ الشعر ابن الموهبة، الإلهام، العبقرية (وجنّها عبقر، أو الحب في عُرفنا)؛ كما أنَّه عين على السياسة، بعد ان كان عيناً لها في شعر السلاطين (المدح).

I. سنة 1959، أعلن محمد الماغوط حزنه الجديد: «**حزن في ضوء القمر**»:

«أيُّها الربيع المُقبل من عينيها، أيُّها الكناري المسافر في ضوء القمر
خذني إليها قصيدة غرام أو طعنة خنجر،
فأنا متشرّد وجريح، أحبُّ المطرَ وأنينَ الأمواج البعيدة
من أعماق النوم أستيقظ لأُفكّر بركبة امرأةٍ شهيةٍ رأيتها ذات يوم...
إنَّني ألمح آثار أقدام على قلبي
دمشقُ يا عربة السبايا الوردية...
أسمعُ وجيبَ لحمك العاري» (**أعمال**، صص 11 ـ 12).

ـ «**ضعْ قدمك الحجرية على قلبي يا سيّدي،**
الجريمةُ تضربُ بابَ القفص، والخوفُ يصدح كالكروان،
وها هي عربة الطاغية تدفعها الرياح،
وها نحن نتقدم كالسّيف الذي يخترق الجمجمة». (**أعمال**، ص 58).

II. **غرفة بملايين الجدران**: مجموعته الشعرية الثانية، صدرت سنة 1964، بعد انهيار الأحلام السياسية الكبرى، وبدء العد العكسي لعصر الهزائم الذي أرعب الماغوط وجيله:

«طالما عشرون ألف ميل بين الرأس والوسادة، بين الحلمة والحلمة، لن أعود إلى المسرح بأصابع محطمة والحبر ينزف من غرَّتي على الجدران والقاعات.
سأعيش هكذا زهرةً يرويها الدمُ وتقصفها الريح، لأروي ظمئي العميق إلى الرّمل

والجنون، للتشفي من بلادٍ حزينة تتأرجح أسنانها كالحبال على مدخل التاريخ». أعمال، م.س. ص 75).

إنَّه عالم السجن الكبير، الغرفة العربية الواحدة ذات الملايين من الجدران التي تحاصر الحلم الطفولي، حلم النهضة والحرية بالإبداع في الذات وفي المكان!

- «في فمي فمٌ آخر. وبين أسناني أسنانٌ أخرى.

. . . أريدُ زهرةً كبيرةً، بحجم الوجه، ثقباً كبيراً بين الكتفين

لتنبثق ذكرياتي كلها كالينبوع.

أصابعي ضجرة من بعضها وحاجباي خصمان متقابلان». (**أعمال**، ص 79).

III. **الفرح ليس مهنتي**: هكذا أدار ظهره لهزيمة 5/ 6/ 67، وأعلن سنة 1970 عنوانَه الشعري الجديد، من حزن القمر والقلب، إلى حزن المطر والوجه: «آه يا حبيبتي لا بد أن تكون كل الآهات والصلوات، كل التنهدات والاستغاثات المنطلقة من ملايين الأفواه والصدور، وعبر آلاف السنين والقرون، متجمعة في مكان ما من السماء. . . كالغيوم، ولربما كانت كلماتي الآن قرب كلماتِ المسيح، فلننتظرْ بكاءَ السماء يا حبيبتي». (**أعمال**، صص 159 ـ 160). ثم يتابع نشيد الحزن الكبير، نشيد المأساة: «أنا بطل. . . أين شعبي؟ أنا خائن. . . أين مشنقتي؟ أنا حذاء. . . أين طريقي» (**أعمال**، ص 166).

أما حدود بلدته **سلمية**، فيرسمها شعراً:

«يحدُّها من الشمال الرعب ومن الجنوب الحزن،

ومن الشرق الغبار، ومن الغرب الأطلال والغربان

فصولها متقابلة أبداً كعيونٍ حزينةٍ في قطار.

نوافذها مفتوحة أبداً كأفواهٍ تنادي. . .

زهورها لا تتفتح في الرّمال، لأنَّ الأشرعة مطويّةٌ في براعمها» (صص 168 ـ 169).

«أمَّا أنا فسأبحثُ عن مسبحة وكرسيّ عتيق لأعودَ كما كنتُ

حاجباً قديماً على باب الحزن، ما دامت كلُّ الكتب والدساتير والأديان

تؤكّد أنّني لن أموتَ إلاّ جائعاً أو سجيناً». (**أعمال**، ص 169).

ليس في تجربته ما يُفرح إلاّ هذا الحزن العميق الذي جعله يتحرّى الحرية، ويتقصّى الحبّ في الموتِ ذاته، محاولاً إظهار فرح آخر، فرح تخطي الحزن بمعاناته، وبالكشف عن معانيه، إذ لا يجوز أن ننسى دور الكتابة في التحرير والصراع لأجل الغد/ الفرح. وبعد الإعلان عن مهنة أخرى للشاعر غير الفرح السطحي، أقدم الماغوط على إصدار عنوانين آخرين للشعر: (**سيّاف الزهور**) و(**ديك ومئة مليون دجاجة**)! فماذا عن مسرحه؟

□ مسرح الماغوط:

في شعره شيء من المسرح. فهو محاور ذاتي وموضوعي. هنا في المسرح يطمح الشاعر إلى محاورة جمهور يقرأ قليلاً، يسمع كثيراً. سنة 1967، خرج للنّور عمله المسرحي الأول: «**العصفورُ الأحدب**» أو تجربة السجن (قفص بشري مجهول في صحراء مجهولة) التي جعلت العصفور أو النسر، مهيضاً، أحدبَ. بطلها هو القزم أولاً والصوت أيضاً. مسرح شعري بكل معنى الكلمة، ملتزم ومسؤول. يقول **القزم** (**أعمال**، ص 254):

- «إنَّك بحاجة إلى الحرية لتنقضَ كل شيء.
غداً عندما تهرول في الساحة الرّمادية
هابطاً الدرج دون غبار خلف القدمين،
لأنَّ الغبار راقد في الأطعمة والجراح -
ممتلئاً كالعش بزرقِ النجوم ودمع الرّفاق القدامى،
رافعاً يديك لجلاديك
مستميحاً الأعذار،
مفتّشاً عنها في ضوء اللفائف والمصابيح...».

مجموعة سجناء (مواطنين في وطن سجين) يتحاورون إلى آخر الموت أو الحرية. وتبقى الكلمة الأخيرة للعصفور، الحالم بأن تنبت زهور جديدة، فيجيبه **العصفور الآخر**: «قد لا تنبت زهور ما» (**أعمال**، ص 322). لكأن فَضْلَ الفرح والنهضة لم يبدأ بعد. فكانت سنة 1973، مسرحيته الثانية، بعنوان: «**المهرّج**»، في ثلاثة فصول، وصولاً إلى آخر مسرحياته، «**المارسيليز العربي**» (أو النشيد الوطني العربي)، سنة 1975. هذا، وقد مارس محمد الماغوط أشكال التعبير الأدبي الأخرى، كالرواية (تجربة وحيدة، بعنوان **الأرجوحة**، سنة 1991، را:

أعمال، ص 293). وكتابة المقالات التي جمع بعضها ونشرَه (سنة 1998) بعنوان «سأخون وطني» (عن دار رياض نجيب الريس، بيروت). والحال، فمَن يخون الآخر: **الشاعر أم الحاكم أم الوطن**؟ أسئلة تملأ تجربة الماغوط، الذي شهدَ لعصره بعكس سيره، لكنَّه لم يخنْ روحَه ولا معنى عصره، معنى الحرية:

«محمد الماغوط أديب طريف، مثير للعجب. فهو قبل أن يخون، يؤلّفُ كتاباً يكرّسه للإنذار بأنَّه يعتزمُ أنْ يخون وطنَه في زمان تتمُّ فيه أفعالُ الخيانةِ سراً، فأي وطن هو ذلك الذي سيخونُه وعلناً بفخر؟ الأوطان نوعان: أوطان مزوّرة وأوطان حقيقية، الأوطان المزوّرة أوطان الطغاة، والأوطان الحقيقية أوطان الناس الأحرار»، هكذا يقدّمه **زكريا تامر** (**سأخون وطني**، ص 9).

❀ ❀ ❀

يختصر محمّد الماغوط المأساة العميقة للثقافة السياسية العربية المعاصرة ، حين يصف الكتابة، مثلاً، بأنَّها كالحياة، **«أنين في محبرة»** وانه، هو، يكتب لغير الجادين (المتجمدين)، يكتب للأحرار، الأطهار، الأبرياء: «أكتبُ للآخرين، للأنقياء أكثر من المطر قبل أن يلامس الأرصفة، لمَن لا يعرفون إذا كانت «اللوموند» تصدر في باريس أو في أبو ظبي، للذين يولدون ويموتون من دون أن يغادر أحدهم قريته او يتخلّى عن أصدقائه، او يغيّر نوعَ تبغه، او يبدّل طريقة استلقائه على عشب البيادر او بلاط السجون» إنَّه يكتبُ للحلم، للمثال، للمستقبل او المستحيل الشعري: «للمطر للحب للحرية». «أكتب لأعيش»!

نجيب محفوظ (1911 ـ القاهرة): أدب الالتباس الواضح

□ الواضح الملتبس:

■ وُلِدَ نجيب محفوظ سنة 1911 في القاهرة، وبدأ رحلته الأدبية مترجماً وكاتباً، سنة 1932، قبل أن يتخرّج سنة 1934 من جامعة القاهرة (فلسفة). عَمِلَ موظفاً في إدارة الجامعة، وفي وزارة الثقافة والتربية حتى تقاعده سنة 1971. نال جوائز عديدة، توَّجها سنة 1988 بجائزة نوبل للآداب، على مجمل أعماله، وفي مقدّمتها رواية «**أولاد حارتنا**» الممنوعة (حتى اليوم) في مصر، فكأنَّها «علّة العِلل»! ومنذ ذلك العام 88 حتى اليوم، لم تهدأ عواصف الأسئلة ـ المقرونة أحياناً بمحاولة اغتيال القلم وصاحبه بسكّين ـ حول أسباب نيله جائزة نوبل. ومرَّة أخرى انقسم النّقاد المصريون من حول نجيب محفوظ، فبعضهم ضده لسبب سياسي، وأكثرهم معه لسبب إبداعي. ومما قاله نجيب محفوظ في هذه المناسبة:

«إنَّ روايتي أولاد حارتنا تمَّ نشرها كاملة بـ **الأهرام**، ولم يَحْذُفْ منها شيئاً، كما قيل من قبل، وإنَّ قرار الإيقاف للنشر جاء عقب نشر الرواية كاملة، كما نشرها في بيروت سهيل إدريس في كتابٍ كامل، وهو الأول في العالم العربي الذي كان له السَّبْق في ذلك». (**اللواء**، 20/ 10/ 1998، ص 18، تجدّد الخلاف...).

ويضيف محفوظ: «لم يقرأها أحدٌ من مهاجميه... وادّعوا أنها رواية عنصرية، وأنَّها تجسّد الذات الإلهية. وكل ذلك غير صحيح». «ومما يحزنني أكثر أنَّ **أولاد حارتنا** ليست مصادرة إلاَّ في مصر فقط رغم انتشارها في العالم».

وتحدَّث بمناسبة انعقاد «مجلس الثقافة المصري» حول أدب نجيب محفوظ،

الكاتب المفكّر **محمود أمين العالم***، **فجاء في شهادته:**

«إنَّ نجيب محفوظ أعظم مَنْ قدَّم تاريخ مصر، واستطاع أن يكسر المعايير الخاصة بالأدب الغربي الذي كان يُقاس عليه الأدب عامّة، وأن يصبح الشريك الثقافي الأساس الذي يتنامى أمام العولمة المتوحشة، وبذلك يصبح محفوظ قيمة إنسانية في معركة الحضارة الراهنة. ولا ننسى أنَّ محفوظ عرض التاريخ والأحداث السياسية في قصصه ورواياته، خاصةً **الثلاثيّة، بين القصرين، قصر الشّوق السكّرية**». (م.ن.).

وهكذا، على قدْر وضوح الكاتب العربي ثقافياً، يجري تطويقه، تجريحه أو نقده لتحجيمه سياسياً وبالطوق السياسي دون سواه. كأن **معركة الكتب الي** خاضها نجيب محفوظ وعشرات المثقفين العرب الملتزمين بالحرية، لا تُواجَه إلاَّ بمعركة سكاكين ورصاص، ذهب ضحيّتها العشرات من المفكّرين والكتّاب، لاسيما في لبنان ومصر والجزائر، إلخ. ولذلك، يبقى نجيب محفوظ قبل نوبل، وبعدها، علامةً فارقةً في الأدب العربي، والعالمي، المعاصر. لماذا؟ ألِغزارة إنتاجه، أم لنوعيّة إبداعه؟ يبدو أنَّ العاملين متكاملان، ويبقى سِحْرٌ خاص في شخصيته ومحبرته وقلمه.

□ معالم قصصه ورواياته ما بين 1932 و1989:

■ له 52 عملاً روائياً أي ما يقارب سنوات كدحه الكتابي على مدى 57 سنة، ناهيك بالمقالات والذكريات او المذكّرات التي نشر بعضها، وما زال أكثرها طيَّ الكتمان. وكذلك الحال بالنسبة إلى مراسلاته.

هل نجد تحديداً أوليّاً لهويّته الثقافية المصرية في أول عمل عرَّبه سنة 1932 بعنوان «**مصر القديمة**»؟ قد لا نجده مباشرةً بدعوى أنَّ محفوظ، شيمةَ كل مواطن مصري أو سواه، يرغب في معرفة ما كانت عليه بلادُه قديماً، حتى يفهم ما هي عليه حديثاً، وغداً. سنة 1938، نشر روايته الأولى ـ على ما يبدو ـ تحت عنوان: «**هَمْس الجنون**»، وفي العام التالي، ظهرت رواية «**عَبَث الأقدار**». إلاَّ ان العنوان الفرعوني، اللافت، نجده سنة 1943، مُرمَّزاً في رواية: «**رادوبيس**»، ومتوّجاً سنة 1944 برواية تاريخية سياسية، ذات مغزى: «**كفاح طيبة**». حتى الآن تدور عناوين نجيب محفوظ الروائية بين التاريخ المصري القديم ورموزه الفلسفية او الدينية ـ الأسطورية.

لكنَّه، بعد انتهاء الحرب، سنة 1945، كان على موعد مع مرحلة جديدة من

إبداعه الأدبي، إذ وضع رواية **«القاهرة الجديدة»** أتبعها عامي 1946 و1947، بروايتي: **خان الخليلي وزقاق المدق**. وهكذا من مصر القديمة إلى مصر الحاضرة، كان يسعى نجيب محفوظ إلى استكشاف روح العالم ومعنى عصره، من خلال نماذج الواقعية ـ الخيالية، كما في **«السَّراب»**، الرواية الصادرة عام 1948، تاريخ سقوط فلسطين العربية. وختم تلك المرحلة برواية **«بداية ونهاية»** سنة 1949.

وبعد صمت طويل نسبياً، في حياة أديب لا يهدأ عن مواصلة معاركه بالكلمات الفعّالة، الوصّالة عبر الحكاية، أصدر محفوظ ثلاثيّته الشهيرة ما بين 1956 و1957، وصار منذ تلك المرحلة نجماً كبيراً في سماء الأدب العربي المعاصر. وبعد عامين بدأ بنشر روايته ـ الحدث، **«أولاد حارتنا»** في جريدة **الأهرام**، ولكن «الرقابة» منذ عهد عبد الناصر حتى اليوم لم تبدّل/ مقصّها بالنسبة إلى هذه الرواية المذهلة، فظلّت ممنوعة إلى جانب العشرات من الكتب الأخرى لأعلام آخرين. والحقيقة انها صدرت في بيروت كما هي، بدون تعديل أي كما شاءها كاتبها أصلاً وفَصْلاً. يختمها محفوظ (ص 552، من الطبعة السابعة، بيروت، **دار الآداب**، 1991) بقوله؛ (التشديد لنا)

«وحدث أنْ أخذ بعض الشبّان من حارتنا **يختفون تباعاً**، وقيل في سير اختفائهم إنَّهم اهتدوا إلى مكان **حنش فانضموا إليه، وإنَّه علّمهم السحر** استعداداً ليوم الخلاص الموعود. واستحوذ الخوف على ناظر ورجاله، فبثّوا العيون في الأركان، وفتشوا المساكن والدكاكين، فرضوا **أقصى العقوبات على أتفهِ الهفوات**، وانهالوا بالعصي للنظرة او للنكتة أو الضحكة، حتى باتت الحارة **في جو قاتم من الخوف والحقد والإرهاب**. لكنَّ النَّاس تحمّلوا البغي في جلد، ولاذوا بالصبر. استمسكوا بالأمل، وكانوا كلما أضرَّ بهم العَسْفُ قالوا: لا بد للظلم من آخر، ولليلِ من نهار؛ ولَنَرينَّ في حارتنا **مصرع الطغيان** ومشرق النّور والعجائب».

عنه يقول الناقد **صلاح فضل**:

«ستظلّ **أولاد حارتنا** من أكثر المشروعات الأدبية الإبداعية طموحاً إلى احتواء الكون في كف واحدة». وأضاف: «إنّني عملت دراسة نقدية للرواية واكتشفت ان نجيب محفوظ كان أعمق عشرات المرّات بالمعنى الصحيح، واستطاع التحليل أن يوضح لي أنَّ **محفوظ كان نموذجاً للإنسان الشرقي المنقوع في تاريخ الأديان**» (جريدة **اللواء**، م.س.).

ونجيب محفوظ يدرك تماماً ما كان يريد من هذا الحَدَث الروائي الذي جعل بطله، **الجَبَلاوي**، من أجداد مصر الثقافيين، وفيه يقول (**أولاد حارتنا**، ص 5 ـ

6): «هو أصل حارتنا، وحارتنا أصل مصر أمّ الدنيا، عاش فيها وحدَه وهي خلاء خراب، ثم امتلكها بقوّة ساعده ومنزلته عند الوالي، كان رجلاً لا يجودُ الزّمان بمثله، وفتوة تهابُ الوحوش ذِكره... كان فتوة حقاً، ولكنّه لم يكن كالفتوات الآخرين، فلم يفرض على أحد أتاوة، ولم يستكبرْ في الأرض، وكان بالضعفاء رحيماً».

ثم صدرت رواية خطيرة، سنة 1961، عنوانها مثير «**اللصّ والكلاب**» لكنّها لم تُمنَع كسابقتها، اليتيمة في كل شيء. وتدفّقت روايات محفوظ الأخرى في تسلسل زمني ما بين 1962 و1974: **السمان والخريف**؛ **الطريق**؛ **الشحَّاذ**؛ **ثرثرة فوق النيل**؛ **ميرامار**؛ **المرايا**؛ **الحب تحت المطر**؛ **الكرنك**؛ **قلب الليل**؛ ولون آخر من ألوان أولاد حارتنا، ولكن بعنوان مختلف: **حكايات حارتنا** (القاهرة 1974). تبدو هذه سلسلة أعماله الروائية قبل نوبل، إذ لم تصدر له سوى رواية أخيرة، «**صباح الورد**» سنة 1989.

أمَّا على صعيد العالم القصصي الخاص بنجيب محفوظ، فهناك سبع مجموعات، تلقي أضواءً ساحرةً على مساره الأدبي الشديد التنوّع:

- دنيا الله، 1962.
- بيت سيىء السمعة، 1965.
- خمّارة القط الأسود، 1969.
- تحت المظلّة، 1969.
- حكاية بلا بداية ولا نهاية، 1971.
- شهر العسل، 1971.
- الجريمة. 1973.

☐ النظر في الأدب:

■ تقاعد من الوظيفة، لكنّه لم يتقاعد أمام المحبرة والكلمات. لم يدخل معترك السياسة، مكتفياً بثقافة التاريخ وفلسفة المعيوش بين النّاس. ومع ذلك اقتحمه الخائفون دوماً على سجنهم الصغير داخل سلطانهم، وسجنهم الكبير داخل المجتمع. ولم تكفِ عشر سنوات، بعد جائزة نوبل، لكي يُنظر في أدبه بغير عين الأعور السياسي أو الدجّال السّحري.

لا شك أنَّ عقلية تحريم العلم والفلسفة والأدب، أظهرت لنا مدى الدّرك

والإنحلال اللذين يمكن الهبوط إليهما، وان عقلية التحرير والإبداع جعلتنا نخرج إلى العالم. خروج محفوظ وسواه كان بالمعرفة والكلمة النزيهة. فلماذا يجري «سياسياً»، تسييس ما هو إنساني، إبداعي، تحريري؟ إنَّه حكاية **أولاد حارتنا** العربية، حكاية الوهم العربي، أو الظلّ الذي فقد أصله. فهل قام محفوظ بأكثر من حفظٍ بعض أصولنا الحضارية في أعماله؟

زكي نجيب محمود (1906 - 1994)
نقد الفلسفة أم إلغاؤها؟

■ وُلِدَ زكي نجيب محمود سنة 1906 في مصر، نال دكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن؛ وتوفي سنة 1994 في القاهرة، بعدما أقام الفلسفة من رقادها وأقعدها على سكة العلم الحديث، وهو يظنّ أنّه ينقلها من المجهول الميتافيزيقي إلى المعلوم الفيزيقي، مما جعل نقّاده يتساءلون: هل أراد زكي نجيب محمود نقد الفلسفة بعلم؟ أم أراد إلغاءَها لأجل العلم؟ يقال إنَّ الفلسفة أم العلوم، وأنَّ هذه العلوم بدأت مؤخراً تأكل لحمَ أُمّها الحيّة، قبل أن تموت وتولد، في الاعلام (مع ثقافة المعلوماتية) وفي الإناسة (الأنثروبولوجيا) وثقافات الإنسان الأخرى. لم يذكره جورج طرابيشي* في (معجم الفلاسفة، دار الطليعة) ولا عبد الرحمن بدوي* في (الموسوعة الفلسفية). ولا (المنجد) سمع به حتى الآن. فهل هذا تعتيم مقصود على فيلسوف بهذا الموقع في عصرنا؟ لزكي نجيب محمود من الأعمال الفلسفية ما يكفي لذكره في عداد مبدعي او مجدّدي الفكر العربي في القرن العشرين. فمن أبرز أعماله - بعد أطروحته للدكتوراه: قصة الفلسفة/ وقصة الفلسفة الحديثة (مع أحمد أمين*).

■ 1951: شروق من الغرب. والمنطق الوضعي (القاهرة) (ط 2، 1965).

■ 1953: خرافة الميتافيزيقيا.

■ 1958: نحو فلسفة علمية.

■ 1963: فلسفة وفن.

- 1978: **تجديد الفكر العربي** (ط 4، الشروق/ بيروت، 1979).
- 1981: **المعقول واللامعقول** في تراثنا الفكري (الشروق/ بيروت).
- 1982: ثقافتنا في مواجهة العصر (ط 3، الشروق/ بيروت).
- تعريب «**قصة الحضارة**» لديورانت (دار الجيل، بيروت 1988، 42 جزءاً) والاشراف على «الموسوعة الفلسفية المختصرة (دار القلم/ بيروت، ب.ت).

I □ ـ النهج الوضعي او العلمي (نهاية الفلسفة):

في «دراسات في الفكر العربي، م.س. صص 264 ـ 265)، ينصفه الدكتور ماجد فخري*، فيقول: «ومن المفكّرين الذين ضربوا في التاريخ بسهم، وفي التأليف الصرف بسهم، **زكي نجيب محمود**. وهو ينتمي إلى رعيل آخر من الفلاسفة الذين يمثلون النهج الوضعي او العلمي، الذي نقرنه بأسماء برتراند راصل وديوي وفد كنشتاين وسواهم من الفلاسفة الغربيين اليوم». ولتبيان مكانة فيلسوف العقل العربي الديمقراطي الحديث، يذكر (م.ن): «دارت معظم مؤلفات زكي نجيب محمود على **المنطقيات وفلسفة العلوم**. فأخرج «**خرافة الميتافيزيقا**» سنة 1953، **والمنطق الوضعي**، [...] و«برتراند رصل» سنة 1956. ولعلّ أهم كتبه هو كتابه الموسوم بـ «نحو فلسفة علميّة»، الذي استعرض فيه تطور الفلسفة الوضعية والأدوار التي مرَّت بها، كرد على **الفلسفة التقليدية** عامة والنزعات الميتافيزيقيا في الفكر الغربي خاصة...». ويشير الدكتور فخري (م.ن. ص 335) إلى ان زكي نجيب محمود يصف **مذهبه في كتابه «فلسفة وفن»** بقوله انه دعوة صريحة إلى أن تتشبه الفلسفة بالعلم، من حيث التزام الدقة في استعمال الألفاظ وتحديدها تحديداً واضحاً، والجري على سنة العالم الرياضي في تقديم المقدّمات واستنتاج النتائج، بحسب القواعد المنطقية المتعارفة، فليس من حق الفيلسوف، إذاً، أن يزعم أنّ الفلسفة تصوير للعالم الخارجي أو إخبارٌ عنه، فموضوعاتها الصحيحة هي الأشكال والتعابير الرمزية، من ألفاظ ورموز رياضية وسواها. وكل ما عدا ذلك فهو من اختصاص العلم المبني على الخبرة الحسيّة. ومهمة الفيلسوف ينبغي ان تُقتصر على التحليل المنطقي للتراكيب الفلسفية والعلمية، للتحقق من اتساقها المنطقي او عدمه. اما دلالات الألفاظ فمردّها، آخر الأمر، إلى المعطيات الحسيّة التي اصطلح عليها بها، فإذا تجاوزنا هذه المعطيات لم يعد للألفاظ وما يُصاغ منها؛ من أحكام أي دلالة، فكانت مثل هذه الأحكام، إذاً، عبارة عن اللغو أو

الهذر. وينتقد الدكتور ماجد فخري دعاة «الفلسفة الوضعية» العرب، فيأخذ عليهم ما يؤخذ على دعاتها الغربيين «من أنهم إذ يدعون إلى ضرب الفلسفة على غرار العلم، يكادون ينتهون ـ إلى ما لا مفرّ منه منطقياً ـ من إلغاء الفلسفة» (ماجد فخري، **دراسات في الفكر العربي**، ط 2، النهار بيروت 1977، ص 265).

من البيّن ان فلسفة زكي نجيب محمود لم تَرْمِ إلى إلغاء الفلسفة، بل إلى إحلال فلسفة علمية، عقلية، محل جهلانية او فوضى «فكرية» لا يراها تشبه الفلسفة إلاّ بقدر تشبهها بالعلم ـ والأحرى القول تشبّه العِلم بها قديماً، فكلاهما من مَنْهَلٍ عقلاني مشترك، كضفتي نهر الحياة، اللتين يجمعهما المنبع، والمصب، إلى وَجْهي السؤال ـ الجواب. وعند زكي نجيب محمود ان الفلسفة لم تعد تطرح الأسئلة المثيرة في بلادنا لأجوبة علمية، فكان توكيده على رواية جديدة للفلسفة اليونانية والحديثة، وكانت رواياته (مع أحمد أمين) مسبوقة بتاريخ الفلسفة ليوسف كرم، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (مصطفى عبد الرازق، 1944).

II ـ العقلاني ـ الديمقراطي:

في فلسفة السياسة، بدا العقلُ العربي متفائلاً ديمقراطياً، غير متسائل عن إشكال الديمقراطية ذاتها كمشروع عقلاني تنتجه البنى الاجتماعية الحديثة، وتشترطه الفلسفة الحرَّة (أو كمقياس للحريّة) بشروط تطبيقها. فرأى زكي نجيب محمود ان شروط المنطق العلمي، الوضعي ـ التجريبي التي أنتجها الفكر الغربي في مواجهة أزماته السياسية او الديمقراطية، جاءت من **مكانة العقل**، او من **قوّة العقلاني** لحل مشكلة الحرية الفكرية وما يلازمها من حريات سياسية واجتماعية واقتصادية، تاريخية، أي نسبية ومنطقيّة (محسوبة ومفهومة في معادلات السلوك والحوار).

إلى هذه الإشكالية يشير الأستاذ علي حسين الجابري (استاذ فلسفة في جامعة بغداد)، منبهاً إلى العلاقة التبادلية بين العقلاني والديمقراطي والليبرالي: «العقلاني والحرية والنهضة، معادلة متكاملة في المنظور الفلسفي العربي. فلقد رأى زكي نجيب محمود أنَّ من معيقات العمل الفكري، «الفلسفي» مشكلة **الحرية** التي هي في مجتمعنا رأس المشكلات، بسبب اقترانها بالنظام السياسي، وبالقوانين التي تؤمّن هذه الحرية وتحميها، وبالعقول التي تؤمن بها، وبالمناخ الحر الذي يوفّر للإنسان فرصة الاجتهاد من اجل العيش الحرّ الكريم، القائم على احترام العقل والذات المتعلمة والمتطلعة نحو المستقبل المشرق مع الحفاظ على حرية الإنسان

في ما يرغب ويحبّ ويختار. (را: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، م.س. ص 73)». (**مكانة العقل في الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 348). وفي الصفحة 30 من كتاب **محمود**، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، يوضح ان فكرة الحرية هذه هي نقطة تماس بين القاهر والمقهور. فالعربي المعاصر مقهور، وهو يقاوم لانتزاع حريته من خلال أزمة الديمقراطية نفسها؛ الديمقراطية المنعدمة ـ أصلاً وفصلاً ـ في فكرنا السياسي «الحديث» ـ هل هو حديث حقاً؟ وبماذا يحدّث وقد ألغى الإنسان نفسه، من عقله إلى جسده؟ هذا؛ بالضبط، ما جعل زكي نجيب محمود يقدّم خطابه الفلسفي «لكي يصبح معبّراً عن إرادة الأُمّة وسبيلاً للتغيير، فكان تيار **العقلانية العربية النقدية**، يُقرِنُ النظريةَ بالواقع والفكر بالحرية» (**مكانة العقل**، م.س. ص 349). لقد تفاءَل فيلسوف الوضعية المنطقية بالعقل العربي الحر، الديمقراطي، لعلّه يجدُه في مناخه المناسب.

III ـ نصوص من فلسفته النقدية:

1) جلال الزّمن والقِدَم:

«إنَّ للزّمن جلالاً أيّما جلال، فأين هو الذي يستطيع الوقوف أمام أطلال الماضي ـ وهي أطلال ـ هازئاً ساخراً؟ أين هو الذي يستطيع ان يعبث بجثث الموتى كما يعبث بقطع من الصخر الجماد؟ إن أوغلَ الماديّين في النزعة المادية لا يملك إلاَّ ان يتأثر بجلال القِدم، برغم علمه التام أنَّ القِدَم ينبغي ان ينقص من قيمة الشيء، لا أن يزيدها، لو كان الأمر كله أمرَ مادة او منطقة». (را: تركي الحمد؛ **الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، بيروت 1999، ص 87 وما بعدها. وزكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، م.س. صص 52 ـ 53).

2) الثقافة ـ الحياة، فمَن أنتَ؟

قال زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي (م.س. ص 71):

«حين تكون الثقافة المعيّنة منسابةً في عروق الناس مع دمائهم، فحياتهم هي ثقافتهم وثقافتهم هي حياتهم، لا حين تنسلخ عن الحياة ليضطلع بها محترفون يطلقون على أنفسهم اسم **المثقفين**، ولا يحدث انسلاخ كهذا ـ فيما أظنّ ـ إلاَّ حينَ تكون الثقافة وافدةً إلى الناس من خارج، لا منبثقة من نفوسهم...».

ويقول تركي الحمد (**الثقافة العربية**، م.س. ص 88):

«ووفقاً للاقتباس السابق، لو سألت أحد العامة سؤالاً بسيطاً: «**مَنْ أنت**»؟

لما وجد مشكلة في الإجابة، سيقول لك انا فلانٌ ابن فلان، الخ. . . ولو سألت «مثقفاً» السؤال ذاته، سواء عن نفسه أو عن غيره، لدخل معك في دهاليز التاريخ والسياسة والاجتماع وعلم النفس، والتحليل النفسي والضمير الجمعي وفلسفة التاريخ وغير ذلك. . .». العامي يفصح عما يعيش كثقافة، والمثقف يفصح عما «قد لا يكون ممارساً له في واقع الحال».

3) سؤالان للحضارة العربية المعاصرة:

«إنَّ الموقف الحضاري للأُمّة العربية اليوم، يتركّز في سؤالين، لو أحسنّا الإجابة عنهما، فبدَت لنا حقيقة ذلك الموقف جلية لا يشوبها غموض؛ **السؤال الأوّل** هو: ما هي أهم العناصر التي نعنيها حين نتحدّث عن «الشخصية العربية الأصيلة»؟

وأمّا **السؤال الثاني** فهو: ما هي أهم العناصر التي تتألّف منها «بنية الثقافة العصرية»؟ (ثقافتنا في مواجهة العصر، ط 3، الشروق/ بيروت، 1982، ص 55).

الثقافة مشاهدة، معايشة، سلوك: «إنّنا نعيش ثقافتنا في كل ما تراه من تفصيلات»، فأين يعيش وكيف يعيش مثقفو العرب وفلاسفتهم حتى تتحقق بهم او بينهم ديمقراطية عقلانية؟ إنَّ محترفي الثقافة يتعاطون «الثقافة النخبوية»، مما يؤدّي إلى انفصام بين ثقافة الشعب «الواحد» نظرياً: ثقافة خاصة، وثقافة عامة. الأولى تمانعها السياسة، والثانية تبتلعها السياسة. هل يقدم العلمُ حلاً؟ وهل يقرّب بين النخبة والعامة؟ وبين الفلسفة والمجتمع عبر مؤسسات العلم والتعليم، طبعاً؟

هذه الأسئلة شكّلت فضاءً للتفلسف في عصر زكي نجيب محمود، الذي فتح نوافذ الحرية الفكرية وأسّس لإمكانات الحرية السياسية.

الياس مرقص:
من اللاعقلانية إلى العقلانية

□ ثنائي «الواقع» و«الحقيقة»:

■ حين اجتمع، في بيروت، بعد حزيران 1967، الثنائي الفكري العربي السوري، الياس مرقص (أبو زياد)، وياسين الحافظ* (أبو هيثم) كان حلمهما المشترك تعريب «الماركسية»، بعدما اكتشفا، من مواقعهما المتناقضة (البعث/ الشيوعي) بُطلان محاولات «مركسة العروبة»، لتنافر ماركسيّة «الأحزاب» مع إسلام الجماهير العربية. وبالتحديد، جمعتهما (دار الحقيقة) ومجلة (الواقع)، اللتان شكّلتا منبرين للإعلام والثقافة النخبويين؛ فكانا يمارسان الترجمة عن الفرنسية (نصوص من ماركس ولينين، تخدم أطروحاتهما التعارفية)، ويضعان المؤلفات النقدية بالعربية، في مدارات ومجالات متنوّعة، وكان في مدارهما آنذاك، الأستاذ رياض رعد (صاحب دار الحقيقة) ومجموعة من مناضلي اليسار العربي (الفضل شلق، محمود الميس، الخ...) ممّن سينضمّون لفترة إلى كمال جنبلاط وحزبه، ما بين 1970 و1977، وبما أنَّ المرحوم يس الحافظ ستحظى أعماله بدراسة منفردة، فإنَّ هذا النصّ سيكرّس لزميله، اللاذقاني، المرحوم الياس مرقص.

□ فيلسوف الصورة:

الياس مرقص، المرسوم دوماً برسمة (سابقاً)، لم يتوانَ يوماً عن البحث في هويّة المعرفة. فكان حفّاراً فكرياً من الطراز المبدع؛ وكان يرى ان الصوابَ الفكري هو من الإصابة بمنهج. وحين فاجأته محاوراً: «وما رأيك، إنْ كانت الصيرورة Le Devenir، من الصورة، أي من انتقال الشيء المدروس من صورة إلى

صورة»؟ وكانت إجابته الاندهاش، هو الذي يرى العقلانية في الواقع (كل ما يقع هو عقلاني ـ كلّ ما يُعقَل هو واقعي؟)، ويرى الحقيقة في تحقق الواقع المعيوش والمُفتَكر به. كان هاجسه الأكبر تأويل النصوص، بيقينٍ انتقادي، يحلم مع الكندي ـ اول فلاسفة العرب ـ بعلم أيقن من اليقين، تكمن قوّته العقلانية في كونه «برهانَ الحقيقة». بهذا التجلّي، سارع الياس مرقص إلى نبش **«دفاتر الديالكتيك»** لفلاديمير إيليتش **لينين** (1970 ـ 1924)، وعرّبها بطريقته التأويليّة، التي تسعى إلى توظيف اللفظ العربي في سياق دلاليّ، مختلف عن المعاني المعجمية. وعنده أنَّ لكل واقعٍ معاناته، ولكل معاناة معانيها المتّصلة بالتاريخية القوميّة والكينونية.

☐ نقد الفكر القومي:

لا وهم أنَّ الياس مرقص، وشريكه يس الحافظ (نزيه الحكيم، أيضاً) كانا يحلمان بثورة ثقافية عربية، تقوم على أيديهم وفكرهم النَّقدي. وكان مشروع مرقص الأول عنوانه نقد **«الفكر القومي»** ـ مقابل مشروع آخر لصادق جلال العظم وآخرين ـ عنوانه نقد **«الفكر الديني»**. وكانت «دار الطليعة» في كل حال ملتقى نشر هذين المشروعين. المشروع الأول وقف عند حدود أولية: **نقد فكر ساطع الحصري**، سنة 1966؛ ولكن كان المأمول في مخطط الياس مرقص هو تناول الآخرين (عبد الناصر والناصرية؛ عفلق ـ الأرسوزي ـ الرزّاز وفكر البعث؛ الحزب السوري القومي وفكر زعيمه أنطون سعادة، الخ). إلاَّ أنَّ هزيمة حزيران (او هزيمة الأيديولوجيا المهزومة ـ كما سيقول يس الحافظ) عدَّلت من مخطط الشريكين التوأمين في مجال الانتقال من الماركسية النظرية إلى تأويلها العربي الجديد. فاكتفى الياس مرقص بهذا العمل النقدي «الضخم»، الذي تصدّى فيه لأهم أطروحات الحصري، وحاكمه في حياته (كان ابو خلدون الحصري مقيماً في **بحمدون** للنقاهة، عام صدور كتاب مرقص عنه)، وكأنَّه يحاكم ـ فلسفياً ـ الأيديولوجيات القومية الأوروبية، بمنهج قومي/ طبقوي، كما راحت تروّج المصطلحات في السبعينات البيروتيّة، التي حملت جنين المقاومة والثورة والحرب الأهلية معاً.

☐ الماركسية المعاصرة:

على غرار روجيه غارودي، الخارج حديثاً من الحزب الشيوعي الفرنسي، والمعبّر عن خروجه ذاك بنقد فلسفي لـ «ماركسيّة القرن العشرين»، وضع الياس مرقص كتابه **«الماركسية في عصرنا»** (دار الطليعة، بيروت 1965): «مأساة الفكر

الثوري في سورية والمشرق العربي مأساة كبيرة. تحت اسم الماركسية، نشرتْ الأحزاب الشيوعية المحلية ايديولوجية غريبة جمعت الجمود العقائدي والذرائعية الانتهازية: «تطبيق صيغ قديمة على أوضاع جديدة؛ واختيار النصوص لتبرير التقلّبات المستمرة، رفع النظرية إلى مستوى اللاهوت، وإنزالها إلى مستوى التكتيك الآني». بهذه الكلمات، مهَّدَ الياس مرقص لكتابه النقدي الأول للماركسية «العربية». يقع كتابه في 6 فصول، أوّلها فلسفي نظري (المادية الديالكتيكية والتاريخية)، وتاليها تطبيقي (الثورة الروسية، الستالينية، الاقتصاد السياسي، المسألة القومية، الخلاف الصيني السوفياتي وسبل الثورة العالمية). هذا الكتاب سجالي، أكثر مما هو وثائقي او توثيقي مبرمج، ومتصل بكتابه الآخر (**تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**) شبه المفقود حالياً.

□ الماركسية والشرق:

■ سنة 1968، خطا الياس مرقص خطوات عريضة على طريق بحثه المعرفي السياسي، فوضع كتابه الأهم عن «**الماركسية والشرق**»، مؤرخاً لمرحلة خطيرة من التكوّن الثوري والنهضوي في عالمنا، ما بين 1918 و1950. على مدى سبعمئة صفحة، حاول مرقص رسم خريطة فلسفية ـ نقدية للماركسية الشرقية، بل للماركسيّات المتنوعة، فتناول على التوالي:

- ■ ماركسية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين حتى ثورة أكتوبر.
- ■ الفلاّحون والمسألة القومية (ايرلندا ـ روسا).
- ■ الغرب والشرق ـ الصين ـ الهند ـ العرب.
- ■ المفهوم الآسيوي والمادية التاريخية.
- ■ مصير الثورة الاشتراكية في زمن ماركس/ انجلس.
- ■ عصر الأُمميّة الثانية (1889 ـ 1914)...

وكعادته، يعد المرحوم مرقص بجزءٍ ثان لهذا الكتاب، ويبقى مشروعاً في ضمير المداد. هل سبب ذلك تراجع السقف السياسي للمشاريع الفكرية بالذات؟ هذا السؤال موجّه إلى باحثين متخصّصين في مجمل أعمال مرقص وسواه، ممن يبدأون مشاريع فكرية طموحة كنقد اللاعقلانية وإبراز العقلانية عند العرب وسواهم، ثمَّ يتراجعون مع تراجع المراحل نفسها.

☐ نقد الفكر المقاوم:

بعد جولته في الفكرين القومي والماركسي، تناول منذ السبعينات فكر المقاومة العربية عموماً، والفكر «الثوري» الفلسطيني خصوصاً. فلم يمضِ عامٌ واحد على هزيمة المقاومة في عمّان (أيلول 70) حتى صدر عن (دار الحقيقة ـ بيروت، 1971) كتاب الياس مرقص: «**المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن**». يوضح في المقدمة انه يرمي إلى وضع سلسلة بعنوان «نقد الفكر المقاوم»، ولأنَّه وضع هذا الكتاب، تحديداً، لأهداف ميدانية سياسية مباشرة، منها الرّد على كتابات منظّري تلك المرحلة: **محمد كشلي، نايف حواتمة، صادق جلال العظم*** وسواهم ممن يصفهم الياس مرقص بأنَّهم «غارقون في الأيديولوجيا، وفي «ذات» الأيديولوجيا التي يرفضون... هذا اليسار الزائف لا علاقة له بالماركسية، بينما الأيديولوجيا المقاومة ليست غريبة عنه» (م.ن. صص 7 ـ 8). وفي هذا السياق، كان المؤلف قد وضع: «عفوية النظرية في العمل الفدائي»؛ «نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي الراهن»؛ «الماركسية اللينينية والتطور العالمي والعربي، في برنامج الحزب الشيوعي اللبناني وفي نقدنا لهذا البرنامج».

☐ القضايا العربية في ضوء الماركسية السوفياتية:

سنة 1973، عاود الياس مرقص تجريد سلاحه النقدي، من موقعه العربي، باتجاه الماركسية الروسية او السوفياتية الرسميّة. وكان منطلق نقده، خلافه مع «خالد بكداش وأنصاره» في الحزب الشيوعي السوري، وتقويمه لأزمته فكان كتابه: «**الماركسية السوفياتية والقضايا العربية**»، سجالياً من العيار الثقيل (دار الحقيقة ـ بيروت 1973)، يفنّد فيه رأي السوفيات في وثيقة للحزب الشيوعي السّوري، وينتقد في آن الوثيقة وتفسيرها الشيوعي الروسي. ولهذا، جعل كتابه في أجزاء كبرى، أشبه بالأطاريح السياسية الأوليّة، ومنها:

- الوحدة العربية،
- حول شعار «الحزب الشيوعي العربي الموحَّد»،
- قضية استكمال تكوين الأُمّة العربية،
- رأي العلماء حول الوحدة العربية، ورأي الساسة فيها.
  - ■ قضية فلسطين وإزالة آثار العدوان،
  - ■ سورية وطريق التطور اللارأسمالي.

ويختم هازئاً: «تلك ماركسية على الساعة الأميركانية... لا نعتقد أن خط الوثيقة كان عاملاً مساعداً على تحقيق الأمنية. نتمنّى إذن ان يغيّر العلماء والساسة السوفيات موقفهم ونظرتهم، ليس فقط لصالح الحزب الشيوعي السوري، بل لصالح ما هو أكبر بكثير. فالقضية أكبر بكثير!» (م.ن. ص **271**).

□ نقد العقلانية العربية:

■ أخيراً، تبيّن بعد غيابه أنّه كان يعمل على مؤلف فلسفي ضخم تحت عنوان العقلانية العربية، ولكنّه لم يكتمل. فجاء هذا العمل **«نقد العقلانية العربية»** (اللاذقية، 1998)، تتويجاً لمسيرة مرقص الفكرية الطموحة التي قدّمت للثقافة العربية المعاصرة نوافذَ فلسفية ـ سياسية شبه مفتوحة، لكنها محكومة بما ورثتْ من أيديولوجيات التنوير، وبما واجهت من أيديولوجيا العروبة والإسلام المعاصرين. تبقى هذه الأعمال المرقصيّة في حاجة ماسّة الى توثيق اكاديمي، والى تبويب وتشريح يكشف بالمجهر العلمي المحايد والبارد، ما لها وما عليها.

فاطمة المرنيسي
(حَرَم - فاس 1940)

□ فاطمة تخرج من الحريم:

■ سنة 1940 وُلِدَت فاطمة في حي حريم (فاس - المغرب)، في عزّ الحرب العالمية الثانية و«في فترة فوضى عارمة، إذ إنَّ النساءَ والنصارى كانوا يحتجّون على الحدود ويخرقونها باستمرار» (فاطمة المرنيسي، **نساء على أجنحة الحلم**، بيروت 1998، ص 9). الحرب آتية على المغرب من الشمال (أوروبا) والمغاربة يناشدون الله في صلواتهم شرقاً إلى مكّة المكرّمة، طالبين منه العونَ والسَّلام. والد فاطمة من أعيان فاس؛ ذو سلطة لا تُناقَش في البيت. جنود فرنسيّون وإسبان. مدينة محاصرة، وتتحوّل المدينة كلها إلى حريم «سياسي»، في داخله حريم «آخر» من النساء! قسّموا المغرب بينهم، فرنسي وإسباني، واتجاهات للمرور وتأشيرات لكل اتجاه. لكن «الحدود خط وهمي في رأس المحاربين»: «إنَّ الحدود لا توجد إلاّ في أذهان الذين يملكون السلطة. ... غدوتُ من يومها منشغلة بالبحث عن الحدود، وقد استبدَّ بي القلق حين أصبحتُ عاجزةً عن تبيّن الخطّ الهندسي الذي ينظّم عجزي» (م.ن. صص 10 ـ 11).

داخل بيت فاطمة كانت الحدود بين الجنسين او السلطتين مرسومة بدقّة، واضحة، تمنح السعادة للأطفال الذين يتعلمون مبكراً حدودَ لعبتهم كجنسين، كل سعيد بما عنده، لاهٍ في مواجهة الآخر. البيت الكبير نفسه عالم حريمي تكرهه أم فاطمة التي تحلم بالعيش منفردة مع زوجها. حتى الإذاعة (الراديو) كانت محدّدة داخل الحريم بحدود «الأذن الرجالية»، أذن الأخبار والقرءآن الكريم بعيداً عن

الموسيقى والغناء والرقص، التي كانت تنفتح لها آذان النساء في غياب الرجال، ويبدأ الرقص على صوت **أسمهان** (أهوى) وسواها.

بين الرجال والنساء تكشف فاطمة المرنيسي، باكراً، دور الأطفال في فضح العلاقات السلطوية الغامضة، وتصوّر كيف يكشف الأطفال للرجال مكايد النساء، وبالعكس.

□ ما معنى الحريم؟

■ تقول **فاطمة**: «يحار الكبار أمام هذا النوع من الأسئلة ويتناقضون، رغم أنّهم يلحّون علينا نحن الأطفال دائماً لكي نستعمل ألفاظاً دقيقة، فكل لفظة حسب قولهم تؤدّي معنىً خاصاً يجب أن تُستعمل فيه. أمّا أنا فلو كانت لي **حرية الاختيار** لاستعملت لفظتين مختلفتين لنعت كل من حريم الياسمين [الجدَّة] وحريمنا نحن نظراً للتباين الشديد بينهما». (**نساء على أجنحة الحلم**، م.س. (ص 47). الأول ضيعة مفتوحة، والثاني قلعة داخل مدينة كبيرة. إنَّه «**الحريم اللامرئي**»، في طبيعة ميتة! وراحت فاطمة تنمو بين حريمين إلى أن صارت ترى بعينها هي، فتكتبه بقلم دمها على دفاترها الهوائيّة: «إذا لم تتمكني من مغادرة المكان الذي توجدين فيه، ستظلين في جانب الضعفاء (م.ن. ص 254). هذا بعض ما ذكرته الباحثة المغربية الكبيرة، فاطمة المرنيسي التي تكتب بالفرنسية عن المرأة العربية، وتلقى كتاباتها ترجماتٍ إلى لغات شتّى منها لغتها الأمّ، العربية، ونلفت إلى ان الكتاب المذكور هنا صدر بعنوان آخر (**أحلام النساء الحريم، دار ورد، دمشق 1997**).

هذا، ويطاول «الحريم الثقافي» أعمال فاطمة المرنيسي نفسها المنقولة إلى العربية، فلا نكاد نجد كتاباً لها بالفرنسية، إلاّ وله ترجمتان أو أكثر بالعربية، ودارا نشر في عاصمتين (بيروت ودمشق)، أو (عمان والقاهرة) إلخ. وعبثاً تندّد الكاتبة بهذا الحريم الثقافي الذي يستضعفها وقد صارت في سن التاسعة والخمسين من عمرها البيولوجي.

□ نظرة مرنيسية إلى «ما وراء الحجاب»:

■ سنة 1997 صدر لفاطمة المرنيسي في دمشق كتابها «**ما وراء الحجاب**» الذي يتناوله (من الداخل)، من داخل المجتمع الإسلامي المعاصر، بنموذجه المغربي وبطابعه التقليدي، المتجدّد في أصوليّات ثقافية ودينية، ويشرّح فعالية العلاقات بين الرجال والنساء، التي ما زالت مضطربة في مجتمعاتنا العربية، كأنّما

الشراكة بين الجنسين ما برحت مستحيلة وفي مهبّ الخِصام.

■ **أمّا المشكلة فمكمنُها الأساس هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة**، من اللاحدود إلى الحدود الجنسية في المكان الواحد، بقصد تنظيم التبادل على أفضل القواعد المناسبة لكل فريق. فهل انتظمت بذلك الأمور؟ «إنَّ ما يثير العجب في أمر العالم الإسلامي هو أنَّ النّاس لا يزالون يتحايلون في هذا الزمن الرؤيوي، الثوري، على فهم القوى العبثيّة العاتية التي تجرف حياتهم، هو أنَّهم لا يزالون يؤمنون إيماناً راسخاً بمستقبل جبّار بالرغم من الانهيار الوشيك (أو ربما بسببه) لآليات أفعالهم التي يستخدمونها منذ قرون» (**ما وراء الحجاب**، ص 11).

من وراء حجاب عصره، سعى **ابن رشد قاضي قرطبة** وفيلسوفها الأكبر إلى تشخيص مأزق مجتمعه الذي لا يجد سبيلاً إلى التقدّم والخروج من تحجّره ما دام نصفه إن لم يكن (ثُلثاهُ) من النساء، ولا يعملن شيئاً يسهم في تقدمهن وتقدّم مجتمعهن. وتلك الحدود المرسومة جعلت نصفَ الجماعةِ كَلاًّ على نصفه الآخر.

سنة 1996 أسهمت فاطمة المرنيسي في رسم «**صُوَر نسائيّة**» مع كاتبات مغربيّات، في محاولة لإخراج الفيلم النسائي من استديو التظهير الذكوري، ومدِّه بألوانه الطبيعية، المفروزة فقط للإنسجام مع ألوان المجتمع الآخر، كأنّهما مجتمع واحد من غير حدود. وهذا بالضبط ما رمت إليه فاطمة في مقالتها الطويلة، المعنونة: «**الدولة: التخطيط الوطني والخطاب العلمي حول المرأة**»، حيث كشفت مغزى تكاثر الخطابات حول النساء لتغييب الخطاب العلمي - التاريخي الذي يمكّن المرأة العربية من الظهور بصورة أحسن مما هي عليه اليوم، كما فعلت مثلاً الولايات المتحدة الأميركية والصين.

□ نساء رئيسات؟

■ **من الحريم إلى التراث البعيد، سعت فاطمة المرنيسي إلى اكتشاف منطق العلاقة بين السياسة والنساء «السلطانات المنسيّات»**، وتساءلت عما اذا صار في إمكانهنّ، بعد مسار القهر السياسي والثقافي الطويل، أنْ يصبحن رئيسات، من رئاسة البيت العائلي والأسري (الزوجي) إلى المدرسة والعمل والجامعة والمستشفى، حتى الدولة؟ أوشك على الانتهاء القرن العشرون، ولم تصل امرأة عربية إلى رئاسة دولة أو حكومة وكان أعلى مراتبها في السلطة (الوزارة، مثل الدكتورة نجاح العطار في وزارة الثقافة العربية السورية) او في المجلس النيابي. فهل ستظل بينازير بوتو (رئيسة وزراء باكستان سنة 1988) هي النموذج الأبرز

لخروج المرأة المسلمة من الحريم السياسي إلى رئاسة دولة؟ أم ان ظاهرة طانسيو تشيلر التركية قابلة للتكرار عربيا، وأين؟ «هل حدث ان صارت إمرأة خليفة؟ إنَّني أتوقّع ان يشكل هذا السؤال بذاته تجديفاً» (**السلطانات المنسيّات**، ص 23).

□ هل تخاف السياسة من مكائدِ النساء؟

في كتاب «الحريم السياسي» الصادر سنة 1993، تخفي فاطمة المرنيسي موقفها الرامي إلى كشف ما وراء السياسة والنساء من علاقة حميمة، مكبوتة في سؤالها: «هل يحق لإمرأة ان تقود المسلمين؟» سؤال وجهته إلى السمّان المجاور الذي يُعتبر كغالبيّة السمّانين المغاربة، مؤشراً لقياس «حرارة» الرأي العام هناك. ولم تندهش من جوابه: «أعوذ بالله». وتمتم زبون كان هناك: «اللهم قِنَا من كوارث الدّهر» (**الحريم السياسي**، ص 11). فهل هذا صادر أصلاً، وقبل الأديان، عن الخوف الذكري من سِحْر المرأة ومكائدها الجسدية والفكرية، وقدرتها (كحوّاء) على احتواء الرّجل، الذي يتسلح لمواجهتها بالسيف وبكل رموزه الأخرى؟

«المرأة شرّ». لكن هل السياسة خير؟ وإنْ كانت هي الأخرى شرّاً آخر، فكيف يُستعمل شَرٌ لمقارعة شرّ آخر؟ وما العبرةُ إذا اجتمع سيفان للشرّ في غمدٍ واحد؟ يظنّ صاحب المقبض أنَّه يقبض وحدَه على السيف، فيتجاهل المرأة التي تزيّن له، من طرفها، أنَّها تتجاهله، فيما هي تسعى إلى استيعابه روحاً وجسداً، في راحتها ومُستَراحها. الحريم في السياسة، مشكلة واجهها العرب، باستمرار، قبل الإسلام، وفي خلاله، حتى عصرنا. وآخر المخاوف من النساء على السلطة والسياسة، تجلّى في الخوف العربي الرسمي والشّعبي من الديمقراطية والحداثة اللتين تتحصّن النساءُ الغربيّات، ذوات الاستهلاك الجماهيري، في بروجهما، ويتبرَّجن للذات، للمثل، بعد الآخر أو في غياب (الدّيك)، فإنَّهن يعطين ما للذّكر للذّكر، وما للأنثى للأنثى، فكيف تستقيم حياة اجتماعية؟

هنا، عربياً ننفصل بالحدود وبالحريم عن بعضنا؛ وهناك غربياً ينفصلون بالاستهلاك المخجل والمثليّة، فأين الحقيقة والحل القويم؟ تدعو فاطمة المرنيسي إلى تحديث المجتمع العربي ـ الإسلامي على قاعدة أخلاقية، وطنية وعلميّة، محذّرةً من المبالغة في الخوف على المرأة من الحداثة والسياسة. لقد خرجت الدرّة من الصدفة. . . لكن إلى أين؟ تقول فاطمة المرنيسي (**الخوف من الحداثة**، ص 21):

«عندما كانت الجماهير تعلن عن رغبتها في الديمقراطية، كان الخوف يقيم حيث يتحصّن القرار. ويمكن بسهولة ان نفهم أنّ أولئك الذين يتمسكون بالقرار سيحاولون تحويل خوفهم السلفي من الغرب إلى هذه الديمقراطية، تلك البنت الغريبة والساحرة جداً، التي شارك في خلقها تعريفُ الديمقراطية «كمرض» غربي، وكسوتها جلباب الغرابة».

لقد حلم فريد الدين العطار (منطق الطير) سنة 1175 م بعالم بدون خوف، وحلمت فاطمة المرنيسي في عالم بلا خوف وبلا حريم. **فأين هي الثقافة السياسية التي تحقّق ذلك؟** سنة 1230 م، طرقَ جنود جنكيز خان باب العطار وذبحوه... وبقي للطير منطق الحلم.

حسين مروّة (1908 ـ 1987)
شهادة بالحبر والخبز والدّم

□ تاريخ كفاح:

■ الشّيخ الثوري، التقدّمي، المنحني على تسع وسبعين سنة ـ عاشها مع الأدب والفلسفة، ومع الشيوعية العربية والعالمية ـ لم يكن يتوقّع أن ترد «الظلاميّة» على وضوحه الفكري والسياسي برصاصة أخيرة. وُلِدَ في حدّاثا (قضاء بنت جبيل) سنة 1908، ودرس في النجف الأشرف (العراق)، وبكّر في انتقاله إلى المشيخة الثورية. كان والده الشيخ علي مروّة رجل دين وأديباً. أمّا هو فلا «تصح [عليه]» تسمية رواد جبل عامل لأنّه نجا منها، لم يصرْ **جنرالاً للموتى** [را: جنرال الجيش الميّت، رواية كاداريه]. وصل وكان أوّل الواصلين، خرج من **ريادة المنفى إلى لا عودة**. خلع الجبّة والعمامة...» (عباس بيضون: **حسين مروّة** ولدتُ شيخاً وأموت طفلاً، دار الفارابي، بيروت 1990، ص 5). «لم يكن الرجل من كرادلة العقيدة كما حسبناه» فماذا كان؟ «هل يعلم القاتلُ أنّه سفك في حسين مروّة عاملياً ونجفياً بالمقدار الذي سفكَ فيه يسارياً؟ هل يعلم أنّه وهو يسدّد إلى حسين مروّة الذي كان أزمع أنْ يبدأ من صباحه، مجلداً جديداً، كان يدثر الرجل بلهبه الذي ظلَّ يتصفى ويشتعل إلى آخر لحظة فيه؟» (م. ن. ص 11).

■ أمّا الشهيد مهدي عامل (حسن حمدان*) فقد قرأ رفيقَه حسين مروّة عشية استشهادهما سنة 1987 بقوله:

«أرى في سيرة فكره سيرةَ نضاله، وفي السيرتين أراه يختطّ حياتَه ضد قوى القهر وأفكار القهر، منذ أن انطلق يافعاً يطلبُ علماً في النجف، إلى يوم استشهاده

في بيروت بأيدٍ مجرمة. مع التقدّم، تصنعه الثورة في الكتابة والسياسة، كان مع تغيير العالم في يوميّات العمر؛ وكان يرى في عقل الأحداث ضرورة ان تصير الحرية هواءَ الإنسان. كان ما سوف يكون: شيوعياً حتى قبل ان ينتسب إلى حزبه. [...]. حسين مروّة هذا الكادح من المهد إلى اللحد. وبين المهد واللحد تاريخ كفاح هو تاريخ حياة بكاملها. حياته أم حياة شعبه؟ حياته أم حياة حزبه؟» (**حوار مع فكر حسين مروّة**، دار الفارابي، بيروت، 1990، صص 8 ـ 9).

□ أعمال حسين مروّة:

■ سنة 1924 سافر إلى النجف الأشرف (الحوزة الدينية) لدراسة العلوم الإسلامية فتخرّج سنة 1938 **رجل علم ودين وأدب**. وكان عليه أن يختار بنفسه الشخص الذي سيعيش في إهابه. عمل مدرّساً، وكتب في الصحافة العراقية واللبنانية. شارك في اتحادات ومؤتمرات، سنة 1956 انتسب إلى الحزب الشيوعي اللبناني. نال أوسمة وجوائز: جائزة جمعية أصدقاء الكتاب (بيروت 1956)؛ جائزة لوتس العالمية (1980)؛ وسام الأدب والفنون (اليمن الجنوبي، 1980)؛ جائزة بيروت 1985؛ وسام المعارف المذهب من الدرجة الأولى.

وتبقى نزاهته في سلوكه ونظافته في نضاله وشفافيته في كتاباته، ونضاله لأجل الفقراء والمظلومين والمقهورين، هي وسامُه الذي حمله بنفسه طيلة حياته، وأخاف به الظلاميّين الذين رأوا في دمه استئصالاً لفكره وقضيّته.

1952: مع القافلة، نشرته دار بيروت، وهو كتاب «مقالات في الأدب والنقد والحياة». طبعة وحيدة حتى الآن.

1956: قضايا أدبية، صدر عن دار الفكر (القاهرة)، «مجموعة دراسات في الأدب والنقد، أسهمت في التأسيس للمنهج الواقعي، المنهج النقدي الجديد في الأدب العربي. كتاب سجالي مع منظّري «الفن للفن» من آباء النزعات الرجعية والمثالية في الأدب والنقد. هنا نماذج من قضاياه:

I. قديم وجديد: «ليس غريباً ان تتكاثر في وجه الأدب التقدمي، عند أولى خطواته، أسبابُ المقاومة والمدافعة، لأنَّ هذا النّوع من الأدب يأتي الناس، دائماً، بالجديد من الأفكار والقيم والمفاهيم؛ ومن طبيعة هذا الجديد أنَّه يأتي وفي أعماق ذاته رغبةٌ في القضاء على القديم من الأفكار والقيم والمفاهيم التي كثيراً ما تتضمّن تاريخ مرحلة اجتماعية انتهت مهماتها في مراحل التطور الاجتماعي. ومن طبيعة القديم كذلك انه لا يترك الساحة للجديد من غير مقاومة ضارية، قد تبلغ

أقصى حدود الضراوة، إذا كان الجديد قويّاً جارفاً، وذلك حفاظاً على مكاسب فئات في المجتمع، يمثل هذا القديم أفكارَها ومفاهيمها وامتيازاتها. . .» (**قضايا أدبية**، ص 5).

II. الأديبُ الموجَّه: «وحصيلة كل هذا، أنَّ كل أدب فيه من الواقعية، نصيب، وان كل أديب هو واقعي من بعض وجوهه لا محالة، قصد إلى ذلك أم لم يقصد، وفطن إليه أم كان في غفلةٍ عنه [. . .]. نعم، كل أديب ـ بالمعنى الذي أوضحناه ـ إنَّما هو، في كل زمان وكل مكان، **أديب موجَّه**، **لأنَّ حتميّة كونه وليد بيئته ومجتمعه، تفرضه ان يكون متأثراً دائماً بالمذاهب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تسود بيئته ومجتمعه وعصره، وتفرض ان ينتج أدباً يعبّر عن وجه أو عدة وجوه من صراعها مع الفئات الأخرى التي ترتبط بها على نوع من الارتباط وتتعامل معها بشكل من علاقات التعامل» (قضايا أدبية**، ص 20).

1958: الثورة العراقية، هو كتابه الأول في الفكر السياسي، بعد انتسابه للحزب الشيوعي، وموضوعه ثورة 14 تموز بقيادة اللواء عبد الكريم قاسم ورفاقه: «دراسة في جذور الثورة العراقية» وبحث في «الظروف الاجتماعية السياسية الكفاحية» منذ العشرينات، التي أدّت إلى «انتصار الثورة». (طبعة وحيدة، عن دار الفكر الجديد، بيروت).

1965: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، صدر في طبعة أولى عن دار مكتبة المعارف (1965)، وفي طبعة ثانية عن دار الفارابي (1976)، وفي طبعة ثالثة (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1986). عند صدوره نال جائزة النقد الأدبي، من جمعية أصدقاء الكتاب، باعتباره تعميقاً للمعركة الفكرية الأدبية، المثارة ايديولوجياً في «قضايا عربية». نقد تطبيقي، تناول أعمال عشرات المبدعين العرب في القرن العشرين: مارون عبود*، توفيق الحكيم*، رضوان الشهال، ميشال طراد*، بلند الحيدري*، أدونيس*، **خليل حاوي***، لويس عوض، الخ. هنا نموذج من نقده لكتاب الكاتب السعودي **عبدالله القصيمي**، **«العالم ليس عقلاً»** (مطابع دار الغد، بيروت، 1963):

«لقد أتعبني هذا الكتاب حقاً، ولكنه أمتعني وعلّمني وروَّضني، وبعد، فكيف نبدأ؟ تلك كانت أول مشكلة عندي! إنّنا أمام عنوانٍ صادم صارم: «العالم ليس عقلاً» [. . .]. «الثوار والدعاة والقادة والفنّانون والمفكرون قومٌ من المرضى والمتعبين، يعالجون آلامهم بتطبيب الآخرين»؟ ماذا يريد الكاتب بهذا النمط الجديد الغريب من الكلام في هذه الأيام؟ [. . .] يبدو لي أنَّ ما ينبغي إيضاحه،

منذ الآن [...] اكتشاف كون المؤلف خاضعاً، في معظم أفكاره وتأملاته وخواطره، إلى عدد من الضغوط النفسية والفكرية العنيفة، التي يصح ان نجمعها كلها في حالةٍ أو وحدة تؤلف ما نسميه بالأزمة، إذا لم نسمّها (عقدة). [...] إنَّ صاحب «العالم ليس عقلاً» ثائر جبّار، ولكن **ثائر على الثورة والثوار أولاً، ثم هو ثائر دون سلاح، لأنَّ فقدانه المنهج الفكري أفقده القدرة على الاستفادة من أسلحته الفكرية والفنيّة العظيمة**». (**دراسات نقدية**، صص 213 ـ 254).

1979: **دراسات في الإسلام** (مع محمود أمين العالم وآخرين، عدة طبعات عن دار الفارابي). مساهمة حسين مروّة عنوانها: الإسلام ـ الثورة في ضوء المنهج العلمي (1). الإسلام ـ التراث في ضوء الموقف الثوري (2).

1978 ـ 1991: سبع طبعات من: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** أطروحة الدكتوراه لحسين مروة السبعيني، في جزئين (وكان الجزء الثالث قيد الإعداد للنشر، ولم يصدر، من بعد استشهاده). هذه مساهمته الإبداعية الكبرى، التي انتقل بها من نقد الأدب إلى نقد الفلسفة، لاسيما الفلسفة الدينية (العربية ـ الإسلامية)، كما يسمّيها ـ ونحن نسميها **فلسفة عربية لا غير! يقع** هذا الكتاب الموسوعي في: الجز الأول 1024 (أُنجز في حزيران 1978). والجزء الثاني 775. ومجموع الجزئين 1799 صفحة.

وهو بالتالي لا يقع في «حوالى 2000 صفحة» كما ورد في (حوار مع حسين مروة، **مؤلفات**، ص 346) فاقتضى التنبيه: «**هذا الكتاب هو الإنجاز الفكري الأهم لحسين مروّة**، فهو يشكّل عملاً تأسيسياً في مجال البحوث التراثية العربية المعاصرة، يقدم معرفة علمية جديدة بالتراث الفكري الفلسفي العربي... منذ الجاهلية حتى القرن الهجري الرابع: (حوار مع فكر حسين مروّة، ص 346).

1984: صدر له كتابان:

ـ **عناوين جديدة لوجوهٍ قديمة** (الدار العالمية، بيروت) مقالات ودراسات في التراث تعود إلى العام 1953.

ـ **في التراث والشريعة** (دار الهمداني، عدن)، وفيه دراستان أساسيتان: «الشيخ عبدالله العلايلي فقيهاً» و«مكان التراث الإسلامي في الفكر المعاصر».

1985: **تراثنا كيف نعرفه** (مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2 سنة 1986) وهو مجموعة دراسات نشرها المؤلّف ما بين 1955 و1980، تحت عنوان: «نحو تجربة جديدة لبحث التراث العربي الفكري» يصف تجربته الأولى مع التراث بأنّها

«مبشرة» ويكشف عن أخطائه بقوله: «ومن أمثلة هذا الخطأ، أعني المبالغة بتأثير العامل الذاتي المحض، توكيدي أثر بشاعة الجاحظ مثلاً في تكوين مزاجه الأدبي الساخر، وتوكيدي أثر عمى بشّار وأبي العلاء المعرّي في إبراز الطابع العام الذي تميّز به كل واحد منهما في شعره، على حين غفلتُ عن اثر العوامل الاجتماعية التي كانت تطبع بيئة كل من الجاحظ وبشار وأبي العلاء بطابعها المتميّز». (**تراثنا، كيف نعرفه؟** ص 11).

1993: دراسات في الفكر والأدب (دار الفارابي) مختارات من أعمال ومقالات سابقة، من نماذجها: **كيف نقرأ الموقف الثوري في روايتي توفيق يوسف عوّاد** (صص 189 ـ 200)، المقال المنشور في السفير (1987) والطريق (1988).



أمّا عنه، فصدر عام 1990 كتاب ـ شهادات (دار الفاربي)؛ مهدي عامل، محمد دكروب، حنا مينه، طيّب تيزيني، هادي العلوي، عفيف فرّاج، يُمنى العيد، عبد الرحمن منيف، شوقي بغدادي الخ... من عشرات الكتّاب والنقّاد والمفكرين الذين عرفوه وأحبّوه واستشهدوا معه سنة 1987: «لم يكن حسين مروّة بالنسبة إلينا معلّماً فحسب، كان اخاً كبيراً أيضاً، نحترم فيه طيبته. دماثته، إبتسامته الحييّة، ونبرة صوته الهامس كأنّه يتحدّث الى سامعه حديثاً خاصاً حميماً في خلوة بين اثنين» (شيء من الذكرى، شي من الدمع، بقلم (**حنا مينه**، حوار مع فكر حسين مروّة، ص 41). هل قلت إنّ الذين اغتالوه كانوا يعلمون أنّه يحبهم ويكافح لأجلهم، ولكن «الظلام» شاء أن يترجّل الفتى حسين مروّة عن صهوة موته برصاصة توقظ القوة الجديدة في الإنسانية؟.

أَحلامُ مُستَغانِمِي: رَسُولةُ الأَعماق
(1953 ـ تونس/ الجزائر)

☐ ساحرة بصيغة شاعرة:

حين تولد أنثى خارج حرب الجزائر، وتخرج من قشرة الجسد في تونس، سنة 1953، إنَّما تبدأ مغامرات وجودها مهاجرةً، من مكان إلى إمكانٍ آخر، ومن أعماق الأحاسيس إلى أحداق الحواس، مسكونةً بذاكرةٍ لا سبيل إلى وصفها إلاَّ بصوت القاصّ او الراوي ـ الروائي. هي حلم بين أحلام كثيرة حملها الجزائريون معهم إبّان حرب التحرير. ولكن والدَها، الذي تحبّه كثيراً، لدرجة عدم البوح باسمه، أقلّه على صفحات كتاباتها، فهو من مستغانم، أورثها غنائمه، وحمّلها أحلامه، من قسنطينة إلى اللامتناهي. أمَّا هي فقد اكتشفت مبكّراً أنثاها السَّاحرة، فلم تدّخر أنوثة الثقافة والجماليّات، لكي تكتب ملحمتها الشعرية، وتخرج إلى المسرح الأدبي الكبير، روائية ساحرة بصيغة شاعرة.

أحلام مستغانمي، المتكئة اليوم في لبنانَ على 25 عاماً من عمر تجربتها الفكرية، ما زالت تخاطبنا وكأنَّها لم تكتب بعد «الأحلام الكبيرة» أو الأخيرة، إنْ كان للأحلام من آخر. بين الجزائر وباريس، أحرزت تكويناً أدبياً وعلمياً رفيعاً؛ فتخرّجت من كلية الآداب بجامعة الجزائر، وحملت دكتوراه في علم الاجتماع من السوربون. ولعلها رغبت في التخفيف من أثقالها، فلم تقرن اسمها بألقابٍ ولا نعوت.

☐ الشاعرة، لقب فوق كل الألقاب؟

سنة 1973، نشرت أحلام مستغانمي، في الجزائر، مجموعتها الشعرية الأولى: «**على مرفأ الأيّام**». وجاءت إلى لبنان، شاعرة وكاتبة بادئة/ باهرة، حيث تعرّفت في بيروت على رفيق عمرها الدائم، (جودت) أو **جورج الرّاسي**، الذي صار باحثاً ودكتوراً، وكاتباً. . . لكنه لم يدخل مع زوجته عالم الأدب والرواية. تزوّجت أحلام وأنجبت ثلاثة أبناء، وصارت لبنانية ـ جزائرية، عربية في كل حال، وإنسانية عالمية في وجهها الأدبيّ الآخر.

هربت من آثار حرب الجزائر لتواجهها في لبنان حرب فلسطين، ثم حروب على لبنان نفسه. فغادرت مع زوجها إلى فرنسا. وكان غياب جسديّ طويل، لكنَّ ذاكرة الحِبْر كانت تطوّق فينا ذكريات الأجساد، وهي تعبرُ الآفاق المتحوّلة، من الأعماق إلى الأحداق. فجأةً تطرأ أحلام مستغانمي، ذات اللغة الفرنسية، ولكنْ هذه المرّة بلسانٍ عربيّ، فتقتحم عالم الكتابة بعنوان مثير كالحرب: «**الكتابة في لحظة عُري**» (الآداب، بيروت، 1976). هنا أدركت أحلام حرّية الكتابة بلا مواربة، تأصّلت في محبرة ذاتها، بعد تلوّث طبيعي بأقلام آخرين. اقتناص «لحظة العري» هو شأن الشاعر/ الساحر وحدَه. فكيف إذا همَّ بالرواية شِعْراً؟

☐ مفارقة الباحثة والروائية/

الدكتورة أحلام مستغانمي، كالدكتورة نوال السعداوي، مثلاً، تعتبر دون إعلانٍ أن «الدكترة» هي الاستثناء وان الكتابة هي الأصل، والقاعدة بالنسبة إلى النساء العربيّات اللواتي حُرمنا بقوة «الحريم الثقافي» من حق القراءة والكتابة؛ وقُهِرنَ بشعار مُعيب في التاسع عشر: «ما للنساءِ وللقراءةِ والكتابة. . . هذا لنا. ولهنَّ منّا أنْ ينمنَ على جَنابة». فكان ردّها على القهر النسائي الثقافي في أسلوبين:

■ أسلوبُ البحث العلمي الاجتماعي، من خلال أطروحتها: «**الجزائر، المرأة والكتابة**» بالفرنسية، المنشورة في باريس سنة 1985 (L'Harmatan)؛ ومن خلال بحثها السابق، بالعربية: «**المرأة في الأدب الجزائري المعاصر**» (1981).

أسلوبُ السَّرْدِ الروائي، الإبداعي، على خلاف ما عرفته الجزائر من قبل ـ ولاسيما مع **آسيا جبّار** (الجزائر ـ 1936) التي نشرت رواية «**العطش**» سنة 1957، ولم تعدْ تبحث عن ماءٍ آخر في السبيل المستحيل، كما ستفعل أحلام مستغانمي، حين أخرجت من لهيب الحِبْر روايتها الأولى، المثيرة: «**ذاكرة الجسد**، التي

صدرت للمرّة الأولى عن دار الآداب (بيروت ـ 1993)، فأكملتها بجزئها الثاني (**فوضى الحواس**) عن الدّار نفسها، سنة 1998.

□ قوّة الإبداع:

جديد أحلام إبداعها. فهي من جيْل ثقافي عروبي يدافع عن إرثه ومستقبله، كأنَّه يرفض أن يواري «حلمه الثوري الكبير». فابتكرت في الجزئين الأول والثاني من روايتها (التي يُفترض أن يكون لها جزء ثالث، وربما رابع)، نموذجاً أدبياً للعربي الصامد، المقاوم، المُمانع، الجميل في لغته والثابت في مسعاه وكدحه لأجل حياة حرّة وكريمة على أرضه. إنَّه نموذج شعري، مسكون بالوعي السياسي لتأريخٍ حاضرٍ ولكنْ على أشلاء واندثارات. تسعى بالذاكرة إلى تجميعه من وراء «فوضى حواسه»، التي لم يعد يجمعها كلّها عقلٌ او قبضة واحدة، كأصابع اليد. أكثر من ذلك، البطل في «ذاكرة الجسد»، أبتر، فَقَدَ في الحرب يده؛ والبطلة في «فوضى الحواس»، تبدو عِطْراً بلا جسد، تخرج من المحبرة، تكبر خارج الحِبْر المهراق دماً أو سُمّاً في الخارج؛ تخرج من لوحات حبيبها، الرّسام؛ تخرج أنثى تعشقُ ولكنْ بثياب ذَكَر، بأنفاس رَجُل... فحين تغيبُ تجربة الحبّ مثلاً، يحلّ محلّها الحلم بالحب الذاتي من خلال الآخر، المُستعاد بمنامق او (ديكورات) مختلفة. عظمة الكاتبة، أنَّها للمرّة الأولى، تنسجُ بكلماتٍ ساطعة وقاطعة (**أبداً/ دائماً/ معاً**) **أسطورة أبطال من حِبْر الرّوح، لسانهم الثقافي/ الحضاري بمستوى عقلهم الحالم. فهم أبطال حضاريّون، إشكاليّتهم أنّهم يبتكرون أنفسهم لأنفسهم... فهل نتماهى معهم؟ وإلى أين؟**

في جزئي روايتها المتصلة (**ذاكرة/ فوضى**) تشدُّنا أحلام من أحداقنا إلى أعماقها، إلى لسان صدْقها وتحبسنا في أفكار وأحلام مبتكرة تماماً، بلا بداية ولا نهاية، كالخلاء الحرّ أو الصحراء الكبرى التي يحملها كلّ عربي في رَبْعِهِ الخالي.

حين نقرأها كروائية إبداعية لا نجد الراوية «شهرزاد»، الرَّجُلة الهاربة في «**ألف ليلة وليلة**». الجارية أمام الرجل أو خلفه، تتوارى وتستبطن رجالاً آخرين، هم الحياة في صيغتها المدهشة (الأب/ كاتب ياسين، الأديب الرّمز). فمَن يجرؤ سوى شاعرة ساحرة، بمستوى أحلام مستغانمي على الاكتفاء من «الغنائم» او «الهزائم» العربية المعاصرة، بالعودة بهذا الصّيْد الفريد: مقاربة ذاكرة الأجساد العربية المعتصرة خوفاً وخَجَلاً من جسد العالم الآخر؟ هي ساكنة في البطل خالد، وهو يسكن في آخر (زياد الفلسطيني) ويرمز إلى الحياة العربية المبتورة كيده...

لكنّه يرسمها باليد الأخرى. هنا تنهض أحلام مستغانمي وجهاً آخر للجزائر، وتروي لنا، لكن من خلال **شهريارها**، هي، الذي استبطنته شهرزاد القسنطينيّة، كيف يجري تهجير الرّوح أو المعنى من الجسد العربي المعاصر، فلا تبقى منه سوى «اعجاز نَخْلٍ خاوية»، وكيفَ تحاول العودة بخالدِها الأنثوي الأبتر، من باريس المنفى، إلى مدينة عشقها المتألّه، لتعلن به حرّيتها، كاشفةً مساجينَ الثورة/ السلطة، وعري الطبقة السياسية/ العسكرية، وأنفاسَ الحرية التي فقدها (زياد) شقيق خالد حين غامر بحلم الانتقال من قسنطينية المهد إلى الجزائر المدينة، عاصمة اللحد.

أحلام مستغانمي تكتبُ عذاب العرب المعاصرين من داخل جسدها، على إيقاعات معذبيها الجُدد. ومن رَوْعِ حبّها، تجعلنا نتخيّل مع روايتيها أننا نقرأ رواية عربية، تُعاش في الجزائر، في لبَنان او فلسطين أو أينما شئتم من أقطار الوطن العربي. روايتها «ذاكرة الجسد» **زلزال ثقافي، لم يسبق أن أصاب الأرضَ العربية الراكدة، ما يوازيه!**

/ الدم وبطولة الحبر/

في **«فوضى الحواس»**، تخرج البطلة الساحرةُ حقاً، من إناء الحِبْر، بعدما داخت وراء البطل المذكّر ـ المؤنّث. وعلى البطل هنا أن يسعى وراء البطلة الحبرية الدامية ليشهد ولادة حرية المرأة العربية من الداخل الفكري، لا من الخارج السياسي.

البطلة **أنثى خالدة**، تحمل كل الأسماء والألوان والعناوين، ولكنها مسحورة، لا تُعرف بسهولة، ولا من «الوهلة الأولى»... إذْ تسعى البطلة إلى استنهاض حواس أدبية من أجسادنا ومن أبجديتنا العربيّة، لتنفر بنا في صحراء الكلام المثير إلى أعماق سمفونيّة النهوض من كبوة الدم، ببطولة الحِبْر او العقل، أولاً.

رواية متّصلة بجزئين (في 779 صفحة) تنتظر جزئها الثالث، قريباً؛ الكاتبة هي نفسها البطلة، ولو سعت إلى إخفاء نفسها في محبرةٍ لا لونية، شيمة كل المواد الأولى للإبداع الأوّل. فالكاتبة تسارع دوماً إلى فرز ألوان أبطالها، آخذةً بيد الفتاة، الضحيّة في «ذاكرة الجسد»، لتخرجها من قمقم الحبر أو العطر إلى دور البطولة على مسرح الدّم. وتبدو البطلة منشطرةً بين وجهي رؤيةٍ أو مرآة واحدة؛ لكنّها ليست وحيدة. فالفتاة/ البطلة هي عينها الكاتبة التي تحلم بنفسها في سياقٍ

آخر، بلا زمان وبلا مكان! فهل أبقتْ لنا الكاتبةُ مسافةً ثقافيّة في أدبها الروائي، ما بين وجهي الإنسان، وحاسّتيه، **الأُذن التي تَسْمَعُ وتتذكّر، والعين** التي تنظر وترى وتحسّ الألوان، كزبونةٍ وحيدة للخيال أو الصورة، **مسافة معرفية بين الدم والدّمع والحبْر والنّار؟**

في «**فوضى الحواس**»، تتصاعدُ كائناتٍ دموية متصارعة على خرائط الدم العربي، وتتقابل مع كائنات عبقرية، جنيّة او محبرية سرّية، ترفعها الكاتبة شعراً إلى خيالنا، لتمحو باسفنجة حبّها الأبعد والألطف، عذابات القَمَر العربي الذي يبدو قارّاً في محاقه، منتظراً دورةً جديدةً للعرب وثقافاتهم حول أنفسهم، كما تحاول ذلك أحلام مستغانمي:

ـ «هي لا تدري كيف اهتدت أنوثتها إليه.

ـ «. . . أما هي فكانت تعتقد دائماً أنَّ على المرأة أن تكون قادرة على التخلّي عن أي شيء، لتحتفظ بالرجل الذي تحبّه» (**فوضى الحواس**، ص 9 ـ 13).

ـ «ما زلت أذكر قولك ذات يوم: «الحبُّ هو ما حدث بيننا. والأدب هو كل ما لم يحدث». (**ذاكرة الجسد**).

عبد السّلام المسديّ:
اللسانيّات وأسلوبيّات اللسان

☐ ذروة الحداثة:

■ **وُلِدَ في تونس وعلى لسانه لغة، وفي فمهِ فصاحةٌ بلاغية**، أو أسلوبية لسان العرب في أوج كلامهم الجليل والجميل. كلام فوق المحكي والعادي والعاميّ، مُعَقْلَن، مدروس ومبرمج. عبد السلام المسدي دارس لسانةٍ (أو ألسنية) ومدرّسها في آن. مارس التدريس والبحث العلمي: التدريس في دار المعلمين العليا (تونس) وفي كلية الآداب (تونس، 1974 إجازة اللغة والآداب العربية)؛ والبحث في نطاق «مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية» (تونس): «فأعددنا ضمن برامج قسم الدراسات الأدبية والجمالية بحثاً عن المقاييس الأسلوبية في النقد الأدبي من خلال البيان والتبيين للجاحظ. وفي سنة 1976، كان قسم اللسانيات بالمركز المذكور خير معين لنا على إنجاز بحث بعنوان «مناهج اللسانيات في تعريف الأسلوب الأدبي» وهو الذي مثّلتْ مادته منطلق الفصول 3 ـ 4 ـ 5 من هذا العمل» (عبد السلام المسدي، **الأسلوبية والأسلوب**، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، ب.ت. ص 13). المؤسف أننا لا نعرف الكثير عن حياة الدكتور عبد السلام المسدي الشخصية والعلمية، إلاَّ من خلال أعماله المنشورة في معظم العواصم العربية وفي عدد من المجلات. لذا، سنكتفي هنا (مضطّرين) بالتركيز على أعماله، واكتشاف إبداعه العلمي في هذا المجال.

☐ أعمال المسدي:

في «مراجع اللسانيات» الذي أعدّه الدكتور عبد السلام المسدي (الدار

العربية للكتاب، 1989) يورد 2282 عنواناً لأبرز الدراسات (كتب مقالات) حول هذه المسألة؛ ويذكر من دراساته وكتبه (قارن بما ورد على لسانه في أعماله الأخرى: **الأسلوبية والأسلوب**، صص 268 ـ 269؛ **النقد والحداثة**، الطليعة/ بيروت 1983، صص 182 ـ 185) ما يلي:

1) **الأسلوبية والأسلوب**(*)، ط 1 (1977)، ط 2 (1982)، الدار العربية للكتاب/ تونس.

2) **الإزدواجية والثنائية وأثرهما في الواقع اللغوي** (نشرة وزارة الثقافة، تونس، 1978).

3) **بنيوية الشمول في اللسانيات العربية**، (الحياة الثقافية، تونس، 1979 ومجلة البصرة، جامعة البصرة، 1981).

4) **علم اللغة الحديث وعلاقته بالنقد الأدبي**، صوت الجامعة، البصرة، 1979.

5) **مدخل إلى النقد الحديث**، مجلة الحياة الثقافية، تونس، 1979.

6) **الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون** (الفكر، تونس، 1980) (وقائع ندوة ابن خلدون والفكر المعاصر، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982).

7) **الأسس النظرية لتوظيف اللسانيات في تعليم اللغات**، المجلة العربية للدراسات اللغوية، الخرطوم، 1983.

8) **البحث اللساني العربي، واقعه وآفاقه**، مجلة الآداب/ بيروت، 1986.

9) **التفكير اللساني في الحضارة العربية***، أطروحة عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981، (سنعود إلى هذا المصدر المهم).

10) **حدّ اللغة بين المعيار والاستعمال**، مجلة **الأقلام**، بغداد، 1985.

11) **الشرط في القرءآن***، **الدار العربية للكتاب، تونس 1980.**

12) **العلامة اللغوية**، المجلة العربية، الرياض، 1981.

13) **علوم اللسان عند ابن خلدون**، المورد، بغداد، مج 15، 1986.

14) **الفكر العربي والألسنية**، الأقلام، بغداد، 1979.

(*) كتاب. والباقي مقالات أو دراسات.

15) **قاموس اللسانيات***، عربي/ فرنسي، فرنسي/ عربي، الدار العربية، تونس، 1984.

16) **قراءات** مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، الشركة التونسية (1981 و1984).

17) اللسانيات بين لغة الخطاب وخطاب الأدب، الأقلام، بغداد، 1983.

18) اللسانيات العربية والاصطلاح اللغوي، الحياة الثقافية، تونس، 1981.

19) **اللسانيات من خلال النصوص***، الدار التونسية للنشر، 1984.

20) **اللسانيات وأسسها المعرفية***، الدار التونسية للنشر، 1986.

21) **اللسانيات وعلم المصطلح العربي**، مركز الدراسات/ تونس، 1983.

22) اللسانيات ومراتب **اللغة**، الأقلام، بغداد، 1986.

23) اللغة بين التقدير الفردي والاعتبار الجماعي في التراث العربي؛ **الحياة الثقافية/** تونس 1979، وفي مجلة البصرة، جامعة البصرة، 1979.

24) اللغة الموضوعة واللغة المحمولة، الموقف الأدبي، دمشق، 1982.

25) مدارج التقطيع الصوتي في النظرية اللغوية عند العرب، مجلة آفاق عربية، بغداد 1999.

26) مستقبل اللسانيات في العالم العربي، مجلة الزمان المغربي، الرباط، 1980.

27) معضلة المصطلح في واقعنا المعرفي، **الثقافة**، الجزائر، 1983.

28) من سمات الحداثة في تراثنا اللغوي، الأقلام، بغداد، 1981.

29) من المضامين اللسانية في تراث ابن سينا، الحياة الثقافية، تونس، 1980.

30) **منهج العلم اللغوي من الزمانية إلى الآنية**، آفاق عربية، بغداد، 1986.

31) هوية اللغة في اللسانيات العربية، الأقلام، بغداد، 1980.

32) النواميس اللغوية والظاهرة الاصطلاحية، الفكر العربي المعاصر، بيروت، 1984.

33) نظرية العرب في اكتساب اللغة، **الأقلام**، بغداد، 1979.

34) موقف الفكر العربي من نشأة اللغة، **آفاق عربية**، بغداد، 1980.

35) المواضعة والعقد في النظرية اللغوية عند العرب، **المورد**، بغداد، 1985.

36) مراجع اللسانيات*، الدار العربية للكتاب، تونس 1989؛ وفيه تسويغه التالي: «للعمل (البيبلوغرافي) في عصرنا من الفاعلية والخطر ما يجعل **نهضة البحث العلمي** رهينة به إلى حدٍ بعيد، **فهو أساس** «اقتصاديات» البحث، وهو مفتاح صبغته «العلميّة»، **إذ فيه يقترن نوعان من الاحتراف**: فنّ المراجع وصناعة التوثيق [...]. فعلى أساس كل ذلك يكاد يصبح بديهياً أنَّ الأعمال البيبليوغرافية لا تنهض بها الأفرادُ، وإنَّما تنهض بها المؤسسات التي مهمّتها البحث العلمي...» (**مراجع**، ص 11). ومع ذلك نهض الدكتور عبد السلام المسدي بهذه المهمة، وأخرج كتابه هذا، في 417 صفحة، وهو عميم النفع لمَن يعنيهم الأمر. (**مصادر أخرى، الأسلوبية**، صص 268 ـ 269).

37) حول اللسانيات والبنيويات، **النهار العربي والدولي**، بيروت، 1980 (ع 171، ص 54 ـ 56).

38) الأسلوبية والنقد الأدبي، الثقافة الأجنبية، بغداد، 1982.

39) محاولات في الأسلوبية الهيكلية، حوليّات الجامعة التونسية (1973) ومجلة الموقف الأدبي، دمشق، (1977).

40) اللسانيات واللغة العربية، مركز الدراسات، تونس 1981 (مدخل إلى النقد الحديث، الحياة الثقافية، تونس، 1979).

41) مساهمة الألسنية في تحديد الأسلوب الأدبي، ضمن «قضايا الأدب **العربي**»، نشر مركز الدراسات، تونس، 1978 (ومجلة **الطريق**، بيروت، 1979).

42) مع الشابي: بين المقول الشعري والملفوظ النفسي؛ **فصول**، القاهرة، 1981.

43) مفاعلات الأبنية اللغوية والمقوّمات الشخصانية في شعر المتنبي، الآداب، بيروت، 1979.

44) المقاييس الأسلوبية في النقد الأدبي، من خلال البيان والتبيين، حوليّات الجامعة التونسية، 1976 (الأقلام، بغداد، 1980).

45) **النظرية الأسلوبية في النقد الأدبي، القلم**، تونس، 1977.

46) **العولمة والعولمة المضادة**، تونس، 1999.

☐ مقولة الحداثة... متلابسة:

بهذا الانتاج العلمي الغزير، ما بين 1976 و1999، احتل الباحث الدكتور عبد السلام المسدي موقعه المميّز في الثقافة العربية الجديدة، في هذا القرن، وهو لا يزال واعداً بالكثير، كما فعل، مثلاً، في كتابه «**النقد والحداثة**» (مع دليل بيبلوغرافي) الصادر عن دار الطليعة، بيروت (1983)، إذ أعلن في الحداثة بين الأدب والنقد:

■ «الحداثة مقولة. والمقولات تصنيفات تستقرّ في الذهن فيستخدمها العقل في سعيه الإدراكي لحقائق الأشياء والوقائع والظواهر. وشأن المقولات ألاّ يُراعى فيها أمر الألفاظ الدّالة عليها، لأنّها تصوّرات لولا تعذّر مناجاة الناس بعضهم بعضاً بغير قناة اصطلاحية، لكانت مدلولاتها مركوزة في النفس بغير ملفوظات. ومهما كان الأمر فإنّ العقل يصوغ المقولات بحكم أنّها ادواته الإدراكية، وبعد أن يصوغها يتّخذها آلات تصنيفية يسلّطها على ما هو ساع إلى إدراكه [...]. ولكن «**الحداثة**» في وضعنا العربي الراهن مقولة متلابسة فهي لذلك تقصر عن شرطها الأدنى في استحكام الغرض واستقامة الأداء. والسبب في هذا **التلابس** تواترُ الاشتراك عند استخدام «الحداثة» لفظاً ومعنىً». (**النقد والحداثة**، ص 7).

☐ الإبداعية والنّموذج الأسلوبي:

«إنّ مبدأ القول بالنماذج لا ينفكّ يراودنا حتى لنكاد نجزم بأنّ إبداعية أي نص أدبي لا يفسّرها إلاّ الاهتداء إلى **النموذج الأسلوبي** الثاوي وراء بنيته الصياغيّة والذي يُستصفى من خلال مراتب البناء، بدءاً بالأصوات والمقاطع والألفاظ، وختماً بالمضامين الدلالية، بعد المرور بالتراكيب النحوية المتعاقدة. لقد رأينا كيف انبنت قصيدة «**وُلِدَ الهدى**» (**لأحمد شوقي***) على نموذج أسلوبي مدارُه ظاهرة التضافر [...]. فإذا بالتضافر صورة للتعدّد في صلب الوحدة، وإذا به مفتاح

تنكشفُ به إبداعيّة الشِّعْر في إحدى اللوحات الروائع التي خطتها ريشةُ أمير الشعر [. . .]. أفكنتَ ترى «**وُلِدَ الهدى**» لو لم يكن بعض السّحر من الحلال» (م. ن. ص 101).

□ توأمان:

«الحداثة والمعاصرة توأمان يتجاذبان الفكر العلمانيّ الحديث حتى لكأنَّ عصرَ البدائل عصرُنا. لا أنَّ المنحنى التطوري قد عدمته حضارةُ السالفين، وإنّما تفاوتَ ما بين تسارع الحركة الماضية وتسارع المفارقات الحركية يومنا. ولئن تمثّل الفكر الغربي هذين التوأمين منذ أحقابٍ حتى صُهِرا في بوتقة تاريخيّة، فإنَّ المنظور العربيّ لا يزال يتصارع وإياهما. لذلك ولغيره، كانت القضيّة أشدّ ملابسةً بالعرب في تحسّسهم سبلَ المناهج المستحدثة، وأبعدَ تعلّقاً بمشاغل اتصالهم بغيرهم او انفصالهم عنه». (**الأسلوبية والأسلوب**، ص 17). «معنى ذلك ان الأسلوبية قامت بديلاً عن البلاغة، والمفهوم الأصولي للبديل ـ كما نعلم ـ أنْ يتولّد عن واقع مُعطىً، وريثٌ ينفي بموجب حضوره ما كان قد تولَّد عنه، **فالأسلوبية امتدادٌ للبلاغة ونفي لها في الوقت نفسه**، هي لها بمثابة حَبْل التواصل وخط القطيعة في الوقت نفسه أيضاً». (م. ن. ص 52).

□ الكلام واختراق المكان:

«وإذا تسنَّى للكلام المُنْجَز بالفعل أن يخترقَ أبعاد المكان، بعد أن يتنزَّل فيه، فإنّما المعلِّل لذلك هو طاقته على الإدلاء بشهادته حالما يستوفي مقومات المواضعة فيه؛ فتكامل شرائط الدلالة يضفي على الحدث الكلامي سمة الوجود المباشر، فيثبت بذلك للكلام وجهٌ معقول يدلُّ عليه، وعقلانية دلالته تتوضَّح في الشاهد والغائب، لأنّه لا تتكامل شروط دلالته عند استيفاء مستوجبات المواضعة فيه، إلاّ اكتسى شرعية الوجود المنطقي فيحتضنه العقلُ احتضانَ المدركات بالضرورة». (**التفكير اللساني في الحضارة العربية** ص 253).

□ الرؤية اللسانية البنيوية:

«والمهم في خاتمة مطافنا هو أنَّ الرؤية اللسانية البنيوية ذات التحرّك الآني قد مكّنتنا من النظر بعمق في تراث الفكر العربي، بما مكّننا من تجاوز إشكالية السطحية كتقنين النحو وحظر اللحن ومدح الإعجاز، لتنفذ بنا إلى **اللغة** من حيث

هي حَدَثٌ مُنْجَز، فاكتشفنا تخلّص الفكر اللغوي في أعماقه من ربقة المكتوب وسلطان المعيارية، وتبيَّنا ارتقاءه إلى منزلة الوصف الاختباري بتناول الحدث الكلامي بذاته ولذاته. وتلك ذروة الحداثة اللسانية». (**التفكير اللساني**، ص 370).

❀ ❀ ❀

وقد لا نفاجأ يوماً بمعجم أسلوبي دقيق يستخرجه المسدي من أعماله ومن أعمال أقرانه في القرن العشرين، فهو السائل أبداً عن: **سر توحّد النواميس المبدئية في الكلام، حتى إنَّ اختلاف اللغات لا يعدو أن يكون تجلّيات متنوعة لظاهرة كونية ذات قوانين قارّة، فكأنّها ترجمات لخطاب واحد في محفل متعدد الألسنة؟**

محمود المسعدي (تونس - 1911)
إحياء الإنسان واللغة العربية

■ في تازركة التونسية، وُلِدَ محمود المسعدي سنة 1911؛ ودرس في تونس أولاً، ثم تابع دراساته العليا في فرنسا، حيث نال من جامعة السوربون إجازةً في اللغة العربية وآدابها (سنة 1936)، ودبلوم الدراسات العليا (التبريز 1947). مارس مهنة التدريس في تونس وفي جامعة باريس (معهد الدراسات الإسلامية).

الدكتور محمود المسعدي جمعَ بين السياسة والثقافة:

■ سياسياً: تولّى عدة مناصب وزارية في الجمهورية التونسية: وزير تربية وطنية، وزير دولة، وزير شؤون ثقافية، كما انتخب نائباً في البرلمان التونسي، وتولّى رئاسة هذا البرلمان.

■ ثقافياً: وضع الدكتور محمود المسعدي عدّة أعمال أدبية (روائية) ونقدية ودراسية؛ ونال عدة جوائز، أهمها جائزة مركير (Prix Mercure). ورأس تحرير المجلة الأدبية التونسية: **المباحث**. وأسّس مجلة «الحياة الثقافية» سنة 1975.

تناوله بعض الباحثين بدراسات متخصصة في مؤلفاته القليلة، كما سنرى. سنة 1978، وضع الدكتور محمود طرشونة كتابه الموسوم: **«الأدب المريد في مؤلفات المسعدي»**، (نشرة تونس). وفي العام 1983، نشرت الدار التونسية للنشر كتابَ الباحث نور الدّين صمود، بعنوان: **«محمود المسعدي وكتابه السّد»**.

□ أعمال المسعدي الأدبية:

تقع أعماله الأدبية في ثلاثة أنواع:

1. **الرواية** (ثلاثة أعمال):

- **السَّدّ**، 1955.
- **حدَّث أبو هريرة قال**، 1973.
- **مولد النسيان**، 1987.

2. **مقالات** (عمل واحد):

- **الإيقاع في السَّجَع العربي**، 1981.

☐ أفكاره ونماذج من أعماله:

I. إبداعه الكبير في ست سنوات:

«لاحظ العديد من النقّاد أنَّ الآثار القصصية الثلاثة التي اشتهر بها، أُلِّفتْ جميعها بين 1939 و1945، وأنَّ المسعدي لم ينتج منذ ذلك التاريخ آثاراً أدبية في مستوى تلك الكتب من الناحية الفنية.

«وفعلاً فقد ألَّفَ كتاب «**السّد**» وكتاب «حدَّث أبو هريرة، قال...» في نفس الفترة تقريباً، أي من سبتمبر (أيلول) 1939 إلى جوان (حزيران) 1940، لكنَّ الأول لم ينشر إلاَّ سنة 1955؛ بينما الثاني لم يُطبع كاملاً إلاَّ سنة 1973، بعد ان نُشرت بعضُ أحاديثه ما بين 1944 و1956. ونشر «**مولد النسيان**» تباعاً في مجلة «المباحث» من أفريل (نيسان) إلى جويلية (تموز) 1945، وكاملاً سنة 1974. لكن يرجَّح أنَّ تأليفه يعود إلى نفس فترة الكتابين السابقين أو بُعيدهما. ثم اقتصر المؤلّف على بعض الأقاصيص ينشرها في «المباحث» تارةً (مثل «**يوم القحط**»، و«**حديث الضحية**»، وهي من **أيام عمران**». والملاحظ أنَّ كتابَ السَّد قد نشرت اليونسكو ترجمته الفرنسية التي قام بها الأستاذ عز الدين قلّوز. واذا اعتبرنا ان كتاب «**تأصيلاً لكيان**» الذي نشر سنة 1979، يضمّ مقالات عامة في الأدب والثقافة والفكر، أمكنَ لنا أن نستنتج أنَّ محمود المسعدي قد ضبط في مؤلفاته القصصيّة صورةً للبطل المتّقد إرادة وعزيمةً، ثم سعى إلى تجسيمها في حياته المهنية والسياسية». (مجلة **الحياة الثقافية**، السنة السادسة، العدد 13 سنة 1881، ص 8).

II. ماذا قال أبو هريرة (المسعدي)؟

«حدّث أبو اسحق عمرو بن زيادة السعدي، قال:

«خرج أبو هريرة مُشَرِّقاً، فضربَ في الأرض زمناً، ثم ردّته علينا قوافلُ

الغرب، كثيرَ الغُبارِ، فانيَ العصا. فسألناه في رحلته فابتسمَ، وقال: **لو كنتم عشتم في مستقبل الدَّهر لقرأتم ما سيكتبه ابنُ بطوطة من خرافات الصبيان**، وكان يقول: لقد ماتتْ الجهاتُ الستُّ. أو يقول: مَنْ ضاعت قبلتُه فليسرْ، ولا يطلب شَرْقاً ولا غرباً. فكأنَّما ضاقت عنه الدّنيا، وفاض عنها او وقع عليها، فأفناها»، (**حديث العمى**، م.ن. ص 10).

يقول الكاتب **توفيق بكّار** (م.ن. ص 22):

■ «كانت الدنيا غانيةً يتعاطاها بغرامٍ، وبعد أما تلخّصت له ذات يوم في حبيبته **ريحانة** وكانت «تأكله ويأكلها وتفنيه ويفَنيها»؟ كيفما تصوّرت له الدُّنيا ـ مائدة او امرأة ـ فقد ازدردها كلّها، وإذا ذاته خوى، انتهت الوليمة ولم يشبع، «ولا يشبع من روحه الجوع» إلى المطلق. أورثت ابا هريرة أزمةُ معرفةِ الجهاتِ شعوراً فادحاً بالخصاصة. لم يجد غذاءه لا في مُثُلِ الشرق ولا في قيم الغرب. لا في روحانية هذا ولا في مادّية ذاك. بدأ يلوح له الحلُّ وراء الدُّنيا، وها هو «يخرج» عنّا مرَّة أخرى، فينطلق نحو آفاقٍ غير آفاقنا. يعرج إلى الملكوت الأعلى، حيث لا شرق ولا غرب. تنقطع الجدليّة بين العالمين في النص، ويظلُّ التناقض بينهما قائماً في الواقع».

. . . شخص متناقض نصف صوفي، نصف بروميثي، قديم جديد، تراثي معاصر، على غرار شكل الحديث وأسلوبه.

III. طقوس الحب:

«هذه الدّنيا إناثٌ. . . كلّها تدعو الذّكور

وأبو هريرة، بطل المسعدي حمل عصاه وراح يبحث عن الفجر، من الجنس المقدّس، إلى الرقص والتطهر، وصولاً إلى سرير الحب، مروراً بلعبة الموت والحب:

«كلّ عمليات الخلق في حكايات الشّرق القديمة تتم عادة تحت شجرة او عند منابع الماءِ، فآدم وحوّاء التقيا تحت شجرة، وكلُّ أبطال الأساطير الشرقية القديمة نشأوا عند منابع الماء (الاينماالس. . .) الشيء الذي جعل فرويد يعتبر الماءَ في تلك الأساطير حالةً شعورية فحواها «رحم المرأة» الذي انبثق منهُ الإنسان. بهذا الاعتبار الفرويدي تصبح الشجرة هي كذلك رمزاً جنسياً ذكرياً. وفي

«حدَّثَ أبو هريرة...»، يتمُّ اللقاءُ بين الرجل والمرأة أول مرة تحت شجرة «... فما كدتُ أهمّ به حتى أخذني واحتملني وأنا أضطربُ فجعلني تحت سمرةٍ إلى الأرض وانصبَّ عليَّ فوجدتهُ صاحياً من أشدّ الرجال... ثم شدَّني إليه حتى صرتُ منه وقام عنَّا الرِّجال...». وهكذا يتم اللقاء مرَّة أخرى بين المسعدي وآثارنا التاريخية. (الاحتفال بالجسد، م.ن. دراسة **محمد الغزّي**، ص 27).

IV. الثقافة...

■ «الثقافة هي مصبُ خصالِ الأمّة جميعها والعبارة عن خصائصها وغرائزها ووجدانها ووجوهها الطبيعية؛ ولا تكون الثقافة صادقة، ولا تكون مطبوعة إلاَّ إذا قامت بوظيفة التعبير هذه بأمانةٍ ونزاهة.

■ «الثقافة هي، إذاً، وفي آن واحد: القيمُ الأساسية اولاً؛ والجهد الإنساني الكادح القائم على أساس تلك القيم ثانياً؛ والمصنوع الناتج عن ذلك الجهد ثالثاً.

■ «هي ما ورثناه وأقررناه ولا نزال نخلقه من قيم روحية وفكرية وفنيّة وما نجسّمه من إيمانٍ بتلك القيم في أشكال الطقوس والشعائر والآداب والعلوم والمؤلفات، والآثار والفنون». وهكذا مرَّت الثقافة بأطوارٍ ثلاثةٍ عند محمود المسعدي، من إثبات الذات والكيان، إلى الجهد والخلق والمعاناة ومواجهة التحدِّي الذي يهدّد الثقافة العربية المعاصرة (م.ن. ص 37).

V. اللغة العربية:

«... شخصيّاً أعتقد أنَّ اللغة العربية لغة الوجودية المسؤولة، لأنّي لم أجد لغة تمكّني من التعبير عن أعماقي، عن أعمق ما أجد في أعماقي. وأعمق ما أشعر به في باطني. وأعمق ما استنبطه وأقف عليه بتفكيري، من اللغة العربية. هي **لغة الدقة** وهي **لغة الباطن البعيد**... هي لغة الدقائق في الفكر والإحساس وفي الوجدان، التي يمكن ان يشعر الإنسان بواسطتها انه وصل إلى **درجة المطابقة والإتفاق الكلّي مع ذاته وفكره وإحساسه وشعوره**. أنا عندما أكتبُ بالعربية أشعرُ أنّي أحيا. ولا أفرّق بين عبارتي وبين ما أشعر وبين الحالة الوجودية التي أكون فيها. بينما لا أشعر بشيء من هذا القبيل إذا كتبتُ بالفرنسية [...]. الفرنسية خارج ذاتي. والعربية من أعمق أعماقي، أعني من صميم الفؤاد. فهي عبارة عن وجودي وعن كياني وعن تفكيري وعن وجداني. إنَّها ليست مجرّد ألفاظ أصوغها؛

ولذلك، عساكم شعرتم بأنَّ الكلمات التي كتبتُ بها مؤلفاتي تمتازُ لغتي فيها بأنَّها ملتئمة التئاماً كلياً بما تعبِّرُ عنه. . .». (حوار مع محمود المسعدي، أجراه ماجد السامرائي، مجلة **الأقلام** العراقية، العدد 2، سنة 1979). ويختم المسعدي حديثه (م. ن. ص 61):

«فإذا نحن بعثنا هذا الإنسان العربي الجديد نكون بعثنا [. . .] اللغة العربية البعثَ الصحيح في المعنى الذي بيَّنته، على ان تكون اللغة العربية هي الدم واللحم للمغامرة الوجودية التي يحياها الإنسان. وإذا نحنُ أحيينا اللغة العربية على هذا المعنى نكونُ أحيينا الإنسان العربي ـ والعكس بالعكس» (**الحياة الثقافية**، م. س.).

فؤاد مطر (1937 ـ العَين)
الصحافي الحصيف المُنصِف

☐ الكاتب والمصحّح والنَّاشر:

■ ينتمي الصحافي اللبناني فؤاد مطر ـ المولود سنة 1937 في بلدة العين ـ بعلبك ـ إلى جيلٍ فكري آمن بالكلمة النظيفة، الواضحة، وبفاعليّة التواصل، وقوة الكلمات حين تكون هادئة وملتزمة. فهو صحافي عصاميّ، تدرّج في المهنة الصعبة، من **مصحِّح** «بروفات»، إلى **كاتبٍ** يوقّع في صُحُفٍ ومجلات عربية كبرى، مروراً بتجربة **الناشر** في أوروبا لمجلاّت عربية (سياسية/ صحية/ اقتصادية).

كتب الأستاذ فؤاد مطر في جريدة **النّهار** و«النهار العربي والدولي» في بيروت؛ كما نشر في **الأهرام** والمستقبل والاقتصاد العربي، و«التضامن» وأخيراً في جريدة **اللواء** (بيروت/ 1999). وتناول موضوعاتٍ سياسية وعسكرية واقتصادية، هي الأبرز في عصره، وذهب في مهنته بعيداً، إلى السودان ومصر والخليج، وغرباً حتى لندن، وعاد إلى لبنان، ليجدّد قلمَه من حبر العَيْنِ العربية ـ اللبنانية التي أمطرته بهذا السّيل الكبير من الكتابات.

☐ أعماله:

لا يستطيع حصر أعماله الصحافية أحدٌ سواه؛ وهنا نكتفي بالإشارة إلى أعماله المنشورة في كتب وموسوعات، ما بين الستينات والتسعينات.

1 ـ **رؤساء لبنان من شارل حلو إلى شارل دبّاس** (منشورات النهار ـ بيروت 1964).

2 ـ **الحزب الشيوعي السوداني**: نحروه أم انتحر؟ (منشورات النهار ـ بيروت 1971).

3 ـ أين أصبح **عبد الناصر في** جمهورية السادات؟ (منشورات النهار ـ بيروت 1972).

4 ـ روسيا الناصرية ومصر المصرية (منشورات النهار ـ بيروت 1972).

5 ـ **بصراحة عن عبد الناصر** (حوار مع م.ح. هيكل*)، منشورات دار القضايا/ بيروت 1975.

6 ـ **الثورة الثانية في ليبيا**، (دار القضايا ـ 1976).

7 ـ **صدّام حسين** (السيرة الذاتية والحزبية وأسلوب الحكم (منشورات هاي لايت ـ لندن 1979).

8 ـ **سقوط الأمبراطورية اللبنانية**، (ج 1، بيروت 1978) (انظر: **لبنان اللعبة واللاعبون**).

9 ـ **حكيم الثورة** (قصة حياة الدكتور جورج حَبَش)، (منشورات هاي لايت ـ لندن 1984).

أمّا في سلسلة **الأعمال الشاملة**، فقد صدر للأستاذ فؤاد مطر العناوين الآتية:

I. لبنان: **اللعبة واللاعبون والمتلاعبون**؛ (المؤسسة العربية/ ومركز فؤاد مطر للاعلام، بيروت 1993).

II. **موسوعة حرب الخليج** (اليوميات. وثائق الأزمة والحرب. الحقائق).

III. **تحت ظلال الذكريات** (تأملات في تجارب الحكم والسياسة والدبلوماسية والاستشهاد، **وتوريث الزعامة**؛ ج 1).

IV. **زلازل مصر السياسية** (**الزلزال الأول**: من مقدّمات وفاة عبد الناصر إلى مقدّمات حكم السادات).

V. **المصالحة الوطنية الأولى في السودان**: انتكسوها أم انتكست؟ (المؤسسة العربية، بيروت، 1999). **وفيه يقول ف. مطر**:

«من التراث المعيشي والاجتماعي للسودان شراب يسمّونه «حلو/ مرّ». وأهمية هذا الشراب أنَّه يوحّد السودانيّين، لا خلاف عليه، وهو مثل كسرتِهم التي تعطي قيمةً وشأناً للباميا. **والكِسرة** ـ لمَن لا يعرف السودان والسودانيين ويشاركهم مائدتهم السخيّة حتى في أيام العسر وما أكثرها بسبب عدم استقرار الحكام والحكومات والعهود ـ **عمادُها الباميا**... «وليس مثل هذا الشراب ما يطابق أحوال الحكم والحكّام والعهود المتعاقبة على السودان وبالذات بعدما آلت الكراسي من رموز أضاءت طويلاً سماءَ السودان إلى جيل الأبناء ثم جيل الأحفاد. أحياناً يُنجز هؤلاء أموراً محمودة فيكون واقع الحال في منتهى الحلاوة والرضى من قبل الناس، وأحياناً يقترف هؤلاء أخطاء تبدو في محصلتها النهائية وكأنَّها أكثر من أخطاء وأقلّ من خطايا. وفي معظم الأحيان يختلط الحلو بالمرّ، فيحار السودانيُّ في الأمر لكنّه يبدو كثير الارتياح لهذه النكهة التي هي خلاصة القليل من المرارة مع الكثير من الحلاوة، أو العكس. ويتمنّى لو تبقى الحال على هذا النحو؛ لكنَّ الذي يحدث هو أنَّ مَنْ هم في قمّة المسؤولية يتجاوزون وتتكاثر الإقترافات التي تأتي في معظمها على حساب المواطن، ثم تذرو هؤلاء رياح الرفض أو الغضب الشعبي». (**المصالحة الوطنية الأولى**... صص 9 ـ 10).

في هذا السياق، شهادات في أعماله الصحافية:

I. من المتورخ **ي.إ. يزبك**:

«أخي أبا عامر، باهتمام وتطلع كبيرين تلقّيت كتابك القيّم الجديد «**سقوط الأمبراطورية اللبنانية** [...] وقرأته باهتمام وتطلّع أيضاً. لماذا؟ لأنّي ما زلت أؤمن بأنَّك **الحصيف المنصف** الذي لا تحرك ما تكتبه سوى خُلُقية إنسانيّة يعبّرون عنها في لغة القضاء بكلمة «ضمير». وخلقك الضميري هذا لمسته في معظم كتبك الرائعة والقيّمة التي ظهرتَ فيها دائماً، دليلاً إلى قول الحقّ وإعلان الحقيقة... المخلص يوسف ابراهيم يزبك».

II. **من الصحافي السوداني محمد الحسن أحمد**:

«إنَّ كل الذين يعرفون الكاتب ويتابعون كتاباته، ويقرأون كتاباته وكتبه، يدركون مدى ارتباطه بالسودان وأهله، لفترة تمتدّ إلى أكثر من ثلاثة عقود، خاصة بعد هزيمة 1967، وما تمخّض عنه **مؤتمرُ القمة العربي** الذي عُقِد في الخرطوم،

والذي كان له الفضلُ في تضميد جراح الانكسار العربي. لا بدَّ أن نحمد للأستاذ الكبير هذا الاهتمام، الذي لا نظير له من كتّاب عرب آخرين بقضايا السودان وأهله [. . .]. وهذا ما أكّدته الشهادة اليتيمة لعرابها (المصالحة) الصديق **فتح الرحمن البشير** وجاء فيها أيضاً قوله: «**أشهد بأنَّ الأخ فؤاد مطر كان من صنّاع المصالحة الوطنية**، وهو أمر واضح للسودانيين الذين عرفوه ولمسوا ما فعله». (**المصالحة الوطنية**، صص 14 و18).

☐ نماذج من كتاباته:

1) إنتكسوها. . . أم انتكست؟

«كان واضحاً عندما أُذيع على هامش احتفال السودان بالذكرى الثامنة لثورة 25 مايو (أيار) 1969 عن تعديل غير عادي وغير متوقع في مؤسسة الحكم الذي يقوده الرئيس جعفر النميري، بأنَّ هنالك مفاجأة لمصلحة الوحدة الوطنية سيتم الإعلان عنها قريباً، وأنَّ الرئيس نميري بالتعديل الذي أحدثه والذي يندرج تحت بند توازن القوى، يمهّد الطريق أمام تلك المفاجأة [. . .]. وحديثاً **نشأت ظاهرة جديدة هي أنَّ رئيس الحكومة وليس رئيس الدولة يقوم بالدور الذي يفترض ان يقوم به وزير الخارجية**. وهذا ما حدث في لبنان حيث ان رئيس الحكومة رفيق الحريري يدير السياسة الخارجية رسمياً في كل الأحوال وتنفيذاً في معظم الأحيان، بينما وزير الخارجية فارس بويز على هامش هذه السياسة، الأمر الذي جعله ينتقد بمرارة وأحياناً يهاجم رئيسه في المجالس الخاصة ومن خلال التصريحات التي تجد ترحيباً في معظم الصحف اللبنانية. كان لافتاً للنظر أنَّ الرئيس نميري لم يُشرِكْ أحداً من ضبّاط ثورة 25 مايو في التعديل الجديد، وأنّه اعتمد ميزان صاغة الذهب وهو يقوم بالتعديل المفاجىء. فالنائب الأول لرئيس الجمهورية عسكري ويحظى بقبول المؤسسة العسكرية وهو ليس من ضباط الثورة [. . .]. والنائب الأخير الذي هو الرشيد الطاهر بكر شخصية مدنية منزّهة [. . .] شغل منصب رئيس الوزراء» (المصالحة الوطنية الأولى، م.س. صص 19 ـ 20).

«وتبقى كلمة حق، يُراد بها حق، وهي أنّني تقديراً منّي ومحبّة للسودان شعباً ووطناً، وحرصاً على أن يكون في أحسن حال، سعيت كصحافي وكاتب بكل صدق من أجل المصالحة الوطنية الأولى في السودان قبل ربع قرن. وسأسعى

بالمثل من أجل المصالحة الثانية التي لا بدَّ منها، مهما طال تردّد المتردّدين وتشعّبت وتكاثرت نزعاتهم وتزايد عنادهم». (م.ن. ص 36).

2) حرب لبنان: ما هويّتها؟

«وخلاصة وجهة النظر هذه هي أنَّ الحرب اللبنانية كانت من النوع الذي يصعب تحديد هويّته. فلا هي طائفية فقط، ولا هي اجتماعية فقط، ولا هي لبنانية - فلسطينية فقط، ولا هي إصلاحية فقط... وإنّما هي كل هذه الأمور وغيرها مجتمعة. ولقد أكّدت هذه الحرب حقيقة بشعة وهي أن «لبنانيي الحرب» لم يكونوا حضاريين كما هو مُفترَض [...]. لقد وقعوا في فخ نُصِب لهم واستمروا يحاربون بعضهم بعضاً داخل نَفَق - إذا جاز التعبير. كذلك أكّدت هذه الحربُ حقيقة أخرى وهي أنَّ من السهل على أي قوة خارجيّة السيطرة على تفكير (اللبناني الذي شارك في الحرب) وعقله، وتركه يستسلم لغرائزه. [...] وإنَّه لأمرٌ مذهل، بل ومفجع، أنْ تصل الحال بلبنانيي الحرب إلى ارتكاب أفعال كالتي سمعنا عنها في البداية فلم نصدّقها، ثم ألفناها بعدما أصبحت تتكرّر في كل يوم، بل في كل ساعة [...]. ولولا **اقتناء السلاح، ثم لولا تكاثره، ثم لولا ازدهار سوقه ورواجها**، لما كان للحرب اللبنانية أن تكون بشعةً إلى الحدّ الذي وصلتْ إليه، مهما بلغت المشاكلُ تعقيداً. وهكذا، فإنَّ السلاحَ أفقدَ اللبنانيينَ القدرةَ على الحوار. وكانت التجربة في غاية المرارة. لقد حارب العالم كله، أو أكثرية دوله في لبنان. وبدلاً من أن يتنبّه اللبنانيون إلى ذلك فإنَّهم - كأنّما بفعل تنويم مغناطيسي - استمرأوا اللعبة التي أوصلتهم إلى أن شعباً طيّباً انقسم على نفسه، ووطناً جميلاً دمَّره بنوه حتى الأوصال». (**لبنان: اللعبة**... م.س. صص 15 - 16).

3) فرصة «انتفاضة» ضاعت:

«كنا نتمنّى أن يخوض وزراء الخارجية العرب عندما التقوا في نيويورك للمشاركة في أعمال الدورة السنوية العادية للجمعية العامة للأمم المتحدة، إلى النهاية، معركتهم مع شركة والت ديزني، فلا يعتدلوا فجأة بحجة ان الشركة وعدتهم بأنّها لن تُظهِر القدس على أنّها عاصمة لإسرائيل» (جريدة اللواء، ص 1، السبت 2/ 10/ 1999).

4) نزعة السطو: من دايان إلى نتنياهو، إلى...

«... لو ان باراك رمى على نتنياهو تهمة سرقة التراب من الجنوب لكان

ذلك سيلقى من كل لبنانيّ، الارتياح، أمّا وأنّه يتّهمه بنقل هدايا وتحف إلى منزله، حصل عليها وهو رئيس وزراء، فإنّ الأمر سيجعلنا نشعر بالشماتة، فضلاً عن أنّه سيجعلنا نستعد من الآن ـ وفي حال سقوط حزبُ العمّال في انتخابات مقبلة وفاز الليكود ـ لسماع ردٍ مناسبٍ على باراك». (جريدة اللواء، ص 1، الثلاثاء 26/ 10/ 1999).

❀ ❀ ❀

فؤاد مطر المتألق دوماً في عموده اليومي، المفكر، المتأمل، الوثائقي، لا ينسى التفلسف العقلاني، والاستعبار والاستنتاج. باتت كتاباته جزءاً كبيراً من تراثنا الصحافي ـ التاريخي الانتقادي، وباتت وراءَه تماماً، لعبة «لغة الجرائد» التي انتقدها اليازجي في التاسع عشر. إنّه، بدوره، يقدّم لغة جديدة للصحافة العربية، مع أعلامها الكبار الآخرين.

خليل مُطران (1872 ـ 1949)
عملاق تطويع الشعر العربي

☐ مُضَري/ إفرنجي؟

■ لم يتخيّل أنّه العمود الخفيّ من قلعة بعلبك التي وُلِدَ في نورها، وترابها وماءِ عينها، في تموز (يوليو) 1872. ولكنَّ الشّعْر كان له بالمرصاد، وكذلك الألم والمرض والغُربة. خليل مطران، البيك، شاعر القُطرين ـ مصر ولبنان ـ مزاجي/ عصبي/ تحرّري. تقليدي/ تجديدي، درس في زحلة (**جارة الوادي**، في شعر أحمد شوقي وغناء عبد الوهاب)، لدى الكلية الشرقية، ثم في بيروت لدى المدرسة البطريركية الكاثوليكية (حيث تستقبلنا بتمثال نصفيّ لتلميذها القديم الذي غادرها في سن السابعة عشرة، بعد أن تتلمذ على الشيخين خليل وإبراهيم اليازجي إلى العربيّة، اهتم بدرس الفرنسية، منجذباً إليها، عبر نسيبه رشيد مطران؛ فتكوّنت شخصيته بين المأثور العربي (نسيج مُضَري) والأدب الغربي. عارض العثمانية وتعرّض سنة 1890 لمحاولة اغتيالٍ في غرفة نومه (را: **خليل مطران**، لميشال جحا، دار المسيرة، بيروت 1981، ص 79). فجرى اعتقاله، ثم الافراج عنه، وتهجيره إلى باريس والقاهرة، حيث أسهم في حركات النهضة الوطنية والإنسانية؛ مناصراً أعلامها السياسيّين: سعد زغلول/ محمد فريد/ مصطفى كامل، إلخ.

■ نزع الشاعر خليل مطران إلى **تجديد** في الشعر ـ بعد شوقي* وحافظ ابراهيم* ـ فهل جدَّد؟ عنده «**الزينة في الرّوح لا في الثوب**»؛ وفي **الشعر**: «أورى زناد الشعر لاستفزاز الهمم وبعث النشاط والرَّجاء في الصدور؛ فتراهُ مغرِّداً في

أفراحها وأعيادها، باكياً نادباً لرجالاتها، مدافعاً عن حقّها» (**خليل مطران**، م.س. ص 77).

عاش عامين في باريس، ما بين 1890 و1892، متأثراً بشعر الرومانسية عموماً، وخصوصاً **ألفردْ دي موسيه** (A. De Musset). ومن باريس قصد الإسكندرية حيث رثى سليم تقلا (**الأهرام**) سنة 1892، مما لفت إليه الإهتمام، فجرى تعيينه مراسلاً لجريدة «الأهرام» في القاهرة، وفي الوقت نفسه، عمل في «**المؤيّد**» **حتى العام 1900. عامذاك أصدر مجلة نصف شهرية، «المجلة المصرية»**، و«**الجوائب**» جريدة يوميّة، واستمرّ في هذه التجربة الصحافية حتى العام 1904، فخرج من الصحافة إلى التجارة والأعمال. ربح وضارب. لكنّه خسر سنة 1912، وحاول **انتحاراً**؛ كما تبدو ترسّبات الحادثة في قصيدتيه: «**المساء**» و«**الأسد الباكي**». عيَّنه الخديوي عباس حلمي الثاني أميناً مساعداً للجمعية الزراعيّة الخديوية. ومع الوظيفة اهتم مطران بالمسرح، فترجم عن الإنكليزية والفرنسية.

■ سنة 1924، عاد إلى لبنان للمرّة الأولى. ثم عاوده ثانية، مع حافظ ابراهيم، سنة 1929. وفي العام 1947، أُقيم له برعاية ملكية، مهرجان أدبي تكريمي في مصر. وفي 1/ 7/ 1949، انطفأ خليل مطران، عن 77 سنة؛ وفي العام نفسه صدر عن مطبعة **الهلال (القاهرة 1949)**: **ديوان الخليل في أربعة** أجزاء. وما يُقال في شعره ليس دقيقاً ولا حاسماً (روح شعره فرنجيّه/ ونسيجُها مُضري). فما رأي الدكتور **محمد مندور* في شعر خليل مطران، مثلاً؟**

«... إلى جوار المعسكرين اللذين كانا يقتتلان حول الشعر في مستهل هذا القرن، وهما معسكر **الشعر التقليدي**، ومعسكر «**الديوان**»، كان هناك عملاق لم يهاجمه أصحاب الديوان لأنَّه لم يكن من دُعاة الشعر التقليدي، ومع ذلك لم يحتضنوه ولا اعترفوا بأستاذيته وتجديده وتطعيمه الشعر العربي بأصول واتجاهات الشعر الغربي وخروجه بالشعر من الذاتية الى الموضوعية، وتطويع قوالبه وأوزانه للشعر القصصي والتصوير الدرامي. **وهذا العملاق هو خليل مطران** [...]. بل لعل تلك العبقرية هي التي كانت **نقطة البدء في تطور الشعر العربي الحديث** وتنوّع فنونه وتجديد معانيه واتجاهاته [...]. فمطران قد مهّد بلا ريب تمهيداً قوياً للشعر القصصي او الشعر التمثيلي، بالرغم من أنّه لم يخرج بالشعر العربي عن قالب

القصيدة إلى قالب الحوار». (**الشعر المصري بعد شوقي**، ص 121، ورد في **خليل مطران**، م.س. ص 98).

☐ نماذج من شعره:

I. غرفتي:

وجدتني في غرفتي/ وافاقتا/ ما غُرفتي!

مقصورةٌ أنكرت الفرشَ لطولِ الألفةِ

يُرى سريرٌ ملتوي الأضلاع خلف بابها

كِلتهُ بيضاء، والبياضُ أغلى ما بها

وكتبٌ كثيرةٌ/ مُعْرَبَةٌ ومُعْجَمَه

في جانبٍ منشورة وجانب منتظمة

وللثيابِ ما يُسمَّى بصوانٍ إن دُعي

خزانة ليس لها قُفْلٌ وقلَّ ما تعي»

(الديوان، ج 3، ص 107)

II. تبرئة:

«وإنَّ الذي عابَ منكِ السفورَ كمَنْ قال للشمسِ: يا سافره

وإنّي أهواكِ ملءَ عيوني وملءَ حُشاشتي الصابره

وملءِ الزمان وملءَ المكان ودنيايَ أجمع، والآخره

فإنْ يستملكِ إليَّ الهوى وعينُ العفافِ لنا خافره

أليس الهوى روحَ هذا الوجودِ كما شاءت الحكمةُ الفاطره

لديوان، ج 1، ص 53)

■ مأساة حبه (ما بين 1897 و1903)، صوَّرها خليل مطران في «**حكاية عاشقين**» أيضاً.

III. النرجسة: (الديوان، 1، ص 63):

«... وقَضَتْ «أمينةُ» بعدَهُ أيَّامها	في الحزْنِ غيرَ أمينةٍ أنْ تُفجعا
غَرَسَتْ بصحن الدّار زهرةَ نرجسٍ	لتكونَ سلوتها إلى أن يرجعا
كانت تُبالغ في رعايتها كما	ترعى عيون الأمّ طفلاً مُرْضَعا

حتى إذا ما جاءَها عن بعلها ... نَبأ أصمَّ المِسْمَعَيْن، وروَّعا
شَقَّتْ مرارتُها عليه وأوشكت ... من هولِ ذاكَ الخطبِ أنْ تتصدّعا
... فتفقَّدتْ صُبْحاً أليفتها التي ... كانت سلتها حَسْرةً وتوجُّعا
فإذا نضارتُها ذوَتْ وكأنَّها ... عينٌ أسالَ الحزنُ منها مدمعا»

IV. عيد بنك مصر (الديوان، ج 4، ص 198):

«ما موقفي في مصرفٍ للمالِ؟
أنا شاعرٌ ما للحسابِ ومالي؟
لا شيء لي فيه وكلُّ كنوزهِ
من حيثُ تنفعُ مصرَ، أحسبُها لي!
إن أيْسَرَتْ «مصرُ» وفيه ضمانُها
إنّي، إذنْ، فرِحٌ برقّةِ حالي»

V. قلعة بعلبك (خليل مطران، م.س. ص 267):

ذكّريني طفولتي وأعيدي ... رسمَ عهدٍ عن أعيني متواري
مُستطاب الحالين صفواً وشجواً ... مستحبّ في النَّفْعِ والإضرارِ
يوم أمشي على الطلول السّواحي ... لا افترارٌ فيهنّ إلاّ افتراري
نَزِقاً بينهنَّ غِرّاً لَعُوباً ... لاهياً عن تبصّرٍ واعتبارِ
مُستقِلاً عظيمَها، مستخفاً ما بها ... من مهابةٍ ووقارٍ...
... نَظَرتْ «هندُ» حُسْنَهُنَّ فغارت ... أنتِ أبهى يا هندُ من أنْ تَغَاري
كلُّ هذي الدُّمى الَّتي عبدُوها ... لكِ يا ربَّةَ الجمالِ جَواري

VI. مقتل بزرجمهر (م.ن. ص 272):

... بنتُ الوزير أتتْ لتشهد قتله ... وترى السَّفاهَ من الرّشادِ مُدالا
تفري الصفوف خفيّة منظورةً ... فريَ السفينة لِلْحَبَابِ جبالا
بادٍ مُحيَّاها، فأينَ قناعُها؟ ... وعلامَ شاءت أنْ يزول فزالا؟
لا عارَ عندَهُم كخلع نسائهم ... أستارَهُنَّ، ولو فعلنَ ثكالى
فأشار كسرى أن يُرى في أمرها ... فمضى الرّسولُ إلى الفتاةِ وقالا:
مولايَ يعجبُ كيفَ لم تتقنّعي ... قالتْ له: أتعجّباً وسؤالا؟
أنظرْ وقد قُتِلَ الحكيم، فهل ترى ... إلاّ رسوماً حولَهُ وظلالا؟
فارجع إلى الملكِ العظيم وقُلْ له: ... ماتَ النَّصيحُ وعشتَ أنعمَ بالا

وبقيت وحدَك بعدَه رَجُلاً فَسُد وارعَ النساءَ ودبّرِ الأطفالا
ما كانتُ الحسناءُ ترفع سترَها لو أنَّ في هذي الجموعِ رجالا

VII. المساء:

«داءٌ ألمَّ فَخِلْتُ فيه شقائي من صبوتي، فتضاعَفَتْ بُرَحائي
يا للضعيفينِ استبدّا بي وما في الظُّلْمِ، مثلُ تحكّم الضعفاءِ
قلبٌ أذابتْهُ الصبابةُ والجوى وغِلالةٌ رَثَّتْ من الأدواءِ
والرُّوحُ بينهما نسيمُ تَنَهُّدٍ في حَالي التصويبِ والصُّعدَاءِ
والعقلُ كالمصباح يغشى نُورَهُ كَدَري، ويُضعِفه نضوبُ دمائي
... ولقد ذكرتكِ والنَّهارُ مودِّعٌ والقلبُ بين مهابةٍ ورجاءِ
... والشمسُ في شَفَقٍ يسيل نُضَارُه فوق العقيقِ على ذرىً سوداء
مَرَّتْ خلالَ غمامتين تحدُّراً وتقطَّرتْ كالدمعةِ الحمراءِ
فكأنَّ آخر دمعةٍ للكونِ قد مُزِجَتْ بآخر أدمعي لرثائي
وكأنَّني آنستُ يومي زائلاً فرأيتُ في المرآةِ كيفَ مسائي

(**خليل مطران**، م.س. صص 276 ـ 278)

VIII. مقاطعة:

شرّدوا أخيارَها بَحْراً وبَرّاً
واقتلوا أحرارَها حُرّاً فحرّا
إنَّما الصالحُ يبقى صالحاً
آخر الدهر، ويبقى الشرّ شرّاً
كسّروا الأقلام هل تكسيرها
يمنعُ الأيدي أن تنقشَ صخرا؟
قطّعوا الأيدي، هل تقطيعُها
يمنعُ الأعينَ أنْ تنظرَ شزْرا
أطفئوا الأعينَ، هل إطفاؤها
يمنع الأنفاسَ أنْ تصعدَ زَفْرا
أخمدوا الأنفاسَ، هذا جُهْدُكُمْ
وبه منجاتُنا منكم... فشكرا! (م.ن. ص 291).

IX. الأسدُ الباكي (هذه قراءاتي للقصيدة)

أنا الألمُ الساجي لبعدِ مِزافري | أنا الأملُ الدّاجي ولم يَخْبُ نبراسي
أنا الأسدُ الباكي، أنا جبلُ الأسى | أنا الرَّمْسُ يمشي دامياً فوقَ أرماسِ
فيا منتهى حبّي إلى منتهى المُنَى | ونعمة فكري فوقَ شقوةِ إحساسي
دعوتكَ استشفي اليكَ، فوافِني | على غير علم منك، أنَّكَ لي آسِي
فإنْ تَرَني والحزنُ ملءُ جوانحي | أداريه فليغرُّركِ بشري وإيناسي
وكم في فؤادي من جراحٍ ثخينةٍ | يحجبُها بُرْدايَ عن أعينِ النّاسِ
إلى «عينِ شَمْسٍ» قد لجأتُ وحاجتي | طلاقةُ جوٍ لم يُدَنَّسْ بأرجاسِ
أُسَرِّي همومي بانفرادي آمناً | مكايدَ واشٍ أو نمائم دسّاسِ
يخالون أنّي في متاعِ حيالها | وأيُّ متاعٍ في جوارٍ لديماسِ؟
أرى روضةً لكنّها روضةُ الردى | وأصغي وما في مسمعي غيرُ وسواسِ
... كأنّي في رؤيا يَزُفُّ الأسى بها | طوائفَ جنٍّ في مواكبِ أعراسِ

(م.ن. ص 222 ـ 293)

❀ ❀ ❀

■ سنة 1957، نهض **ميخائيل نعيمة*** (**مجلة، الرسالة**، بيروت، السنة الثالثة، العدد 1505) إلى ديوان خليل مطران، فرسم ما يأتي:

«لقد شعرتُ وأنا أقلب أجزاءَ ديوانه الضَّخْم بالكثير من الأسف على تلك القريحة الفيَّاضة، والديباجة المُشرقة، والإلمام الواسع بأسرار اللغة وتعاريج علم العَرُوض تُنفق جميعها في إسرافٍ ما بعدَه إسراف، في الرّثاء والتعازي والمديح، [وفي...] وفي «وصايا انتخابه» وهو موضوع يليق بصحفي صغير، لا بشاعر كبير [...]. ويقيني ان نجمَه سيلمع طويلاً في سماءِ العروبة، وأنّه سيحيا في تاريخ الشعر العربي **كفاتح عهد التجديد وخاتم عهد التقليد**، او عهد الكلاسيكية الكاذبة. لئن فاته مجدُ العباقرة البنّائين فما فاته فضلُ الحُداة والفاتحين» (م.ن. صص 208 ـ 209). هنا اكتفينا بروائعه، كما يُلاحظ، وتركنا ما دونها.

أمين المعلوف (1949 ـ عين القبو)
روايةُ العَرَبِ غرْباً

☐ من عين القبو (متن لبنان الشمالي)

إلى عين العالم

■ عربي ـ أوروبي، لبناني ـ فرنسي، وُلِد سنة 1949[*] في عين القبو (لبنان)، والده الصحافي المشهور (رشدي المعلوف)؛ وُلِدَ في صحافة الوالد (المختصر المفيد)، وعمل في جريدة «النهار» إلى أن غادر بيروت مطلع الحرب. وعاش في باريس، مواطناً لبنانياً ـ فرنسياً، لكنّه يكتب بالفرنسية وحدَها، هذه المرَّة. يكتب بلغة جديدة روايات تاريخية ـ أدبية تنقل بعض العرب إلى بعض الغرب. كتابته ترجمة معاكسة؛ ثم تجري عمليات تعريبها إلى لغته الأم، بغير قلمه. عن رواية «**حدائق النّور**» نال سنة 1991 جائزة اليونيسف لرعاية الطفولة والأمومة؛ وأما «**جائزة غونكور**» سنة 1993 فقد نالها عن روايته الرائعة «**صخرة طانيوس**» ـ وهي في كل حال صخرة الوطن، لبنان. وقد نراه يوماً مع جائزة نوبل أو بعضها.

أمين رشدي المعلوف، الكاتبُ الوادع، الهارب بهويّته لإحيائها بهواءٍ آخر، لا لتضييعها، صدر له مؤخراً بالفرنسية والعربية: «**الهويّات القاتلة**» (باريس 1998، بيروت/ النهار 1999، تعريب جبّور الدويهي) ومُهدى رمزياً إلى وجهي الهوية

(*) ورد خطأ في معجم الروائين أنه مولود سنة 1948.

(أندريه) و(رشدي وزياد وطارق). هو متكامل، متوحّد في إنسانيته. خارجها لا يكون. يقول **أمين معلوف**:

«منذ أن غادرت لبنان عام 1976 لأقيم في فرنسا، كم من مرّة سُئلت، وهي عن حُسْن نيّة، إذا كنتُ أعتبر نفسي فرنسياً أكثر مني لبنانياً أو العكس. وكنت أُجيب على الدوام: «**الإثنان معاً**» [. . .]. إنَّ ما يجعلني ما أنا عليه وليس شخصاً آخر هو وقوفي على تخوم بلدين ولغتين او ثلاث وعدد من التقاليد الثقافية. هذا بالضبط ما يحدّد هويّتي. فهل أكون أكثر أصالة لو اقتطعتُ جزءاً مما أنا عليه؟ فإلى الذين طرحوا عليَّ السؤال أُوضح بكل أناة: أنّي وُلدتُ في لبنان وعشت فيه حتى سن السابعة والعشرين، وأنّي تعرّفت على الكسندر دوما وتشارلز ديكنز و«رحلات جوليفر» في ترجمات عربية، وأنّي في قريتي الجبلية، قرية أجدادي، استمتعت بأول أفراح الطفولة واستمعت إلى بعض الحكايات التي سأستوحيها في رواياتي فيما بعد. فكيف أنساها؟ كيف يمكنني الانفصال عنها يوما؟ لكن من جهة ثانية، أُقيم منذ 22 عاماً على أرض فرنسا، أشربُ ماءها ونبيذها، تلامس أصابعي كل يوم حجارتها العتيقة، واؤلّف كتباً بلغتها فلا يمكن ان تكون بالنسبة إليَّ أرضاً غريبة. هل أنا إذاً نصف فرنسي ونصف لبناني؟ أبداً، فالهوية لا تتجزّأ ولا تنقسم أنصافاً ولا أثلاثاً ولا مساحات منفصلة. ليس لي عدّة هويّات، أملك هوية واحدة مكوَّنة من العناصر التي تؤلفها وفق «تركيب» خاص. يختلف من شخصٍ إلى آخر». (أ. معلوف، **الهويّات القاتلة**، ص 9). ويبقى شيء قارّ في «قرارة النفس» لا يعلنه، اذ لو فعل لقتل هويّة الجوهر الإنسان في كل منّا. إنَّه مقتنع بأنَّ هوية كل إنسان هي «هوية مركّبة»:

«**إنّي أتحدّر من عائلة تعود في جذورها إلى جنوب الجزيرة العربية، استوطنت الجبل اللبناني منذ قرون، ومن هناك انتشرت عبر هجرات متوالية في أرجاء الكرة الأرضية**، من مصر إلى البرازيل، ومن كوبا إلى أوستراليا [. . .]. وكوني مسيحياً لغته الأم هي العربية، لغة الإسلام المقدّسة، هو إحدى المفارقات الأساسية التي رسخت هويتي [. . .]. فهذه اللغة هي لغة مشتركة بيننا، أنا وما يزيد عن مليار انسان آخر. من ناحية أخرى ان انتمائي إلى المسيحية، أكان هذا الانتماء دينياً عميقاً أم سوسيولوجياً فقط. فهذا ليس موضوع بحثنا، يقيم رابطاً مهمّاً بيني وبين الملياري مسيحي تقريباً في العالم. أشياء كثيرة تميّزني من أي

مسيحي، كما من أي عربي أو أي مسلم؛ لكنْ لي مع كلٍ منهم قرابة لا يمكن إنكارها، تارة دينية وفكرية، وتارة لغوية وثقافية» (**الهويات القاتلة**، م.س. صص 21 ـ 22).

□ أعمال معلوف الروائية:

أشرنا إلى «**الهويّات القاتلة**»، وتبقى مقالاته وأحاديثه بالعربية، قبل 1976، وبعد 1993 (تكريمه في لبنان، وعودته إلى الوطن، را: صحافة، النهار وسواها)، خارج التصنيف هنا، مكتفين بالكلام على أعماله الروائية.

1983: صدرت الطبعة الفرنسية، من رواية أ. معلوف الأولى، «**الحروب الصليبية كما رآها العرب**»، فنهض لتعريبها او لصوغها بلغة عربية رائعة، الدكتور المرحوم عفيف دمشقية. الطبعة العربية الأولى (الفارابي/ بيروت 1989، والثانية 1998).

1986: صدرت رواية «**ليون الإفريقي**» بالفرنسية.

1991: **سمرقند**، طبعة عربية أولى (تعريب عفيف دمشقية)، وطبعة ثالثة سنة 1997.

1993: **حدائق النور**، طبعة عربية أولى (تعريب عفيف دمشقية)، (دار الفارابي).

1994: **صخرة طانيوس**، مهداة إلى جبران، صاحب الأجنحة المتكسّرة، (بعدما أهدى أعماله السابقة، إلى أندريه، وإلى والده، ثم أولاده، وأعماله اللاحقة إلى أمّه، وأوديل كاي. . . لم يصدر له كتاب، بلا إهداء، وهذه من خصائصه). صدرت بالفرنسية سنة 1993، وبالعربية سنة 1994، وتُعدّ من أهم أعماله، ومن بدائع روايات العصر. تعريب جورج أبي صالح، منشورات ملف العالم العربي (FMA)، بيروت. نشير هنا إلى أنَّ طانيوس شاهين هو مؤسس أول جمهورية في الشرق، إثر الثورة الفلاحية التي قادها سنة 1858) وأنَّ طانيوس الرّمز هو شعب لبنان المقاوم، المتصخّر في أرضه، بهويّة منفتحة، رمزها أيضاً **أمين المعلوف**.

1997: **القرن الأول بعد بياتريس**: تعريب نهلة بيضون (الفارابي/ طبعة أولى).

1998: **موانىء المشرق**، تعريب نهلة بيضون (صدرت ترجمة في دمشق بعنوان سلالم الشرق، ترجمة حرفية للعنوان الفرنسي Les Echelles du Levant)، (دار الفارابي/ بيروت).

□ نصوص من أدبه المُعرَّب:

1) الوسواس:

«. . . لا يمكن في عالم إسلامي معتدىً عليه، أبداً ان نمنع بروز شعور بالاضطهاد، يتّخذ عند بعضهم شكل وسواس خطير: ألم نرَ التركي علي آقا يطلق النّار في الثالث عشر من أيار/ مايو 1981 على **البابا**، بعد ان شرح في رسالةٍ قائلاً: «قرّرتُ أن أقتل جان ـ بول الثاني قائد الصليبيّين الأعلى؟ وبعيداً عن هذه الواقعة الفردية، فإنّه واضح ان الشرق العربي لا يزال يرى في الغرب عدواً طبيعيّاً. وكل عمل عدائيّ ضده، سواءً أكان سياسياً أم عسكرياً أم بترولياً، ليس سوى ثأر شرعي. ولا يمكن الشك في أنَّ الصدع بين هذين العالمين يعودُ تاريخه إلى الحروب الصليبية التي يشعر العرب بأنَّها، إلى اليوم ايضاً، إنتهاك واغتصاب». (**الحروب الصليبية كما رآها العرب**، ص 328).

2) «رباعيات» عمر الخيّام:

«. . . عندما غرقت الباخرة **تيتانك** في الليلة الرابعة عشرة من شهر نيسان (ابريل) 1912 في عُرْض مياه «الأرض الجديدة»، كان أعظم الضحايا وأعجبها كتاباً، هو نسخة فريدة من «**رباعيات**» عمر الخيّام، وهو حكيم فارسي وشاعر وفلكي، «إنّه لا يحمل تاريخاً ولا توقيعاً ولا شيء غير هذه الكلمات المتحمّسة أو المتقزّزة: **سمرقند**، أجمل وجه أدارته الدُّنيا يوماً نحو الشمس.

«. . . ولسوف يولد من قبل هذه الحادثة في صيف 1072 م مخطوط «الرباعيّات». فعمر الخيّام في الرابعة والعشرين. ولما يَمْضِ على وجوده في سمرقند كبير وقت. فهل كان ذاهباً إلى ألحانه في ذلك المساء أم أنَّ صُدْفةَ التسكّع هي التي حملته؟ إنّها اللذّة النديّة بذرع مدينة مجهولة، والعينان مفتوحتان على ألف لمسة من لمسات النهار المنصرم: صَبي صغير يجري بقدميه الحافيتين فوق بلاطات شارع «حقل الرواند» العريضة، وهو يضمّ إلى عنقه تفاحة سرقها من بسطة المعروضات (. . .) وفي ساحة تجّار الزبل اقتربت من الخيّام امرأة حامل. وإذْ كانت قد رفعتْ نقابها فقد بدا أنَّها تكاد تكون في الخامسة عشرة من العمر. ومن غير أن تنبس بكلمة، ولا ترتسم ابتسامة على شفتيها البريئتين، اختلست من يديه

بضع حبّات من اللوز المحمَّص الذي كان قد اشتراه لتوّه. . .». (**سمرقند**، صص 9 ـ 14).

«وأنا أتساءل اليوم: هل وُجدت يا تُرى؟ هل كانت شيئاً غير كونها ثمرة كوابيسي الشرقية؟ [. . .]. وعندما لمحته شيرين انفجرت ضاحكة وابتعدت ثم قالت للسماء في حركة مسرحية: ـ رباعيّات الخيّام على الـ «تيتانيك»! **زهرة الشرق تحملُها زُهيرة الغرب**! ليتك ترى يا خيّام، اللحظة الحلوة التي كُتِبَ لنا أن نحياها!» (**سمرقند**، م.س. ص 336).

3) زيارة طانيوس:

«أمّا المرأة التي كانت لمّا تزل على صمتها، فقد أومأت إلى طانيوس لتُظهر له كم تلهثُ من كثرة التعب. وإثباتاً لذلك أخذَتْ يدَ زائرها ووضعتها على قلبها. فمطّ شفتيه متعجّباً لشدّة الخفقان، وأبقى يدَه حيث وضعتها هي. وهي أيضاً لم تقم برفعها. بل بالعكس مرّرتها بدسٍّ خفيّ تحت ثوبها. كان يفوحُ من بشرتها عطرُ أشجار مثمرة، ورائحة النّزهات النيسانية في البساتين.

«عندئذٍ، تجرّأ طانيوس على أن يمسك، بدوره، يدها ليضعها على قلبه. كان يحمرّ خجلاً من وقاحتها، ففهمت أنّها مرته الأولى، إذ ذاكَ انتصبتْ، وحرّرت له جبهتَه من الوشاح الذي كان يحاصرُها، ثم أخذت تمرّر يدها تكراراً في شعره الشائب قبل أوانه، وهي تضحك بعفوية، ثم شدَّتْ رأسَه إلى صدرها المكشوف [. . .]. وحين أصبحا عاريَيْن كلاهما، أغلقت الباب بالمزلاج قبل أن تقود زائرها إلى مضجعها، لتدلّه بطرف الأصابع على طريق اللذة الدافئة. ما كانا قد تبادلا بعد أية كلمة، وما كان أحدهما يعرف اللغة التي يتكلمها الآخر، إلاّ أنّهما ناما كجسد واحد. . .». (**صخرة طانيوس**، صص 210 ـ 211).

4) هاء:

«بعد كل ما كتبت، هل أتجاسر وأُضيف أنَّ مآسي العالم قادتني تقريباً إلى حيث أردتُ الرحيل؟ [. . .] كانت أحلامي، منذ وقت طويل، تسكن قرب جبال الألب؛ وجاءت أحلامُ كلارنس لتنضمّ إليها. كان كل منا يتوق الآن إلى العيش في هذا المرصد المعلّق على سطح أوروبا. فقد نحافظ على تبصّرنا لو ابتعدنا. وهي الكرامة الأخيرة المتاحة للأشخاص الذين يمضون في طريقهم نحو الشيخوخة». (**القرن الأول بعد بياتريس**، م.س. ص 180).

5) «وطني»!

«أنا الذي أتبنّى بصوتٍ عالٍ جميع انتماءاتي، لا يمكنني إلاّ أن أحلم بيوم تسير فيه المنطقة التي وُلدت فيها على الدرب نفسه، مخلّفة وراءها زمن القبائل والحروب المقدّسة وزمن الهويات القاتلة، في سبيل إقامة بنيان مشترك، أحلم باليوم الذي يمكّنني أن أُسمّي فيه الشرق الأوسط كله «وطني» وأهله جميعاً «مواطنيّ» مسلمين كانوا أم مسيحيين أم يهوداً، من جميع **الملل والأصول، تماماً كما أُسمّي لبنان وفرنسا وأوروبا. صحيح أنّ الأمر بات محسوماً في ذهني المعتاد على التأمل واستباق الأمور؛ لكنني أريد أن تعمّ الفكرة ذات يوم وعلى أرض الواقع» (أمين معلوف، الهويّات القاتلة، م.س. ص 138).**

■ بهذا الحلم الكبير، حلم انتهاء الفرد إلى كل الإنسانية وكل أديانها وثقافاتها وحضاراتها وألسنتها، يمهّد أمين معلوف لمرحلة جديدة من أدبه ومن فلسفته للأيام المقبلة، بعد القرن العشرين.

نازك الملائكة (1923 -):

جديدُ القديم

□ الشِّعْرُ بلون الحياة:

■ هي والشّعْرُ وليدا الحياة، يتبادلان الأدوار في مواقع أو منازل متبدّلة. ناقدة وشاعرة، أولى في كليهما، نازك الملائكة الناهضة من عراق الشّعْر العريق، المولودة سنة 1923، تنشد قديماً جديداً، شعراً مُترعاً بالموسيقى، بأوزانٍ وتفعيلات، تحكمه المشاعرُ والأوزان، بحيث يتخالط المنطق واللامنطق في اللعبة الشعرية، ويتشاهى الشّعْر نفسه في محبرة الشاعر إلى ما لا يُطاق، ولا يُوصف. هنا تُعلن نازك، مع بدر*، أو قبله، ولادة القصيدة الحديثة، الشاعريّة الحرّة، ذات التفعيلات المنسرحة، بعدما كانت ضفائر الأوزان الخليليّة تعصبُ رأس الشعر العربي منذ نشوئه حتى يومنا، وهذه الشاعريّة ميّزها **عبدالله العلايلي*** (مقدمة لدرس لغة العرب) سنة 1938، من النظم الكلاسيكي، فقال: كل ما لا يكون على أوزان الخليل فهو نظيم (شعر حرّ، نثر مُموسَق، قصيدة حديثة الخ). **وكلّ ما كان على أوزانه، فهو نظم.**

نازك الملائكة جمعت في ديوانها بين النَّظْم والنظيم، كما جمعت في آرائها النقدية بين الموضوعية والشخصانية، إذْ تناولت «**قضايا الشعر المعاصر**» سنة 1962، ووضعت كتاباً نقدياً آخر، عنوانه «**علي محمود طه**». وفي شعرها أحدثت مُبَكّراً ثورة شعرية، من اللغة إلى التفعيلة إلى ماهية التجربة الشاعرية (نسبة إلى الشاعر والشاعرة)!

I ـ مأساة الحياة وأغنية للإنسان:

(م I، ص 483 ـ 484)

وتختم ديوانها بـ «**الخطوة الأخيرة**»، كأن دنياها ستنتهي عامذاك (1946):

خطواتي في الدُّجى لا تحسبيها   إنَّها آخر ما أخطو هُنا
إنها رجعُ أغانٍ لن تعيها   سوف تذوي مثلما أذوي أنا

(م I، ص 655)

وتستمرّ الشاعرة، حياة وشعراً إلى اليوم، بعدما كسبت بالممانعة حقها في الحياة القوية، فيما العراق نفسه «مقبرة ضائعة»!

III ـ شظايا ورماد:

أعمالها تتواصل على إيقاع المآسي والنكبات، فسنة 1949، بعد عام من نكبة فلسطين المستمرة حتى العراق نفسه، أصدرت نازك الملائكة عملها الشعري الثاني: «شظايا ورماد». والمكتوب يُقرأ من عنوانه أحياناً. هنا لغة أخرى للشاعرة بآفاق جديدة: «فينسون ان اللغة إن لم تركض مع الحياة ماتت. والواقع أنَّ اللغة العربية لم تكتسبْ بعد قوة الإيماء، التي تستطيع بها مواجهة أعاصير القلق والتحرّق التي تملأ أنفسنا اليوم...» (م II، ص 9). هنا تبدأ الشاعرة بحثها، إذن، عن لغة شعرية جديدة، بتفعيلات موسيقية حرَّة، إلى جانب المنظوم الذي لا يفارقها إلاَّ قليلاً، مما يعني انها قادرة على التخطِّي، لا عاجزة عن النظم كالأسبقين: «**مرَّ القطار**»، هي قصيدتها الأولى (II، ص 60) في هذا المجال الانقلابي، حيث تقول:

الليل ممتدُّ السكونِ إلى المدى
لا شيءَ يقطعه سوى صوتٍ بليدْ
لحمامةٍ حيرى وكلبٍ ينبحُ النَّجْمَ البعيدْ
والساعةُ البلهاءُ تلتهمُ الغدا
وهناك في بعض الجهاتْ
مرَّ القطار

عجلاتُهُ غزلتْ رجاءً بتُّ أنتظرُ النَّهارْ
من أجلهِ. . . مرَّ القطار.

وانطلق قطار الشعر الحر: **الأفعوان، خرافات** (إلى ديزي الأمير)، **مرثية يوم تافه** (II، ص 94):

كان يوماً تافهاً، كان غريباً
أنْ تدقَّ الساعةُ الكَسْلى وتُحصي لحظاتي
إنَّه لم يكُ يوماً من حياتي
إنَّه قد كان تحقيقاً رهيباً
لبقايا لعنة الذكرى التي مزّقتها
هي والكأسُ التي حطّمتها
عند قبر الأمل الميّتِ، خلفَ السنواتِ،
خلف ذاتي.
■ أخيراً عرفت الحياه
فواخيبتاه! (م.ن. ص 105).

IV ـ قرارة الموجة وشجرة القمر:

ديوانها الثالث (سنة 1957) جاء من البصرة (حيث كانت حرب الجمل، وما برحت)؛ وتبدأه بحوار مسرحي حول التسميّة، وفيه تطور شعري ـ نفسي عميق، يشدّها إلى آخر الموجة، بعد آخر الخطوة، ناهيك بشرودها الذاهل عن «**شجرة القمر**» الذي سيكون ديوانها الرابع (1968)، كأنَّها مسحورة بالأعماق وبالآفاق في آن:

وكُنْتُ قتلتكَ الساعةَ في ليلي وفي كأسي
وكنتُ أُشيّع المقتولَ في بطءٍ إلى الرَّمس
فأدركتُ، ولونُ اليأسِ في وجهي،
بأنّي قطُّ لم أقتلْ سوى نفسي! (م II، ص 339)

❀ ❀ ❀

بكّرتْ في نهوضها الشّعري، وأسرعت في سحب خطاها من مسرحه المجنون. لم تجد في الكلمات سوى عذاب وجهها في مرآة الانكسار اليومي لأجيال عربيّة أخذ منها القرن العشرون حلاوةَ الحلم، فلم يبقَ من الكلمات سوى هذا الحبر الذي انكسر قلمه بنفسه. وتبقى ميسون، الحلم القمري الجديد للشاعرة التي علقتْ روحها بين الشجرة والقمر حتى إشعار آخر.

مُحَمَّد مَنْدُور (1907 ـ 1965)
منهجيّات النقد والسياسة

□ ظَلَمَته السياسة، وأنصَفَته الثقافة؟

■ محمد مندور، نجم الأربعينات المصرية بالموقف السياسي الوطني وبالمنهج النقدي الأدبي. معلم جيل بكامله، ومنه غالي شكري* (**محمد مندور: الناقد والمنهج**، دار الطليعة، بيروت 1981). مناضل ديمقراطي تقدمي وطني «تفضَّلَ مجلس قيادة الثورة بإقالته من العمل الجامعي عام 1954، فلم يتوقفْ لحظةً عن الصمود والنضال بقلمه الحاد الملتهب الحنون في الصحافة، ولا بعقله المستنير المتوثّب في معهد الدراسات العربية العالمية أو معهد الفنون المسرحية او قاعات الروابط والنوادي الأدبية أو برامج الإذاعة الثقافية» (غالي شكري، م.س. صص 5 ـ 6).

الدكتور محمد مندور من مؤسسي الجناح اليساري (الطليعة) في حزب الوفد؛ جامعي ونائب، **ظلمته السياسة فهل أنصفته الثقافة**؟ آخر أيّامه طُرد من جريدة «الجمهورية» فراح يعمل بالقطعة، ثم في إحدى المؤسسات غير الصحافية، حتى لا يجوع!

في نقده، خاض المعارك الأدبية الكبرى، تارةً مع **العقّاد*** في الأربعينات، وتارة مع **طه حسين*** في الخمسينات، منحازاً إلى التقدّم والتجدّد: «ولم تكن معاركه الشهيرة مع رشاد رشدي ويوسف السباعي إلاّ معارك سياسية اجتماعية، وإن اتخذت من «النقد الأدبي» ستاراً... رغم ان الذين يحاربهم كانوا في قمة «السلطة الثقافية». (م.ن. ص 7).

I ـ النقد الأيديولوجي:

في نظرية الأدب، توصَّل الدكتور محمد مندور إلى منهجية «النقد الأيديولوجي» وظلَّ في كل مراحل تطوّره النقدي، على **منهج أرسطو** ونظرية المحاكاة في عمليات الإبداع الفنّي أو الخلق الأدبي. ولكن حين توصَّل مندور إلى منهجية **النقد الواقعي الاشتراكي، لم يتخلَّ عن فكرة المحاكاة الأرسطية بوصفها محاكاة للواقع/ المثال. والمقصود بأرسطية طه حسين، ثم محمد مندور من بعده، إنَّ طه حسين كلَّف نفسه نقل رسالة «تفسير النصوص» حسب الفروض الأرسطية لنظرية الفن الأدبي، من فرنسا إلى مصر، فيما قام الدكتور م. مندور بصياغتها في العربية صياغة نظرية متكاملة.**

على التوالي، وضع الدكتور محمد مندور:

- في الميزان الجديد،
- النقد المنهجي عند العرب،

نماذج بشرية.

ليصل إلى ذروة أعماله: «**الأدب ومذاهبه**»، مبرّزاً الصورة التاريخية لنظرية الأدب؛ ومطبقاً منهجه على مسرحيات أحمد شوقي وعزيز أباظة والشعر المصري بعد شوقي. ثم بعد «الأدب ومذاهبه» وضع مندور كتابه الثاني «**الأدب وفنونه**» المتمم لسابقه: «وهكذا نحن نلتقي بهذا الناقد الأرسطي النزعة يختلف مع القاعدة الأرسطية القائلة بأنَّ المضمون الشعري هو أساس التفرقة الوحيد بين الشعر والنثر. فنراه يلتزم بما قال به اللاحقون لأرسطو من أنَّ الموسيقى تُعَدُّ من العناصر الأساسية في نسيج الشعر وصياغته. ويضيف إلى الموسيقى والمضمون الشعريين ما دعاه بأسلوب **التعبير اللغوي**». (الأدب ومذاهبه ط 1، ص 31، غالي شكري، م.س. ص 22).

II ـ الحياة هي حدّ النقد.. لا «عقدة الخواجا»:

قضى محمد مندور تسع سنوات في أحضان الحضارة الأوروبية، دارساً وباحثاً، وحين عاد إلى مصر، في مطلع الحرب العالمية الثانية، أعلن: «**يا ويل الأدب إذا حدَّه شيء غير الحياة!**». سنة 1928، نال م. مندور إجازة الآداب (القاهرة) حيث أجرى قسم اللغة العربية مسابقة موضوعها **الموازنة بين جرير والفرزدق وذي الرمّة والأخطل**، فكان نصيبه الجائزة الأولى على بحثه الذي دافع

فيه عن **ذي الرمّة**. يقول د. غالي شكري: «غير أنَّ الفترة التي قضاها في الجامعة بين 1925 و1929 (**الآداب**) و1930 (**الحقوق**)، كانت بمثابة المقدمة التمهيدية التي تعرّف خلالها على الأساتذة الأجانب من أمثال الإيطالي **نللينو** الذي درس على يديه تاريخ اليمن وما قبل التاريخ، والايطالي الآخر **جويتري الصغير** الذي درس عليه فقه اللغة وعلم الإنسان، **وليتمان** الألماني الذي درس بواسطته تاريخ الشرق الأوسط والقديم. تلك كانت المقدمة الثقافية الأولى في حياة مندور، أمّا مرحلة التكوين الحقيقية فهي تلك التي قضاها في ربوع أوروبا ما بين 1930 و1939 حيث التحق بجامعة السوربون في فرنسا...» (**محمد مندور**، م.س. ص 26). وبعد طه حسين، تأثر محمد مندو بمنهج العقل المطبّق على الثقافة والنقد، كما تعلّم ذلك من أساتذته: دانيال مورنو، استروسكي، وسيشان (الرقص عند اليونان ومقارنته بالرقص الحديث).

وعندما وضع كتابه «**في الميزان الجديد**»، أعلن في طبعته الثالثة (ص 177) بداية معاركه، سنة 1940، في بيانه النقدي الأول، ضد ما كان سائداً في مصر (العقاد ـ الكرملي ـ سيد قطب ـ محمد خلف الله أحمد الخ) فقال:

«الأدب شيء غير دقيق بطبيعته، ومحاولة أخذه بالمعادلات جناية عليه. الأدب مفارقات، ونقد الأدب وضع مستمر للمشاكل الجزئية، فقد يكون جماله في تنكير اسم او نظم جملة او كبت إحساس أو خلق صورة أو التأليف بين العناصر الموسيقية في اللغة. وقد يخلو من كثير من العناصر التي نعدّدها كالخيال والعاطفة وما إليها، ومع ذلك يروقنا لصياغته او سذاجته».

محمد مندور وُلِد في الأدب وهاجسه **معرفة الحياة بالحياة**. ولم تولد في نفسه الثقافية «**عقدة الخواجة**» أي مركب النقص تجاه الأجنبي.

☐ تطور فلسفته النّقدية:

سنة 1944، بلور في «الميزان الجديد» عناصر منهجه النقدي، كما بلور في أوائل الخمسينات معالم معركته الفكرية: **النقد الأدبي هو وضع مستمر للمشاكل**؛ ووضع المشاكل هو من **صميم الذوق الأدبي** كملكةٍ عقلية (واعية/ لاواعية)، يصقلها المِرانُ المستمر. (را: **في الميزان الجديد**، ص 162 وما بعدها).

■ سنة 1949، جاء كتابه «**في الأدب والنقد**» مبلوراً قواعد منهجه النقدي،

مبتعداً عن منهجية طه حسين والمدرسة الفرنسية، مركّزاً على الاستعانة في نقده **بروح العلم**، بعدما كان المعيارُ يُحْصَر في ما سمّي «روح الإبداع». فصار يرى ضرورة درس الكاتب وعمله وأسلوبه الذي يمزج عادةً بين مادة الفكر ومادة الاحساس». والأهم هو اكتشافه **الوظيفة الاجتماعية للأدب**، بعدما سادت «الوظيفة السحرية» ثم الوظيفة «الأخلاقية» على أقلام بعض النقّاد السابقين، الأدب في وظيفته الانسانية/ الاجتماعية: «**محرّك لإرادة الشعوب**. والذي لا شك فيه أنَّ الحركات الكبيرة التي قامت في التاريخ الحديث كالثورة الفرنسية ووحدة ايطاليا وثورة روسيا البلشفية، قد مهّد لها الكتّابُ بعلمهم في النفس البشرية تمهيداً بدونه لم يكن من الممكن أن تقوم هذه الحركات» (**في الأدب والنقد**، ص 37).

■ لا ريب ان تطور مندور السياسي **أثّر في تطوره النقدي**، لاسيما في كتابه «**الأدب ومذاهبه**» الذي يشير فيه إلى لقائه بالواقعية الاشتراكية (وقد زار الاتحاد السوڤياتي وبلدان أوروبا الشرقية ووضع عن زياراته كتاباً بعنوان: «**جولة في العالم الاشتراكي**»). هنا يشدّد مندور على فلسفته النقدية، وعنوانها «**الأدب: نقد الحياة**»، مما يعني أنَّ المنهج النقدي عليه تجاوز العمل المنقود، إلى حياة صاحبه وحياة مجتمعه وحياة الإنسانية كلها. (**الأدب ومذاهبه**، ص 18، ط 3). أمّا على صعيد الفنون وأجناسها ووظائفها الاجتماعية، فهو يرى ان علينا إبقاء **حرية الشعر مُطلقة**، مع تقييد فنون النثر، بحيث تلتزم بموقفٍ محدّد إزاء الإنسان والمجتمع. (هنا أثر سارتر واضح). الجماهير تطلب من الأدب عملاً إيجابياً، أكثر من المتعة الجمالية والترويح أو التنفيس عن مكبوتات النفس. محمد مندور التقى الثقافة الاشتراكية والأدب الواقعي الملتزم، بحرية، وأحدث بنفسه تحوّله الأيديولوجي على صعيد النقد الأدبي، بعد السياسي. النقد الأيديولوجي، عنده، هو النقد الملتزم، لا «النقد للنقد» مقابل «الفن للفن». الكل هنا مشروط بالحياة، محكوم بمصالح الأحياء، بحقوقهم وواجباتهم ومسؤولياتهم الجماعية (را: **قضايا جديدة في أدبنا الحديث**، 1958، ص 8). المنهج الواقعي هو منهج تجريبي، عقلاني، وإنساني هادف. أخيراً في كتابه «**النقد والنقّاد المعاصرين**» صاغ فصلاً بعنوان «النقد الأيديولوجي» أكّد فيه على ان **ذوق الناقد الفردي** هو المرحلة الأولى من مراحل النقد. وبيّن ما يقصدُه بهذا المنهج النقدي الأيديولوجي:

■ النقد عملية خلاّقة، هدفه تفسير الأعمال الأدبية والفنية وتحليلها لمساعدة **العامة** على فهمها.

■ غاية النقد هذا: **تقييم العمل الأدبي والفني في مضمونه وشكله، وتوجيه الأدباء والفنّانين**، بلا تعسّف ولا إملاء، ولكن في حدود التبصير بقيم العصر وحاجات البشر ومطالبهم وما ينتظرونه من الأدباء والفنّانين. (را: غالي شكري، **محمد مندور**، ص 42).

❀ ❀ ❀

صفوة القول ان الدكتور محمد مندور **أكمل خط النقد الأدبي الذي بدأ مطلع هذا القرن مع سلامة موسى، وتطوّر مع طه حسين وشوقي ضيف؛ وطبَّقه على الشعر والقصة والمسرح، فدرس النماذج البشرية والقضايا الجديدة** ـ تجارب الشباب: نقد 50 قصة أو أقصوصة ـ وتجارب الكبار (حافظ ابراهيم ـ محمود طاهر حقي ـ توفيق الحكيم ـ نجيب محفوظ الخ). وكما كان الانسان موضوع الأدب، صار معياراً لموضوع النقد العلمي تحت ريشة محمد مندور التي اضاءَها عقله الفصيح.

مصطفى لطفي المنفلوطي (1876 ـ 1924)

الكتابة الإنشائية الجديدة

■ كاتبٌ مخضرم من القرن التاسع عشر والعشرين؛ وُلِدَ سنة 1876(*) في منفلوط (محافظة أسيوط المصرية)، وتُوفيَ في القاهرة يوم 12 حزيران (يونيو) 1924. (وليس 1934 كما في طبعة نوفل).

درس مصطفى لطفي المنفلوطي في الأزهر، حيث لازم الإمام محمد عبده، واستفادَ منه علماً وتنويراً. اشتغل في التعريب والكتابة الفكرية والروائيّة؛ أمّا على الصعيد الوظيفي فقد كان «محرراً» في وزارتي العدل والمعارف، وفي الجمعية التشريعية، وقلم الديوان الملكي. الدراسات عنه شبه مُفتقدة علمياً؛ والذين تناولوه اكتفوا بالسّرد التعريفي، كما فعل الكاتبان أحمد عبيد (**كلمات المنفلوطي**)، ومحمد زكيّ الدين (**المنفلوطي**، حياته وأقوال الكتّاب والشعراء فيه)، أو بالتحقيق كما فعل الدكتور علي شلش (سلسلة الأعمال المجهولة: **مصطفى لطفي المنفلوطي**، رياض الريس، بيروت، 1987). فهو كاتب ناثر من الطراز الأوّل، لكنَّ حظه مع الشعر كان ثانوياً، وهذا ما يظهر من خلال أعماله، ومن خلال تقويم معاصريه لإبداعه الأدبي.

(*) ورد في «معجم الروائيين العرب»: (1972). وفي أعلام المنجد (1976) وكذلك في تحقيقات الباحثين.

□ أعمال المنفلوطي:

أولاً: الموضوعات

هو في المقام الأول صاحب **النظرات** والعبرات.

I. **النظرات**، في ثلاثة أجزاء (**مقالات في** النقد الاجتماعي والسياسة والدين، وضعها ما بين 1907 و1909).

- طبعة نوفل، بيروت، 1994، تحقيق د. جميل جبر.
- طبعة بحسون، بيروت، 1987، تحقيق د. رياض قاسم.
- (طبعة أولى، مطبعة المعارف، القاهرة 1910).

II. **العَبَرات**، دراسة وتحليل د. جميل جبر، نوفل، بيروت، 1993، (مجموعة قصص، بعضها موضوع وبعضها معرَّب، صدرت للمرة الأولى سنة 1906).

III. **محاولات شعرية** (رومانسية) في عهد الصبا.

IV. **مختارات المنفلوطي**، مجموعة من روائع الأدب العربي. (مطبعة المعارف، القاهرة، 1912).

V. **مصطفى لطفي المنفلوطي** (سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق علي شلش): **القضية المصرية**، منشورات رياض الريس، بيروت 1987.

ثانياً: المعرَّبات (عن الفرنسية):

1) **الانتقام**، لكاتب فرنسي مجهول؛ ظهرت هذه القصة للمرة الأولى في كتاب «**النظرات**»، المطبعة التجارية، القاهرة، 1915.

2) **مجدولين**/ أو **تحت ظلال الزيزفون**، رواية للكاتب الفرنسي ألفونس كار، عنوانها الأصلي (تحت أشجار الزيزفون)، صدرت بالعربية في القاهرة سنة 1917.

3) **في سبيل التاج**، رواية لفرانسوا كوبيه، صدرت بالعربية عن مطبعة المعارف، القاهرة، 1920. (دار الثقافة، ب.ت)، (دار بحسون/ ط 2 بيروت 1993) و(دار نوفل/ 1995).

4) **الشاعر**/ أو **سيرا نودي برجراك** (رواية لإدمون روستان، عنوانها سيرا نودي برجراك) عن المكتبة التجارية/ القاهرة، 1921 و(مؤسسة بحسون، ط 2، 1993، تحقيق رياض قاسم).

5) **الفضيلة/ أو بول وفرجيني** (رواية لبرناردان دي سان پيير، عنوانها پول وفرجيني) طبعة أولى المكتبة التجارية/ القاهرة، 1923 (طبعة بحسون/ بيروت 1993، تحقيق رياض قاسم).

□ نماذج من موضوعاته ومعرّباته:

■ يلاحظ د. جميل جبر حول طريقته الكتابية: «إنّما يؤخذ عليه الإسهاب في الإرشاد المباشر، واستعمال ألفاظ وتعابير غريبة لا توافق قصدَه في نشر أفكاره بين عامة النّاس، ويؤخذ عليه أيضاً تعاقب الجُمَل على المعنى الواحد وكثرة الاستطراد». لكنه تطرّق إلى قضايا اجتماعية معاصرة، مما جعل عباس محمود العقّاد يقول فيه: «**كان المنفلوطي أحد أولئك الأدباء القلائل الذين أدخلوا المعنى والقصد في الإنشاء العربي، بعد ان ذهب منه كلُّ معنىً، وضلَّ به الكاتبون عن كل قصد**». (**النظرات**، نوفل، م.س. ج 1، ص 10).

■ ويصف الدكتور رياض قاسم أدبه بقوله: «وكان في كل ما كتب **جماهيريّ الغَرَض**، فقد **كتب للعامة، لا للخاصة**، وكتب للناس لينفعهم، لا ليعجبهم (...) ما كان يحمل نفسه على الكتابة حَمْلاً، «**كنتُ أرى فأفكّر** فأنشر ما أكتب» (**النظرات**، بحسون، م.س. ج 1، صص 20 ـ 21).

I. الأربعون:

«الآن وصلتُ إلى قمة هرم الحياة، والآن بدأتُ أنحدر في جانبه الآخر، ولا أعلم هل أستطيع ان أهبط بهدوءٍ وسكونٍ حتى أصل إلى السّفح بسلام، او أعثر في طريقي عثرةً تهوي بي إلى المصرع الأخير هَوْياً؟ [...].

«أبكيكَ يا عهد الشباب... لأنَّكَ كنتَ الشّبابَ وكفى!

«أبكيكَ لأني كنتُ أرى في سماتك نجم الأمل لامعاً متلألئاً يأنسني منظره، ويطربني لألاؤهُ وينفذ إلى أعماق قلبي شعاعُه المتوهّج الملتهب، فلما ذهبتَ ذهبَ بذهابك، فأصبح منظرُ تلك السماء منظرَ فلاةٍ موحشة مظلمة لا يضيئها كوب، ولا يلمع فيها شعاع» (**النظرات**، ج 1، صص 251 ـ 253).

II. الجاهليّتان:

«ليست الجاهليّة الأولى بأحوج إلى الإصلاح الديني من الجاهليّة الأخرى، بل ربما كانت هذه أحوج إليه من تلك.

كانت الجاهلية الأولى تعبدُ الأوثان لتقرّبها إلى الله زُلفى،

وجاهليّتنا تعبدُ الأحجارَ والأشجار والأحياء والأموات، والأبواب والكوى والأعمدة تبرّكاً أو تقرّباً،

لفظان مترادفان/ مختلفان لفظاً/ متّفقانِ معنىً/ ومَن ظنَّ غير ذلك فقد خدع نفسه. [...] وكان أفظع ما في جرائمهم وأد البنات، فصار أخف ما في جرائمهم الانتحار...».

«إن أراد المصلحون لأنفسهم نجاحاً، وللإسلام صلاحاً، فليبدأوا عملهم بتهذيب العقائد الدينية وتربية النشء الحديث تربية إسلامية، لا تربية مادية، أي إنَّهم يدخلون إلى الإصلاح من باب الدين، لا من باب الفلسفة [...]. **الخطر كل الخطر على المسلمين أن يكون [الإسلام] في نظرهم تابعاً للعقل، وأن يكون العقل هو الحكم بينهم وبينه. والخير كل الخير في أن يكون الدين حاكماً والعقل مفسّراً ومبيِّناً**». (**النظرات**، ج 2، صص 581 ـ 584).

III. اليراع:

يا يراعي لولا يدٌ لَكَ عندي ... عِفتُ نظمي في وصفك الأشعارا

يا يراعَ الأديب لولاك ما أصبح ... حظُّ الأديبِ يشكو العِثارا

غير أنّي أحنو عليكَ وإن لم ... تكُ عوناً في النائباتِ وجارا

أنت نِعم المعين في الدَّهر لولا ... أنَّ للدّهر همّةً لا تُجارى

[...]

كم أثارَ اليراعُ خطباً كميناً ... وأمات اليراعُ خَطْباً مُثارا

قطراتٌ من بين شقيه سالت ... فأسالت من الدّما أنهارا

كان غصناً فصار عوداً ولكنْ ... لم يزلْ بعدُ، يحمل الأثمارا

كان يستمطر السمّاءَ فمال ال ... أمرُ، فاستمطر العقولَ الغزارا

(**النظرات**، م 3، صص 880 ـ 881)

IV. **الحجاب و... فلان:**

«أمَّا الأفكار السّامة التي حملها معه فلان من أوروبة فأهمُّها: نقمته على الحجاب الذي يقيّد المرأة ويقضي على شخصيّتها المميّزة وتوقه إلى تحريرها منه، فلا تكون حياتها انتقالاً من مقبرة الدنيا إلى مقبرة الآخرة ليس إلاّ. هو على يقين بأنَّ «المرأة الشريفة تستطيع أن تعيش بين الرجال من شرفها وعفّتها في حصنٍ حصين لا تمتدّ إليه المطامع».

«غضب الراوي لدى سماعه آراء فلانٍ فحزن على صاحبها، صديقه القديم، وتوقّع له أسوأ المصير [. . .]. وتبدأ المأساة التي توقّعها المؤلف كأمر محتوم حين شاهد فلاناً، وكان قد انقطع عنه ثلاث سنوات، خارجاً من منزله ليلاً وهو يمشي ذاهلاً بجانب شرطي لا يدري ما السبب.

«سأله فلان وهو في مأزقه هذا أن يرافقه إلى المخفر، فرأف به ولبّى رغبته. وفي المخفر أعلن رجال الشرطة أنَّهم عثروا على امرأةٍ ورجلٍ في مكان مُريب. **وإذا المرأةُ زوجةُ فلانٍ السافرة، والرجل صديقه الحميم**. [. . .]. وعاد المؤلّف من المقبرة وهو يدمع فلا يعزّيه إلاّ أن فلاناً إذ عرّض نفسه للخطر افتدى الأمّة التي اعتبرت بما أصابه». (**العبرات**، صص 21 ـ 24).

V. **القضية المصرية والعَدوّان:**

«هنالك قوّتان هائلتان جداً، **قوة العدو الخارج** مستترة، و**قوة العدو الداخل** ظاهرة، وهما تعملان معاً بنظام واحد، وفكر واحد، هو أن تُسلمنا أُخراهما لأولاهما، فلنزحفْ إليهما بقوّةٍ أعظم من قوّتهما شأناً، وأجل خطراً، وهي قوة العقيدة الراسخة والإيمان الثابت والثقة بالنفس والأول الواسع، والثبات على المبدأ، نظفر بهما معاً، ونقضي عليهما جميعاً، فلا يبقى لهما عينٌ ولا أثر. [. . .]. والشعب المصري اول شعب شرقي نهض **نهضةً سياسية** في هذا العصرِ، ثم مشت الشعوبُ الشرقية بعد ذلك على أثره، فيجب أن يكون أوّل شعب يعرف كيف يمحق الدسيسة الكامنة بين أحشائه. . .». (**مصطفى لطفي المنفلوطي**، تحقيق علي شلش، صص 48 ـ 49).

VI. **منزل روكسان** (تعريب)

«منزل روكسان منزل جميل أنيق، تمتدُّ أمام بابه شرفة عالية بديعة قائمة على ساريتين ضخمتين تتسلق، فوقهما أغصان شجرة ياسمين مغروسة أمام الباب، حتى تصل إلى الشرفة فتنتشر في أنحائها، ويقابل هذا المنزل منزلٌ آخر يُشبهه في شكله ورونقه لا يختلف عنه بشيء سوى ان حلقة بابه ملفّفة بقطعة من نسيج كأنها اصبع مجروحة، مضمَّدة. . .» (**الشاعر**، ص 139).

VII. **الموت:**

«. . . ومتى كان الموتُ نكبةً من النكبات العظام التي يهلك المرءُ في سبيلها جزعاً، وتتساقط نفسه من دونها حسرات، وهل هو إلاّ الانتقال من مكانٍ إلى مكان، والتحوّل من موطن إلى موطن، ربّما كان الذي ننتقل إليه خيراً من الذي

ننتقل منه، ومن أينَ لك أنَّ الله لم يُرد بصاحبتك خيراً حين استأثرَ بها واختار لها ما عنده. . .» (**الفضيلة**، ص 198).

۞ ۞ ۞

وبعد فإنَّ أبرز محققيه ودارسيه الدكتور **علي شلش**، يقول فيه وفي ما يسميه «المنفلوطيّة»: «**هذه الثروة المنفلوطية انتفع بها كثيرون في عصر المنفلوطي وبعده على السّواء**. بل إنَّ طه حسين نفسه، الذي شجبَ المنفلوطية، تأثّر بها، وكان أسلوبه تطويراً لها من حيث السلاسة والموسيقية. وكذلك كان الزّيات، بل إن هذه المنفلوطية أثّرت في شباب الجيل اللاحق من الأدباء في مصر ـ بصفةٍ خاصة ـ من أمثال محمود كامل، ونجيب محفوظ (في بواكير أعماله) ومحمد عبد الحليم عبدالله». وأما مريدُه الدمشقي **أحمد عبيد** فيقول فيه: «وقد صار أسلوبه المثل الأعلى الذي يحاول دائماً أن يحتذيه الناشئون والمتأدبون في المعاهد العلمية والأدبية. وميزته الخاصة التي يمتاز بها عن كل كاتب في عالم الأدب العربي في هذا العصر، **قوة قلمه في باب الفواجع** واقتداره على تصوير النفس الحزينة المتألمة». (**المنفلوطي**، ع. شلش، م.س. صص 21 ـ 22).

عبد الرحمن مُنيف (1933 ـ عمّان)
رواية الذين لا تاريخ لهم ولا أسماء كبيرة!

□ ممارسة السياسة بالأدب؟

■ **بعد نجيب محفوظ***، وفي عصره، يُثبت **عبد الرحمن منيف** أنَّ الرواية العربية قد كسبت حضورها في ثقافة الضاد، وأثبتت ضرورتها العالمية. من أم عراقية وأب سعودي، يولد سنة 1933 في عمّان (الأردن)، يدرس في مصر، ويتخرّج من جامعة القاهرة (دكتوراه في الاقتصاد) وتكون شهرته في نوع آخر، وفي أماكن أخرى: **الرواية**؛ وفي العراق وسورية، وتُنشر أعماله من بيروت. . . : «بعد غياب دام سبعة وثلاثين عاماً عن عمّان، عدتُ إليها، بدعوة من مؤسسة شومان عام 1992. ولقد أصرَّ الصديق الدكتور أسعد عبد الرحمن أن يكون موضوع حديثي إلى الجمهور: «عمّان في الأربعينات»، باعتبار أنَّني عشتُ ذلك العقد في تلك المدينة» (**سيرة مدينة**، المؤسسة العربية، بيروت 1994، ص 8). أبوه سعودي، ويبدو أنّه لم يذهب إلى الحجاز يوماً، بل ذهب إلى «**الديمقراطية أولاً، الديمقراطية دائماً**». فهل وجدَها؟ من الخفّة محاكمة او محاسبة عبد الرحمن منيف عمّا يبحث عنه ولا يجده. . . فهو مبدع رؤى وخيالات لأمّة ثقافية ضاقت عليها حجارة تقاليدها ومخاوفها: «أول صورة تثبُ للذاكرة عن عمّان البلدة ـ المدينة يوم **مقتل الملك غازي** [. . .]. أمّا في ذلك الضحى الربيعي فقد هبط بشكلٍ مفاجىء، صمتٌ ثقول أعقبه ترقّب خائف بعد ان قيل: **قُتِل الملك غازي!** [. . .]. حين خلا

الشارع من الناس، وخيَّم الصمت، لم يجد **الصغير** سوى معاذ شقير، الذي كان في مثل عمره، وكانا متجاورين. كان معاذ أيضاً مرتبكاً، أقرب إلى الخوف، وكانت عيناه تتساءلان: لماذا ذهب الناس؟ أين ذهبوا؟». (ع. منيف، **سيرة مدينة**، م.س. ص 11).

بدأ قصاصاً ـ شاعراً بما فيه وبما حوله. جرَّب السياسة، والاقتصاد، لكنّه تفرَّغ للرواية الملحمية، الطريف أنه عمل موظفاً في حقل النفط، فرأس تحرير مجلة **«النفط والتنمية»**. سنة 1981، غادر الوظيفة، متفرّغاً لملحمة الأدب الروائي الذي يستبطن ما فاته من قضايا سياسية واقتصادية. إنَّه يمارس السياسة بالأدب. وقد نتساءل مَنْ هو: عربي (عراقي ـ سوري ـ سعودي ـ أردني ـ الخ.)؟ ويبقى هو نفسه الروائي العربي الكبير، بل بطل ملحمته؛ كما درس أحمد جاسم الحميدي بعض رواياته حتى العام 1987، في كتاب: **«البطل الملحمي في روايات عبد الرحمن منيف»**. ومن عمّان خرج مبكّراً إلى بغداد: «وخرج الحفيد من المقبرة إلى دوي المدينة، خرج إلى بغداد القاسية والحنونة، ليبدأ مشواراً جديداً في هذي الحياة»! الصغير، الحفيد كبر في الرواية. وفازت أعماله بجائزة سلطان العويس (1992) وبجائزة القاهرة للرواية العربية (1998)، بمنافسة من الليبي ابراهيم **الكوني***.

■ غادر عمان سنة 1952 إلى بغداد (كلية الحقوق)؛ وفي المخاض السياسي غامرَ عبد الرحمن منيف ناشطاً ضد الاستعمار وحلف بغداد، إلى أن طُرِد من العراق سنة 1955، فواصل دراسته في القاهرة، ومنها، سنة 1958، إلى يوغسلافيا (جامعة بلغراد ـ 1961، دكتوراه في العلوم الإقتصادية، اقتصاد النفط ـ الأسواق والأسعار). عمل في سورية حتى العام 1973 (في الشركة السورية للنفط)، وغادر دمشق، بعدما غادر الحزب (**مؤتمر حمص**، 1962)، إلى بيروت، عاملاً في مجلة **«البلاغ»**، وبادئاً مهنته الخفية؛ كتابة الرواية. ومع انطلاق الحرب على بيروت سنة 1975، غادر عبد الرحمن منيف إلى العراق ـ مخلّفاً وراءه روايته الأولى ـ **«الأشجار واغتيال مرزوق»**، بيروت، 1973 ـ وبقي هناك حتى العام 1981، فترك بغداد إلى باريس، متفرّغاً للكتابة. وفي عام 1986 عاد مجدداً إلى دمشق. سنة 1995 عاد إلى مدينته الأولى، عمّان، جاعلاً من الرواية تاريخاً آخر **«لمَن لا تاريخ لهم»**! طبعاً هذه تورية منيفيّة أو سلمانية (نسبة إلى طلال سلمان*) فليس هناك أحد لا تاريخ له، حتى الأوهام لها تاريخها او ميتاتاريخها! إلى جانب الرواية، مارَسَ الصحافة الأدبية والنفطية (هيئة تحرير **«قضايا وشهادات»** مثلاً).

□ أعمال عبد الرحمن منيف:

I. في فن الرواية:

صدر له سنة 1992: «**الكاتب والمنفى**»، **هموم وآفاق الرواية العربية**، بتقديم من الأديب الناقد **محمد دكروب** (ط 2، بيروت، 1994، المؤسسة العربية): «لا يميل **منيف** أبداً إلى الصراعات الشكلانية المعقّدة في الكتابة الروائيّة، ولا ينبهر بها؛ وهو في أعماله الروائية يستخدم السَّرد وتتابع الأحداث، حيث تقتضي طبيعة الموضوع. . . ويستخدم أشكالاً أخرى، مختلفة، تتداخل فيها الأزمان وتتنوّع أساليب القص والسرد، حيث طبيعة الموضوع تختلف وتقتضي هذا التداخل والتنويع. ويظلّ هاجسه الأساسي، في مختلف الحالات والأساليب: **التفاعل والتواصل** مع القارىء العربي تحديداً، وفي زماننا هذا» (**الكاتب والمنفى**، م.س. ص 11). أمَّا منيف فيقول عن سلفه الكبير **ن. محفوظ**:

■ «إنَّ مساهمة محفوظ في بناء رواية عربية جديدة ومتميّزة لا يماثله أيّ جهد آخر، فبعد تمارينه الأولى، وكانت حول تاريخ مصر القديمة، اكتشف المنجم الحقيقي: الحيّ الشعبي والحياة الشعبية، وظلَّ ملازماً لهذا المُناخ، مع تنويع غني وتجديد مستمر، وبذلك وضع الأسس الحقيقية للرواية العربية». (الكاتب والمنفى، ص 39).

■ وانطلاقاً من هذه المرحلة الجديدة للرواية العربية، أعلن منيف نفسه في أدبه، ملتزماً في الرواية بمَن أحبَّهم في التاريخ والسياسة: «ستكون الرواية حافلة بأسماء الذين لا أسماء كبيرة او لامعة لهم، وسوف تقول كيف عاشوا، وكيف ماتوا وهم يحلمون. وسوف تتكلم الرواية ايضاً، وبجرأة، عن الطغاة الذين باعوا أوطانهم وشعوبهم، وتفضح الجلاّدين والقَتَلة والسماسرة والمخرّبة نفوسهم، ولا بد أن تقرأ الأجيال القادمة التاريخ الذي نعيشه الآن وغداً، ليس من كتب التاريخ المصقولة، وإنّما من روايات هذا الجيل والأجيال القادمة» (م.ن. ص 43). سنة 1998 نشر «**لوعة الغياب**» (عن المركز الثقافي العربي - بيروت، وكذلك «**بين الثقافة والسياسة**».

II. في السياسة/ الاقتصاد:

سنة 1975، نشر في بيروت كتاباً في اختصاصه الآكاديمي، بعنوان: «**البترول العربي مشاركة أو تأميم**»؛ وفي بغداد، نشر سنة 1976 كتابه الثاني عن النفط، بعنوان: «**تأميم البترول العربي**». أمَّا كتابه الثالث، فهو في النقد السياسي،

نشرةُ سنة 1992 في بيروت (وهي تحاول استعادة أنفاسها الديمقراطية المحترقة)؛ جاء على شكل شعار أو بيان: «**الديمقراطية أولاً، الديمقراطية دائماً**»، ولنا أن نتذكّر ساطع الحصري في «**العروبة أولاً**»... فهل نجد تناقضاً بين الجد والحفيد؟ يقول ع. **منيف**: «فإذا سلّمنا بأنَّ عصرنا العربي الراهن هو عصر الرداءة بامتياز - مع ان كل جيل يميل إلى اعتبار عصره هو الأصعب - فيجب ان نعترف أننا ورثنا قسماً من هذه الرداءة دون ان يكون لنا أي خيار، لكن القسم الآخر، وربما الأهم، نحاول، بتصرفاتنا وسلوكنا، وبأساليب لا حصر لها ايضاً، ان نكرّسه وان نورثه لأجيالنا القادمة مضاعفاً وأكثر تعقيداً، وكأنّنا نستمتع بهذه الحالة ونريدها ان تبقى وان تنتقل». (**الديمقراطية أولاً**، م.س. ص 13).

□ الروايات:

لم ينشر قصصاً ولا أشعاراً، بل ضمّن هذين النوعين الأدبيين في رواياته المنشورة ما بين 1973 و1999، على النحو الآتي:

■ 1973: **الأشجار واغتيال مرزوق**، المؤسسة العربية (بيروت، ط 7، 1992)، 378 صفحة.

■ 1974: **قصة حب مجوسية**.

■ 1975: **شرق المتوسط**.

■ 1976: **حين تركنا الجسر**.

■ 1977: **النهايات**.

■ 1979: **سباق المسافات الطويلة**، المؤسسة العربية (بيروت، ط 6، 1995)، 395 صفحة.

■ 1982: **عالم بلا خرائط (مع جبرا ابراهيم جبرا*)**، المؤسسة العربية (ط 2، 1992)، 383 صفحة.

■ خماسيّة مدن الملح (تقع في 2445 صفحة):

1984 1) **التيه** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 582 صفحة.

1985 2) **الأخدود** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 619 صفحة.

1989 3) **تقاسيم الليل والنهار** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 402 صفحة.

■ 4) **المنْبَت** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 258 صفحة.

■ 5) **بادية الظلمات** (ط 4، 1992، المؤسسة العربية، بيروت)، 584 صفحة.

1991: **الآن... هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى** (المؤسسة العربية، ط 5، 1997 **رواية عربية/ مؤلّف من السعودية**) هذه الإشارة ترد للمرّة الأولى على كتبه: «روائي عربي يرتحل من واحةٍ إلى أخرى، بعد ان سُحبت جنسيّته السعودية» كلمة غلاف. وفيه قال **محمود أمين العالم***: وهكذا تلتقي «**شرق المتوسط**» و«**الآن هنا**» في رؤية مستقبلية متفائلة في النهاية، تعبر عنهما بنيتهما الفنّية... وتحملان الينا جميعاً دعوة حارة جهيرة إلى المشاركة في تحمل المسؤولية، ان نقول كذلك «لا»، أن نفعل شيئاً».

1997: **عروة الزمان الباهي** (بيسان/ المركز الثقافي العربي، بيروت، صفحة 192). **وأرض السواد**، 3 أجزاء المؤسسة العربية (1999).

□ نماذج من رواياته:

1) نوح العصر:

«ومَن يكون نوح العصر؟ ألقى السؤال على نفسه، ونظر نظرةً إلى السماء فلطمته بحفنةٍ من دموعها القطنية وقال: «إنَّ الطبيعة تشكو مرض الإسهال، وتشخ على الأرض لتنتقم من الناس. ومَن زعمَ أننا بحاجة إلى نوح؟ الجميع ينتظرونه، ولكنهم يتصوّرونه من دون طوفان. انتظروا الطوفان أولاً، ليأتيكم نوح الحقيقي. صدّقوني فالحقّ أقول لكم: إنَّ نوح العصر قادم على جناح السرعة. وإيّاكم والأنواح المزيّفين فإنَّهم كثيرون هذه الأيام. وإيّاكم والطوافين المزيفة ايضاً. الطوفان الحقيقي لم يأتِ بعد...» (**عروة الزمان الباهي**، ص 191).

2) أم البيادر:

«... كان الناس يسمّون هذه المرأة أم البيادر، واسمها الحقيقي نهاد، أما في المدينة فقد تغيّر اسمها إلى نهدة. تعرّفت عليها عندما كنتُ أذرع الأرض أنا وسلطان. كانت من أهل قرية بيلة، امرأة مقطوعة من شجرة كما يقولون. تعيش وحيدة، وتستقبل في بيتها بعض الرجال لتعيش. وقد رآها أُناس كثيرون مع رجل لم يعرفوه، كانت تقضي وقتها مع ذلك الرجل، خاصة في ليالي القمر على

البيادر. كان الرجل ملثّماً دائماً ولا يكاد يرى إنساناً حتى يبتعد وكأنّه يخاف من أحد، ونهدة مع ذلك الرجل تسرح وتضحك حتى إذا جاء الفجر افترقا» (**الأشجار واغتيال مرزوق**، ص 5).

عن هذه الرواية الأولى، قال الروائي السوري **صدقي إسماعيل** (م.ن. ص 12): «مشاهد من تجارب مثقف يحاول أن يتقمَّص شتاتاً مبعثراً من الروح الجماهيرية أم مواقف حيّة تجسّد معاناة الإنسان الحقة في تجربة الحياة العربية المعاصرة، وتحمل في الوقت نفسه كل ما يمكن أن يُقال على صعيد البناء الفني المحض»؟ هذه الأسئلة الأولى، أجاب عنها عبد الرحمن منيف في أعماله المتلاحقة حتى اليوم. وناقشها نقّادُه الكثر: «يدهشنا منيف بقدرته على صياغة رقعة النسيج الواسعة بتفاصيلها الدقيقة وفي تعدّد مظاهرها بحيث تراها العين ـ الذاكرة مشتعلةً في زمن واحد» (يُمنى العيد). **رائع، باهر، شاعر، شفّاف، عميق. هذه الكلمات لم تعد تكفي للحوار العلمي مع أدبه التاريخي الكبير.**

سلامة موسى (1887 ـ 1958)
مطلب الحريّة والمساواة

□ في عين العَصْرِ وروحه:

■ سلامة موسى ملأ عَيْنَ زمانه بروح عصره، على غير صعيد ثقافي وسياسي واجتماعي. موسوعيّ يرتادُ الكتابة العربية بموضوعية والتزام، خصباً، موهوباً هبةَ النِّيْلِ ونعمة القول السّديد. متحرّر، يسعى بقلمه إلى تحرير المدينة والعقلية العربية مما يعوقها في نهوضها من غفوتها وغفلتها عن وجودها التاريخي العظيم، وواقعها المتفتّت، حالياً، تحت سنابك الحضارات والثقافات المُستعجمة!

الناقد الدكتور محمد مندور* يقول فيه: «... **أنفقَ عمره في تقريب الثقافة العالمية التحررية التقدمية من مواطنيه، وإيضاح أوجه الإفادة منها والانتفاع بها، وأضاف إلى تلك الثقافة العالمية ما يتفق وبيئتنا الشّرقيّة الخاصة، ليعزّز ما فيها من منابع القوة والانطلاق، ويسدّد ما فيها من مواضع الضعف والتقهقر**» (انتصارات إنسان، سلامة موسى، ط 1، سنة 1960، ص 6).

وضع 46 كتاباً في حياته الموزّعة على 71 عاماً. وصدر له بعد وفاته، كتابه هذا (انتصارات إنسان) وهو مجموعة مقالات غير منشورة في كتاب، تتراوح بين 1913 و1958 (يوميّات لم تتم): عام رحيله.

□ خوفو والتثقيف الذاتي:

■ نظر بعين زمانه إلى مكانه، وتغلغل في روح عصره أي في معانيه، ناقداً،

مُريباً متوسعاً في كل ما يثير وعي الإنسان العربي، فهو عصامي، مثقّف ذاتي، مسكون بما يدعوه «التثقيف الذاتي» أو كيف نربي أنفسنا، بعدما أطلق على ولده الثالث اسم (خوفو)، الهرم الثالث ـ إلى جانب خَفْرَع ومنقرع. وهكذا صعد من القرن التاسع عشر، سنة 1887، وما ان بلغ سن السابعة والعشرين حتى تنطّح للكتابة بالعربية المُيسَّرة بعدما تطهّر حِبْرُ الجرائد من عيوب الكتابة الشائعة.

سلامة موسى يختصر انتصارات إنسانه بقدرته على تربية نفسه بنفسه، أي تكوين علمه بعقله. «كيف نربّي أنفسنا؟»، سؤال بدأ في مطلع القرن العشرين، سنة 1910، وظلّ السؤال يناطح السؤال حتى انطفاء الشمعة الأخيرة سنة 1958. فهل أبقى سلامة موسى مجالاً لكتابة عامّة من بعده؟

هو من النّوع الصنديدي، سيّد يدافع عن سيادة الآخرين من كل جنس ولون.

□ السوبرمان والاشتراكية:

■ فوجىء سنة 1910 بعصر نيتشه الجديد في أوروبا، التي تمرّست بأسطورة السوبرمان (الإنسان المتفوّق) على سواه، فوضع كتيّباً بعنوان **مقدمة السبرمان** (نشرة المطبعة المصرية الأهلية بشق الثعبان نمرة 4 بشارع كلوت بك بمصر). فهل يحق للإنسان العربي ان يحلم هو أيضاً بمشروع سندباد او مارد/ عملاق جديد؟ على هذا، راهن سلامة موسى طيلة ستة عقود، وظلّ يكتب بلا خوف. سنة 1912 تناول موضوعاً شائكاً: **«نشوء فكرة الله»**؛ وفي سنة 1913، نشر كتابه: **«الإشتراكية»**، في 26 صفحة: «على أي حق بُنيت المُلكية تاريخياً؟ وعلى أي حق تُبنى الآن منطقياً وعُمرانياً؟... فمن هنا نشأت المُلْكيّة والزراعة. لأنَّ القبرَ أصبح مزرعة وحَرَماً في وقت واحد. وكما صار جائزاً للفرد ان يمتلك حرمَ أبيه او أمّه المتوفاة، أصبح جائزاً ايضاً له بتقدم الزمن ان يمتلك الماشية أو غيرها من المملوكات الحاضرة. بعد ان كانت شائعة للقبيلة كلها لا يختص بها فرد دون آخر». (**انتصارات إنسان ـ الإشتراكية**، صص 9 ـ 10).

□ كتابات ما بين الحربين:

■ سلامة موسى مكافح فذّ وعجيب: «رمز العبقرية المصرية والكفاح الشريف. لاقى كثيراً من الاضطهاد بسبب أفكاره الانتقادية، التحررية. يقول عنه رشدي صالح: «مزّق الإغماءَ العقلي بكتبه الأربعين ومزّقته التجربة جراحاً بعد جراح». ووصفه طه حسين بقوله: «عقلية متوثّبة ممتازة، **يخوض غمار الأفكار**

الصعبة ولا يقتنع باليسير الهيّن». أمّا الناقد المستشرق **إيجر** فرأى فيه: «**أول ناقد** بالمعنى العصري للمجتمع المصري الحديث وداعٍ **إلى تغييره**»!

ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وضع أكثر من عشرين كتاباً هنا بعض عناوينها الكبرى:

1924: أشهر **الخطب**، ومشاهير **الخطباء**.

1925: **الحبُّ في التاريخ**.

1926: **مختارات** سلامة موسى.

1926: **أحلام الفلاسفة**.

1927: **حرية الفكر** وأبطالها **في** التاريخ.

1927: **أسرار النَّفْس**.

1927: **تاريخ الفنون وأشهر الصُّوَر**.

1928: **اليوم والغد**.

1928: **نظرية التطور وأصل الإنسان** (ط 2 سنة 1953 وط 3 سنة 1957). «استبدلت نظرية التطور النظر المادي بالنظر الغيبي لنشأة الأحياء على أرضنا وربطت بين جميع الأحياء نباتاً وحيواناً وإنساناً برباط جديد، كما جعلتنا نفهم الحياة على أنَّها ليست جامدة، إذ هي، باعتبارها إحدى ظواهر المادة، في حركة وتحوّل أبديين» ـ مقدمة الطبعة الثالثة صص 10 ـ 11).

1930: **قصص مختلفة**.

1930: **في الحياة والأدب**.

1930: ضبط **التناسل** ومنع الحمل.

1931: **جيوبنا وجيوب الأجانب**:

إلـهـي لـمـاذا خـلـقـتَ عـقـولاً بـعَـضـرٍ تـفـكُّـرُ فـهـي الـجـيـوبُ؟

1934: **السيكولوجية في حياتنا اليومية/** غاندي والحركة الهندية.

1935: ما هي النهضة؟

1935: **مصر أصل الحضارة** (ط 2 سنة 1947، ط 3 سلامة موسى للنشر والتوزيع). جاء فيه: «على المصري ان يدرس تاريخ مصر. لا لأنَّه تاريخ مصر فقط، بل لأنَّه تاريخ الدنيا. فنحن حين ندرس تاريخ مصر القديم ندرس علم

الأنثروبولوجية ونعرف كيف نشأ الطب وما العلاقة بين تحنيط الجثة وبين توبلة الطعام. ولماذا أجمعت الأمم على الإكبار من شأن الذهب، وكيف نشأت الملوكية وطبقات الأشراف. وكيف عرفت الراية للحرب، والرنك للأسرة الشريفة، وما الذي بعث على التجارة بين الأمم ولماذا تسمَّى الكيمياء الآن باسم مصر القديمة. . . ولماذا أخذ الأوروبيون التقويم المصري. . . بل لماذا تُقدَّس البقرة في الهند الآن»؟ (صص 9 ـ 11).

1936: **الدنيا بعد ثلاثين عاماً**/ الأدب الإنجليزي الحديث.

1942: **الشخصيّة الناجحة.**

1944: **حياتنا بعد الخمسين.**

1945: **حرية العقل في مصر**/ البلاغة العصرية واللغة العربية.

☐ أعماله ما بين 1946 و 1991:

ما نُشر في حياته:

■ سنة 1946 نشر سلامة موسى كتابه الشهير «**التثقيف الذاتي**»، وتبعه سنة 1947، كتابه الجدالي: «**عقلي وعقلك**»؛ والتربوي «**تربية سلامة موسى**» (ط 2 سنة 1958) وفيه سيرة حياته في عصره، وقصته مع **مي زيادة*** (صص 294 ـ 301): «ولكن ميّ آثرت، مضطرة، ممارسة أدب الصالون على أدب الكفاح. فلما انطفأ بعض المصابيح في الصالون لم تعرف ما تصنع فاستسلمت للموت»! ثم صدر له على التوالي: «**فن الحب والحياة**» (1947): «**طريق المجد للشباب**» (1949)؛ «**محاولات**» (1953)؛ «**هؤلاء علّموني**» (1953)؛ **كتاب الثورات** (1954)؛ **الأدب للشعب** (1956)؛ **دراسات سيكولوجية** (1956)؛ **المرأة ليست لعبة الرجل** (1956)؛ **برنارد شو**، **وأحاديث إلى الشباب** (1957).

☐ من أعماله بعد وفاته:

صدر له سبعة أعمال، كان أوّلها «**مشاعل الطريق للشباب**» سنة 1959 وفيه ان الانسانية أسمى أنواع الذكاء وأنَّ علينا ان نمارس الحياة، وان نجدّد شبابنا كل عام. تلاه في الموضوع عينه: «**مقالات ممنوعة**» (مكتبة المعارف، بيروت، ط 4، سنة 1980) وهي ردود على شاتميه ـ كان قد مُنِع من نشرها ـ ومنها نقد لختان البنات. (صص 155 ـ 159). سنة 1961 نُشر له كتاب: «**الإنسان قمة التطور**»، وفي 1962، ظهر كتابه: «**افتحوا لها الباب**»!، ثم «**الصحافة حِرفة ورسالة**»

(1963). وفي العام 1991 صدر: «**زوجي تزوّج**» و«**معجم الأفكار**». إنّه سلامة موسى في تراثٍ من الكفاح الهادف، المستمر الآن في دار نشر قاهرية، بهذا العنوان.

□ المرأة حرّة، ليست لعبة:

ليست لعبة للرجل ولا لسواه. عليها بنظره **أن تحيا حياتها لنفسها أولاً، ثم لمجتمعها وزوجها وأبنائها**، كما على الرجل ان يحيا حياته مثل المرأة... والرجل لا يتخصص للزواج، وكذلك المرأة يجب ألاّ تتخصص للزواج. ذلك لأنّ حياتنا، نحن الرجال والنساء، أغلى من هذا، وأرحب من ان يحتويها هذا التخصّص... (المرأة ليست لعبة الرجل، صص 7 ـ 8). **أيّتها المرأة لا تكوني لعبة** (خلافاً للمأثور: أرضها ذهب ونساؤها لعب، والحكم فيها لمَن غلب): «هذا الفصل هو علّة الشذوذ الجنسي الذي يجعل من الرجل حيواناً قبيحاً زرياً مريضاً... ولا علاج لهذه العاهة إلاّ بالاختلاط بين الجنسين، حتى يتجه الاشتهاء الجنسي وجهته الطبيعية ولا ينحرف، بحيث يحبّ الرجل المرأة، ولا يحبّ الغلام...». (م.ن. ص 14). **التمدّن هو حق المرأة العربية في الحرية وفي المساواة بالرجل وزمالتها له. فهل يلبّي القرن الحادي والعشرون مطلب سلامة موسى؟**

حَنَّا مينه (1924 ـ اللاذقية)
حكاية الرجل الذي يمتحن نفسه مدى الحياة

☐ سندباد المحبرة:

سنة 1924 وُلِدَ حنَّا مينه في اللاذقية. ولا ندري لماذا يكتب «مينه» هكذا، وليس (مينا) من (ميناء)، فكأنما أُريد له أن يكون ميناءً من نوع آخر، سندباد المحبرة الأزلية الكتابة: «لقد بدأت حياتي الأدبية بكتابة القصة القصيرة عام 1945، ونشرت أقاصيصي في صحف ومجلات سورية ولبنان؛ ولكنّني لم أجمعها ولن أجمعها وأنا... غير آسف عليها». هكذا يوضح بعض سندباديته في «**الأبنوسة البيضاء**» (الآداب ـ بيروت 1990، ط 5). **فهذه هي مجموعة قصصه** الوحيدة، إلى جانب مجموعة أخرى «**مَنْ يذكر؟**» بالتعاون مع وزيرة الثقافة السورية الدكتورة نجاح العطّار، سنة 1974.

هو روائي متواصل، بتألق ما بين 1954 و1999. نال «جائزة سلطان العويس» مع سعدالله ونّوس*، سنة 1989؛ وتفرَّقَ بين اللاذقية ودمشق، وكان من أندر شهود العالم المعاصر، بعينيه وبرواياته التي تفيض عن سنوات كتابته.

في النّقد الأدبي، كتب عن **ناظم حكمت**، الشاعر التركي التقدّمي سنة 1970 و78 و1980. وبعد حرب تشرين واندلاع الحرب على لبنان، وضع سنة 1976: «**أدب الحرب**» بالتعاون مع نجاح العطّار، مجدّداً. وفي مجال التنظير الروائي اكتفى حنّا مينه بتقديم «**هواجس حول التجربة الروائيّة**». وفي العام 1986، وضع لنفسه سيرته الفكرية او صداقته المحبرية مع قلمه: «**هكذا حملتُ القلمَ**». جاء في **الأبنوسة البيضاء** (ص 47): «كنا خمسة حول طبق القش؛ والدتي

وشقيقاتي الثلاث وأنا. أمّا الشقيقة الرابعة فقد غادرتنا. لم أكن أعرفها... ومن الهمس الذي يدور عرفت أن حادثاً وقع لها. كانت خادماً في أحد البيوت ثم فرَّت مع رجل تزوّجته، أحست أنها خالفت إرادةَ الأسرة فنفوها وتجنّبوا، في البيت، ذكرها». وفي الصفحة 63 من **الأبنوسة**: «**مَنْ عاش في فرن المحنة قادر على فهم المعاناة**. على جمر الرّمال، وتحت لهب الشمس، وأمامنا عربة تحمل طناً أو أكثر، وحديدها حارق، والجو محتبس، لزج، والحلق جاف. كنا نسير وندفع العربة». «حنا اليوم معروف: كاتب!... نعم أعرفه... بدأ الكتابة عندي، على الأكياس!» (**الأبنوسة**، ص 85).

□ الكتابةُ للنّاس... ومن النّاس!

1. عندما يبدأ الكاتب مهنته في مرفأ اللاذقية، أيام الفقر والانتداب الفرنسي، لا يجد أمامه صحافةً او ناشراً، سوى جدار او كيس. ولكنّه بقدر ما غرق في هموم النّاس، انشحن بحبر الحياة والكفاح بالقلم والأفكار الجديدة. سنة 1954، نشر في دمشق روايته الأولى: «**المصابيح الزّرق**»، وها هي في بيروت بطبعتها السابعة (الآداب/ 1995) وفيها تساؤله القديم على لسان **شوقي بغدادي**:

«لا أدري لماذا نكتب المقدمات. ومع ذلك فنحن نكتبها.

نكتبها حيناً رسالة نجوى، وحيناً آخر وخزة مبضع.

ولربّما كتبناها حديثَ معلّم، أو تهويمة مناسبة.

ولتكُنْ ما كانت.

فهي وليدة نوع من **رهبة الكاتب** حيال أثره عندما يقدّمه للناس» (ص 5).

ويبدأ حالماً بدور **فارس**، الفتى اليافع، ابن 16 سنة في مطلع الحرب الثانية. ومثل كل الفرسان الطامحين «يحلم بمغامرات خارقة، أملاً بالحصول على جرم منه». (**المصابيح الزّرق**، ص 18).

2. تمضي ثماني سنوات على روايته الأولى، لتظهر ثانية رواياته، «**الشراع والعاصفة**» سنة 1966 بطبعة أولى من دمشق (وبطبعة 7، سنة 1994 من بيروت/ الآداب، كما هو حال كل رواياته الأخرى، لاحقاً). وفي المقدّمة **لسعيد حورانيه**، (ص 10): «**ان حنا مينه من رواد البحر في الأدب العربي**، وفي رواياته كل فتوة الريادة وكل تعجّلها أيضاً. وحسبه هذا العطاء الرائع».

3. رواية مينه الثالثة، جاءت سنة 1969، بلا تقديم، وصدرت بطبعة سابعة

في بيروت سنة 1994، بعنوان: «**الثلج يأتي من النافذة**»؛ «وقال **فيّاض**: ـ يا إلهي! الثلج ليس بارداً. لم يعد بارداً. انه يدخل من النافذة.. الثلج يأتي من النافذة... وإنّي لا أحبّ الثلجَ حين يأتي من النافذة!» (ص 369). «... البرد يا فيّاض ليس من الثلج! البرد كان من الغربة، والتجربة تمّت في الغربة، والآن وداعاً للغربة» (ص 372 ـ **إنتهت**). كأن الرواية لا تنتهي، بدون هذه الكلمة السحرية.

4. «**الشمس في يوم غائم**» صدرت بطبعة اولى سنة 1973، بمقدمة من **نجاح العطّار** وبطبعة سادسة (بيروت، 1993): رواية استثنائية، تنتمي إلى القمّة الروائية العربية التي ابتكرها نجيب محفوظ، واستثنائيون آخرون. «بطل هذه الرواية، في تجسيد الحياة، هو الحياة، وبالظلمة و الريح والمطار يتعمَّد...» (ص 7).

5. «**الياطر**» او رواية المرساة، صدرت للمرة الأولى سنة 1975، وفي طبعة رابعة سنة 1990 (الآداب، بيروت): «ماذا أقول أنا؟ أقول أنَّ مدينتي شرّدتني؟ والرجال؟ تراهم تشرّدوا مثلي؟ منعوهم من النزول خوفاً على القوارب؟» (ص 293).

6. في «**بقايا صُوَر**» (الصادرة سنة 75 بطبعة أولى، وبطبعة خامسة، 1990، **الآداب**) تقدّم نجاح العطّار العمل من زاوية «جدلية الخوف والجرأة». فهو «**كاتب الكفاح والفرح الإنسانيين**»، وأبطاله من هذه الطينة، ومغامرات الكتابة كالحياة.

7. «**المستنقع**»، هو جزء ثان من «بقايا صُوَر». صدر سنة 1977 بطبعة أولى، وخامسة سنة 1991؛ وشكّل علامة فاصلة في قِمم حنا مينه الأدبية، الذي بات في مرفأ النقد والقراء، مساهماً كبيراً في الثقافة الإبداعية العربية، في مرحلة نهضتها الجديدة، الثالثة.

8. سنة 1980، صدرت الطبعة الأولى من رواية «**المرصد**» (ط 3، الآداب، 1990) وفيها محاولة جديدة للتعبير عن أدب الحرب العربية... لكنّها، بلا مواربة، لا تنتمي تماماً إلى معاناة حنا مينه. ففيها من الاصطناع والتجريد ما يجعلها أقل حيوية من شقيقاتها الزاهرات.

9. «**حكاية بحّار**»، سندبادية روائية جديدة، بدأها حنا مينه سنة 1981 (ط 5، 1996 الآداب)، وأهداها إلى أمّه الصغيرة، أخته «قدسية مينه».

10. «**الدَّقل**» هو الكتاب الثاني من «حكاية بحّار»، ظهر للمرة الأولى سنة 1982 (ط 3، 1991) وهو رمز: «**الصاري** الرئيسي وسط المركب» الذي تجري مراقبة البحار من أعلاه.

11. «**المرفأ البعيد**» هو الكتاب الثالث من حكاية البحّار» (ط. أولى 1983 وط. ثانية 1986) وفيه حلم العودة السندبادية من البحر إلى البرّ: «أنا لم أمت في تلك العاصفة أيُّها البحر. ضاجعت الموت على فراشك، بحّاراً قِرْشاً، من نسله فرس الماء وعروس البحر» (ص 5)...» تُرى يقتلعون الشجرة من جذورها هذه المرّة»؟ (ص 408).

12. رواية جديدة، بعد الثلاثيّات، إستلّها حنا مينه من تجربة «**الربيع والخريف**» طبعة أولى، سنة 1984 وصدرت بطبعة ثالثة (1991)، (في منفاه الاختياري، في بودابست). وحين عاد إلى مطار دمشق سنة 1967 «**أدرك أنّه موقوف**» (ص 328).

13. «**مأساة ديمتريو**» (ط. أولى 1985، ط. ثالثة، 1995)، رواية بطل آخر، اختاره حنا من ذاكرة الأدب العالمي، كما هو حال الحاج ديمتري، البلغاري، الذي رفعه الأتراك فوق «خازوق» الإحتلال: «وبعد اسبوع، عثروا في اللاذقية على جثة منطرحة على الشاطئ وبجانبها كمان» (ص 204). هذا ما رآه من صاري بودابست في 27/ 4/ 1984.

14. من المأساة إلى الرومانس: «**حمامة زرقاء في السحب**»، رواية شيء يشبه الروح روح حنا وروح عصرنا، وهما يتناظران في مرآة الكتابة، شاهدين على نجمة واحدة **الحرية**. صدرت في طبعة أولى سنة 1988 (الآداب).

15. «**القطاف**»، جزء ثالث، من ثلاثية (بقايا صُوَر ـ المستنقع)، صدرت في طبعة ثانية (الآداب ـ 1990) ـ وضعها حنا مينه في دمشق، سنة 1985.

16. «**نهاية رجل شجاع**»، رواية في جزئين (**أسماك القرش**) و«**الظهر إلى الجدار**»، حظيت بأهمية تمثيلية رائدة في الأداء العربي السوري (تلفزيون/ سينما). صدرت في طبعة أولى (1989) وثانية (1992).

17. «**الولاّعة**»، صدرت في طبعة أولى سنة 1990 (الآداب): «في هذه اللحظة، ونحن عاريان في الفراش، سمعنا قَدْحَةً خرجَ بعدها شررٌ كالومض، ثم اشتعلت **ولاّعةٌ** كانت مرفوعة في يد أبي، أضاءت الغرفة كلها. حاولتُ أن أستتر، أنْ أُغطّي جسمي العاري بأي شي تطاله يدي، بينما ظلّت **فروسيا** ممدّدة، عارية، وأبي ينظر إليها، وهي تنظر إليه، **والولاّعة مشتعلة**، والصمت الثقيل، القاتل، المميت، يخيّم علينا، نحن الثلاثة، وعلى البيت كلّه... وللحال انطفأت **القدّاحة**، وهزّت البيت، بنوافذه وجدرانه وسقفه، ريح شديد...» (ص 277).

18. «**فوق الجبل وتحت الثلج**»، وضعها حنا مينه في ڤيينا (آب/ أغسطس 1990)، وصدرت في طبعة أولى سنة 1991، وثانية (1995، **الآداب**)، ختامها: «**إذا كان لا بد من الموت**، فإنّني سأموت ماشياً وإلى أمامٍ دائماً». (ص 335).

19. في اللاذقية، يوم 1/ 5/ 1992، أنهى حنا روايته «**الرحيل عند الغروب**»، وصدرت في العام نفسه، بطبعة أولى (الآداب)، وفيها **ومضات استرجاع أولى، ثانية، ثالثة، رابعة، خامسة، سادسة، سابعة... ثم التداعي**: «كل هذا حدث يا بحر، وأصبح الآن من الذكريات، حدث لأنّه «مكتوب على الجبين»؟ لا أدري. لكنّني أدري، يا بحر، **أنّني عشتك مجنوناً وعاقلاً**...» (ص 280).

20 .**رواية ثنائية**:

■ «**النجوم تحاكم القمر**»، أنهاها في 16/ 1/ 1993، وصدرت بطبعة أولى في العام نفسه. (الآداب) هي رواية ـ مسرحية معاً. رواية أغرب مسافر، «يمشي حافياً في حقل من المسامير».

■ «**القمر في المحاق**»، «إنتهت الرواية في اللاذقية في 14 آذار 1994»، هذه المرَّة، بدون تدخل من الكاتب، الذي يترك عنوانه للجميع في دمشق، في دعوة للتواصل معه. هي الجزء الثاني لرواية ـ مسرحية «النجوم...». صدرت بطبعة اولى (الآداب، 1994)، وبجلسات محاكمة، موضوعها معرفة مَن قتل ديمتريو؟

21 .**ثلاثية روائية (ثانية)**:

■ «**حَدَثَ في بيتاخو**» المصيف الصيني، رواية أولى، وضعها حنّا مينه في دمشق (26/ 8/ 1994)، وصدرت بطبعة أولى (الآداب، 1995)، وبلون آخر للأدب العربي العالمي او المتعولم.

■ وفي اللاذقية، ينهي في 30/ 4/ 1995، الجزء الثاني، بعنوان «**عروس الموجة السوداء** (طبعة أولى، بيروت، 1996، الآداب)، واعداً بجزءٍ ثالث، عنوانه المسبق: «**المغامرة الأخيرة**».

22. «**الرجل الذي يكره نفسه**»، **هي رواية فلسفية أدبية** (الآداب، 1998) للكاتب الذي يفلسف نفسه رمزياً، مع البومة والوطواط (الخفّاش) والعنقاء والعثّة، والحيّة، الخ. رواية المثقف الذي يحاكم نفسه بنفسه، يمتحن وجودَه، ليكتبه لنا:

■ «وليتَ الإنسان يتعلّم من قلم الرصاص، فهذا نكتبُ به ونبريه، ثم نكتب

به ونبريه، وفي أسبوع أو شهر نستهلكه، ثم ماذا؟ نلقيه في سلّة المهملات، لكنَّه لا يحتج، لا يحزن فقد أدّى واجبَه، واستنفد حياتَه، لذلك يتقبّل مصيرَه برضىً، عارفاً انَّ قَلَماً آخرَ سيخلفُه، ونحن لا نبكي القلم الميت كما نبكي موتانا، ولا نحزن عليه كما نحزن عليهم، مع أنَّه كتَبَ أشياء جيّدة او سيئة، لا فرق فالمهم أدّى واجبَه على النحو الأكمل...» (ص 80).

■ «قالت كاترين:

ـ كلانا أخطأ في حق الآخر، وكلانا تعذّب من أجل الآخر، وعندما التقينا أخيراً، كان سهم القدر أسبق، وحكم القضاء أنفذ، فكان لقاؤنا وداعاً، وكان الوداع لقاءً، إنَّما عرفته وماتت كاترين الحلوة التي عرفتها، فماذا بعد الموت يا تُرى؟ (ص 351).

هذه الرواية المنتهية على يده في بودابست (3/ 9/ 1996) هي أكثر من إنذار، واستعادة لأبطال وأشباح يحاكمون بعضهم من خلال هذا الشخص الأسطوري، «دعيبس الفتفوت» الذي يكره نفسه، فيضعها في قفص اتهامها الجسدي (غرفة واحدة)، واتهامها الفكري (الرموز تحاسب بعضها)، واسترجاع الميت إلى الحياة. أبطال حنا مينه يتجدّدون في هذه الرواية، بعدما ماتوا فيها. فهل يموت أبطال الروايات حقاً مثلنا؟ وهل عاشوا يوماً خارج الخيال والذاكرة؟ (صدر له أخيراً ـ رواية، **الفم الكرزي**، دار الآداب، بيروت 1999).

نون

ن

أحمد فؤاد نجم (1929 ـ)

شاعر أفقر الفقراء

□ المولود سجيناً:

■أحمد فؤاد نجم، المولود بعينين خضراوين في «عزبة نجم» يوم 22/ 5/ 1929، حمل معه قبيلته الفقيرة طيلة عمره، وأثار بالكلام عيونَ الثقافة العربية، شعراً عاميّاً وغناءً (مع زميله المقبل الراحل المغني، الشيخ إمام عيسى)؛ وتلازم في جسده النَّاحل شعْرُ القضية الوطنية والقضيّة التحررية معاً. مبكّراً دخل غابة الوحوش، بعدما تركه والدُه في السادسة، لعالم «بلا قانون»، أين منه «مدينة» أحمد عبد المعطي حجازي في قاهرة «بلا قَلب»؟ يقول نجم: «شاخت روحي وأصبح الفرَحُ حلماً بعيد المنال». (**بلدي وحبيبتي**، دار ابن خلدون، بيروت 1973، ص 6). وعاش مع أفقر فقراء مصر من الريف إلى العاصمة: «**حوش قدم**» بجوار الأزهر الشريف، في حي الغورية حيث اكتمل عِقْد فنّي شعبي مذهل (شاعر/ مُغنٍ/ رسام/ نحات) في بيت متآكل ينتظر السقوط.

قرأ الفتى أحمد كتاب «**الأم**» لمكسيم غوركي، وتظاهر للمرَّة الأولى سنة 1946 مع 90 ألف عامل مصري. وعمل ما بين 51 ـ 1956 عاملاً في سكك الحديد، ثم عمل طوّافاً بريدياً في وزارة الشؤون، واكتشف في طوافه «حجم القهرْ» الواقع على الفلاحين وفي العام 1959 شهد الصدام القاسي بين السلطة

و«اليسار المصري»، فانتقل من البريد إلى النقل الميكانيكي في حيّ العباسية/ القاهرة القديمة.

أول أعماله الشعرية ديوان بعنوان «**صُوَر من الحياة والسجن**»، فاز بالجائزة الأولى في مسابقة نظمها المجلس الأعلى للفنون والآداب، فعارضه عباس محمود العقّاد (ضد الكتابة بالعامية، صوت الجماهير) ومانع في طبعه، فقاومه كلٌّ من بيرم **التونسي** وسهير القلماوي ومحمد فريد أبو حديد، ومما جاء في الديوان الأول:

الحرير اللي انت نايم فيه بتاعي

واللي غازل كلّ فتله فيه، صباعي

والنَّعيم اللي أنت عايش تحت ظله

كل ده من صنع إيدي... من ذراعي

□ ثنائي شعري/ غنائي:

■ في أيار (مايو) 1962 خرج أحمد فؤاد نجم من سجنه الآني إلى سجنه اليومي المستديم وعمل موظفاً في «مؤتمر التضامن الآسيوي ـ الإفريقي»... وشاءت المصادفات، عبر الموسيقي سعد الموجي، ان تجمعه **بالشيخ إمام عيسى** ـ الملحّن الفقير الضرير (1918 ـ 1996) ـ وان تجعله يقول فيه بعد لقائهما الأول: «إنَّ عبد الوهاب هو التقليد وان الشيخ إمام هو الأصل الحقيقي». وذهبا معاً إلى كل قوى التغيير في المجتمع، في الشوارع، في المصانع والمعامل، **والطلاّب** في الجامعات:

«دورْ يا كلام على كيفك دُورْ

خلّي بلدنا تعومْ في النور»

رثا نفسه عَبْر **غيفارا** (67): مستعبراً «**مات الجَدَعْ فوق مدفعو**»، لافتاً إلى أخطر هزيمة في تاريخ العرب المعاصرين... فقامت عليه قيامة الإعلام الرسمي لاسيما في الأهرام (في عهد محمد حسنين هيكل ـ او الأستاذ ميكي ـ كما وصفه في قصيدة بهذا العنوان، فوقف وراءه مثقفو اليسار الوطني المصري والعربي (حسن حنفي، فؤاد زكريا، محمود أمين العالم، أحمد بهاء الدين، جلال سرحان، رجاء النّقاش، سيد خميس الخ). وتعاقد **الثنائي نجم ـ إمام**، على ان يكتب أحدهما في حالة مصر والعرب، وان يغني ثانيهما. وهكذا كان، فصارا يدخلان السجن معاً، ويخرجان معاً أو منفردَيْن، ليعاودا النضال من «**عيون الكلام**» إلى «**ملفّ القضيّة**».

إنها رفقة 35 عاماً . . . انتهت بوفاة الشيخ إمام.

□ عيون الكلام:

إذا الشمس غرقت في بحر الغمام
ومدَّت على الدُّنيا موجة ظلام
ومات البَصرْ في العيون والبصاير
وغاب الطريق في الخطوط والدواير
يا ساير يا داير يا بو المفهوميّة
مفيش لك دليل غير عيون الكلام.
في المعتقل يا سلام سَلِّمْ
مُوتْ واتألم
لكن لمين راح تتظلّم
والكلّ كلاب؟ **بيان هام**، دار الفارابي، بيروت 1985، ص 72).

□ واقع الحال:

النَّخل العالي مطاطي — والجِذْع الواطي ذليل
والرّيح العاكس كابس — والرّيح العاطي بخيل
والنسمة اتعكّر لونها — مِنْ هَمِّ الناسْ، يا خليل!

(م. ن. صص 104 ـ 105)

□ الصمت:

سُكاتْ، سكات، سكاتْ — حواديت ورا السُّكاتْ
مليان كلام... لكنّي — أخرس من السُّكاتْ
مات الكلام وباتْ
جدران لألفِ دار — يبادلوني السُّكاتْ
سُكات. سُكات. سُكات — لكن سُكاتنا معنى
أنطقْ من الكلام
وكل من سمعنا — يفهمنا بالتمامْ

(م. ن. صص 109 ـ 110)

□ **الأرغول:**

يــا أرغــول يــا أرغــول   يــا بـو الـنّـغَـم مـوصـول
شـطـرة تـجـيـب شـطـرَة   والـشـطـرة غِـنـيـوة
مـنـظـومـة وحِـلـيـوة   والـسـامـعـيـن أدرى
والـسـامـعـيـن أشـتـات
زي الـنّـغَـم مـقـامـات   قـسّـمْ وغـنّـي وهـاتْ
وامـلء الـمـكـان خُـضْـره   بـالـفـنّ والـقُـدْرة

□ **مربوط:**

حيران لحالي
سـهـران لـيـالـي   مـربـوطْ فـي ظـلّـي
مـمـنـوع مـن الـمـنـاقـشـة   مـمـنـوع مـن الـسُّـكـاتْ
وكـل يـوم فـي حُـبّـكْ   تـزيـد الـمـمـنـوعـات
وكـل يـوم بـاحـبّـك   أكـثـر مـن الـلـي فـات

(بيان هام، ص 144)

□ **مشنقة:**

لـو عـلّـقـولي مـشـنـقـة   أو حـتـى مـلـيـون مـشـنـقـة
حواليـن رقبتـي حَـفُـكَّـهـا   واخُـدْ حـبـلـهـا وألَـفَّـهـا
واصنع قلم
يـكـتـب حـروف مـتـشـوّقـة   لـلـسـاعـة خـلاص
حـكـتـب بـدمـي عـلـى الـكـفـن   أشـعـار بـتـحـكـي عـن الـعـفَـنْ
وعن الأمان اللي اندفن

(م.ن. صص 15 ـ 151)

[. . .] ينده يا شمس الحقيقة
طلّي عليك الأمان

(معتقل القلعة، 1974)

يـتـمَـركـس بـعـض الأيـام   يـتـمـسـلـم بـعـض الأيـام
ويصاحب كل الحكّام. . .

(بلدي وحبيبتي، ص 71)

□ شفافيّات:

I. وأبو عسكر حراميه بيبرطع في تكيَّة
ويقول «إشتراكية» والنّاس لسه جِعانة
II. وأبو لَكْنَة فرنساوي طبَّال ومغنَّاوي
بيغني إشتراكاوي والعالم طرشانة

(يعيش أهل بلدي، ص 54)

III. وين آخر الصَّبْر يا شيخ أيّوب
ولأمتي الحرّ يبات مغلوب؟

(م.ن. ص 58)

IV. وكأنّك مَثَلاً قوميا للسُّلطانِ الأنتيكي
أحياها لستعمالها لستعمار الأمريكي
رجعت على هيئة ميكي

(م.ن. ص 63)

V. تعيش كل طايفة من التانية خايفة

يعيش المُثقّف على «مقهى ريشْ»...
محفلط/ مِزَفلط/ كتير الكلام
عديم الممارسة/ عدوّ الزّحام
بكام كلمة فاضية وكم اصطلاح
يفبرك حلول المشاكل قوام...

... **يعيش التنابلة في حي الزّمالك:**
سنانهم مبارد تفوت في الجليد
مفيش سخن بارد بياكلوا الحديد
مَدامْ نهر واردْ وجَيٌ م الصعيد
تزيد الموارِدْ كروشهم تزيد

□ الحكاية:

الحكاية إن البلد مش ملك ناسها
والخلايق في البلد مش مالكة راسها

والبلد أصلاً، بلدنا مش عليلة

البلد علّتها جايّه من خرَسَها

(م.ن. ص 115)

□ المُخْبِر:

طيّبْ حاضِرْ... فينْ المُخْبِر

حتغيّر رأيك بالضّرب... (م.ن. ص 142)

□ على الدّبابة:

يقول الشاعر المجروح فؤاده

من الأندال ومن عشق الصّبايا

غرامي في الحروب يسبق سلامي

وأملي في الشعوب يخلقْ غنايا

وعشقي للكلام غالب سكوتي

وكُرهي للسكات جالبْ شقايا (**بلدي وحبيبتي**، ص 40)

□ كلام عن الكلام:

مَرَّ الكلام زي الحسام

يقطع مكان ما يمرّ

أما المديح... سهل مُريح

يخدع لكين بيضرّ...

والكلمه دين... من غير إيدينْ

بسّ الوفا... ع الحُرّ

أمين رشيد نخلة (1904 ـ 1976)

☐ أمير الأدب الجديد؟

■ والده أمير الزجل، رشيد نخلة؛ وُلِدَ في الباروك سنة 1904 وتوفي في بيروت سنة 1976؛ شاعر وناثر وناقد، من المجدّدين في الأدب العربي الحديث، من أبرز أعماله:

■ الديوان الجديد؛ دفتر الغزل (شعر)

■ المفكّرة الريفية؛ الدقائق في اللغة؛ تحت قناطر أرسطو؛ ذات العماد؛ كتاب المئة؛ كتاب الملوك: (نثر).

■ يتساوى في محبرة إبداعه النّثرُ والشّعْرُ، لكنّه جدّد في النثر، وأبدع في الشّعرْ العربي دون الخروج على نظام القصائد العمودية. حين صدرت «المفكّرة الريفية» في الأربعينات. توالى على الاحتفاء بها أرباب القلم، فوصفها الأستاذ **ألبير أديب** في مجلة «**الأديب**» سنة 1942، بأنَّها من أدب الحرب الناهض، وان كاتبها الأستاذ نخلة هو «أحد أمراء الأدب العربي في العصر الحاضر» أمين نخلة، **الأعمال الكاملة**، م 1، ص 97؛ مجد ـ بيروت، 1982): «وانك لا تستطيع وأنت تقرأ «**المفكرة**» ان تتذكر كاتباً عربياً قد قال ذلك القول مثلاً، ولا كاتباً أجنبياً قد نهج ذلك النهج او خلق ذلك الخلق الفني الطريف. بل أنت في «المفكّرة» تستشعر في كل صفحة من صفحاتها أنّك في جو من الأدب، وناحية من الفن، لا عهد لك قبلاً بمثلهما، ولا معرفة لك بهما. وهذا من أجلّ مظاهر الأدب الصحيح والفن الخالد». (م.ن. ص 99). واعتبره **خليل الهنداوي** «مرحلة حاسمة في أدبنا الحاضر»، وتناوله بالنقد والتقريظ ادوار حنين، ابراهيم صالح شكر (بغداد)؛ خليل تقي الدين، أبو سلمى (جريدة **الدفاع**، يافا، 1943)، كرم ملحم كرم، يوسف

غصوب، الياس أبو شبكة، محيي الدين النصولي، محمد مهدي الجواهري (الرأي العام: كتاب المفكرة هو بحق فتح في عالم الفن والأدب، لم نجد له نظيراً في اسلوبه ولا في خياله المحلّق، ولا فيما تخلل فصوله من روعة الحب والحياة والطبيعة...) (م.ن. ص 117)، وكذلك انتقاده: كامل الشناوي، مالك الهنداوي، توفيق يوسف عواد، اسكندر الرياشي، محمد الأسمر، توفيق وهبه، جبران تويني، خليل رامز سركيس، لحد خاطر، وجيه الحفّار، انطون قازان، الأمير شكيب ارسلان، الخ. إنَّه كتاب شديد الحضور في مرآة عصره وفي وجدان معاصريه من أعلام الأدب العربي، فما جديده؟

هنا نماذج من نثره وشعره، قد تفي بالفائدة المباشرة وبالتعريف الفوري بأدب الكاتب.

I ـ تجديد النثر العربي:

1. الحبْر

«الحبر، ويحكَ، نورٌ أسود وكنز سائل! وهو عطرُ الدفاتر وشبع الفراغ، وريّ البياض وغيث الورق، بل هو نقش الهوى ولون العقول في القرطاس، فمالك تخشى على أطراف أصابعك أن تُصاب بسواده؟ وليس من شيء هو في الشّم ألذُّ، ولا أضوعُ، ولا أقرب إلى مرتبة التشهّي من حبر جديد في كتاب جديد ـ تُمرُّ يدَكَ عليه فكأنَّك تمسُّ حركات الخواطر برؤوس أناملك» (م.ن. ج 1، ص 7).

2. عنقود العنب

«خذْ بيدك، في شهر أيلول، عنقوداً من العنب، وارفعه إلى عينيك، وأنظره إلى نور الشمس من خلال الشفوف، وتأمل! لا علبة الجوهري أحلى، ولا خزانة البخيل أشهى من عنقود! ففي عنقود واحد، من العنب، ما يملأ العينَ من السعادة» (ص 37).

3. الفنّ يولد في المخالفة والمشادّة والحرية:

«يولد الفنّ في المخالفة، ويعيش في المشادّة ويموت في الحرية! فأعجب لذلك الوليد المنقطع النظير: يخرج من الطبيعة فيخالفها، ويتقلّد سلاحها فينازلها، ثم انه يقع إلى الأرض خاسفاً، ذاوياً، فاتر القوى، يوم يشيح عنها بوجهه! فإنَّما الصنيع الغني هو مفرد، ما دام لا يشبه صنع الطبيعة، متحرّك ما دام لا يسكن إلى قسرها، متّزن ما دام لا يبعد عن دائرتها. وبذلك يكون في صفاته الثلاث: تفرَّد وتحرّك واتزان». (م.ن. ص 187) من كتاب **تحت قناطر أرسطو**.

4. الأسد الخيالي:

«ولو أنَّه كان لك بعض الصبر على صوت الأسد، لعلمتَ من صاحبك، حينئذٍ، ما سكّن روعك. فإنَّ الضيغميّ الذي عرض لكَ، منذ ساعة، ليس هو أسد «بطن خبت» الذي تعرفه في قصيدة بديع الزّمان؛ ولا أسد بدر بن عمّار الذي تعرفه في قصيدة أبي الطيّب. وإنما هو الأسد الخيالي، الذي توهّم صاحب «دعاني أجرع الغمَّا» إنَّه التقاه في بيروت» (شبلي الملاط، شاعر الأرز)، (م.ن. ج1، ص 451 ـ 452).

5. تكريم الأنبياء:

■ «لا يكرّم نبيّ في وطنه»، وذلك لخلطةِ بني قومه معه، ولا في أثناء سفره في أوطان النّاس، لجهلهم ما عنده. فقولوا لي، إذاً: أين يكرَّم ذلك النبيّ؟» (**الأعمال الكاملة**، م 2، ص 77).

6. ساعة الآذان في الخليج:

«فلا، والله، ما نزل من عيني سيد درويش، وأُمّ كلثوم، والشوا، إلاَّ في تلك الساعة! نبراتٌ في ألفاظ كبيرة لا شدو فيها ولا ترنّم. وإنّما هو تفريع شجو على الحروف، بين خفضٍ ورفع في الصوت، تنطلق منه النبرات مليئة مهيبة، لما تُشعِر بالإيمان، وبالوقار من خشية الله، ثم تندفق في السمع دفقاً صافياً، ثم تنحدر انحدارها في النفس إلى أبعد قرار، وهل بعد هذا طرب؟» (م.ن. ص 17).

7. مدّ المعاني:

«كنا نتذاكر مرّةً كلمة بيرون البارعة: «إ نَّ المرأة التي تطيل الجلوس في النافذة هي أشبه شيء بعنقود من العنب تدلّى إلى الطريق!» فقال الأخطل الصغير* (بشارة الخوري) وكان معنا في المجلس: لو ان بيرون ألحق كلامَهُ بهذه الكناية العربية فهي «دانية القطوف» لجاءَ المعنى أوفى... أراد بيرون نسيباً، وأراد الأخطل فكاهةً. وان المعاني الواسعة كهذه المادة المعروفة بالكوتشوك تمدّ منها نحو كل جهة». (م.ن. ج 2، ص 122).

II ـ نماذج من إبداعه الشعري:

1. العقد الطويل:

سألتُ له الله أن يهدأ ... فقد تعب العقدُ مما رأى

رفيق لخصرك ما ينثني ... وكم قصَّر العقدُ كم أبطأ

أطال على الصدر تعريجُهُ ودار بكنزين قد خُبّئا
وراح وجاء، فلما اهتدى تدلّى، ولكنّه ألجئا
فيا ستُّ: عفواً، فإنّ الذي تعلّقَ بالصَّدْر، ما أخطأ

(**دفتر الغزَل**، دار الفكر اللبناني، 1968، ص 29).

2. الشّفة:

وترنّح العنقودُ، يقطر لذّةً، لما انثنيتُ فقلتُ: إنّي ذقتُها
يا قوتة حمراء غاصت في فمي وشقيقةَ النُّعمان قد نَوّلتها
... ملساء مرَّ بها اللسان، فما درى لولا تتبّع طعمها لأضعتها
وكأنّما بخلت عليَّ بلفظةٍ وهناك في كُتُبِ العبيد قرأتُها...

(**دفتر الغزل**، صص 31 ـ 32)

3. المشط:

يا مشطُ: هذا شعرُ واحدةِ النِّسا أرخى ضفائره إليكَ، وأسلسا
يهنيكَ، يا مشط، الجمال سلاسلاً والمسك شمّاً، والحريرة ملمسا
ما بين سالفةٍ، ودورة وجنةٍ لمّا تركتَ الوردَ جئتَ النرجسا
واذا قسوتَ، وأنت تمعنُ مرَّةً في الضَّمِّ أو في الشمِّ، قالتْ: ما قسا
واذا ظفرتَ بشعرةٍ سمحتْ بها أُوتيتَ من زادِ الصَّباح إلى المسا

(**دفتر الغزل**، صص 57 ـ 58)

4. فَمٌ:

أنا لا أُصدّقُ أنَّ هذا الأحمرَ المشقوقَ فَمْ!
بل وردة مبتلَّةٌ، حمراء، من لحمٍ ودمْ
أكمامها شفتان، خذْ روحي، وعلّلني بشَمّ
إنَّ الشّفاهَ أحبُّها، كم مرّةٍ قالتْ: نعمْ

(م. ن. ص 72)

5. مَنْ يبكي لنا؟

نحن أهل الودّ من أهل الأسى أرضُنا الشّوْقُ وواديِنا الضَّنى
وجدَ الأحبابُ مَن يبكي لهم وغداً نمضي، فمَن يبكي لنا؟

6. جدَّتي:

«أمشي وتمشي جدَّتي   في ثقلٍ ومهلةِ
أنا أُجاري ضعفها   وهي تُجاري قوَّتي
طفلانِ ما أحراهما   بالرُّفقِ والمرحمةِ
... إنَّ الوقار والسنين   اجتمعا في خطوةِ»

(الديوان الجديد، دار الكتاب اللبناني، يروت 1962، ص 154)

7. سعيد تقي الدين*:

جُمعت عليكَ مآتم الأضداد   بعد اختلافِ عقائدِ ومبادي
... والرأي من جَدَل العقول وليس منْ   ضَغْنِ الصدور وبغضة الأكبادِ
يا قلبُ أترابي أتى ميعادهم   لو تسأل الدّنيا متى ميعادي!
ما طول أيامي وقد أضحت بهم   غُللاً ودهرَ صبابةٍ وسهادِ؟

(الديوان الجديد، ص 250 ـ 257)

8. آخر العُرْس:

أصبحتُ في هم وفي يأسِ   من هذه الدُّنيا، ومن نَفْسي
ما العيش من بعد الصِّبا والهوى!   يا قلب هذا آخِرُ العُرْسِ

(م.ن. ص 275)

9. أبو تمام:

أفسحوا في محفل الشّعر لنا   نحنُ من لبنانَ، من عليا الدُّنى
جيرة الأرز وضاحي ظلّه   والرّبى الخُضْرِ ووشي المُنحنى
في الجمال الزّهو، والحقّ الهدى   مكَّنَ الله لنا ما مكَّنا
إنْ يكنْ غنَّى «أبو تمّامكم»   فاسألوا عن شدوهِ لبناننا
... نحن في الفصحى رعينا ذمماً   وشرعنا دونها سمر القنا
فكأنَّ العزّ من قرءآنها   لم يكنْ إلاَّ إلينا، أو بنا
... مُدَّ للشعرِ بساطٌ حافل   لو مشى ذو التاج فيه، لانحنى
بحبيبِ الشعرِ قد عاد الهوى   و على ذكراه هزّوا السوسنا
أيقولونَ: قديمٌ؟ ويحهم!   مَنْ يظنّ الشمس هانتْ معدنا؟

(الديوان الجديد، ص 304 ـ 307)

10 الأخطل الصغير:

أيقولونَ: أخطلٌ وصغيرُ ... أنتَ في دولة القوافي أمير

ولكَ التّاج والمطارفُ والبُردُ ... وركنٌ مُجَّللٌ، وسريرُ

فاسحبْ الذّيلَ ما تشاء وجرِّر ... إن مُلْكَ البيان مُلْكٌ كبير

. . . قد أبى الله في الفصاحة أن يغدو ... منّا في العالمين أخيرُ!

(م.ن. ص 309)

ناصيف نصّار:
تحديثُ الفلسفةِ العربيّة

☐ من نابيه إلى الفلسفة:

■ وُلِد ناصيف نصّار، آخر العام 1940 في بلدة **(نابيه)** من متن جبل لبنان الشمالي (مسقط رأس مشاهير كثيرين، رئيف خوري*، أنطون سعادة* الخ). درس في لبنان وتخرّج، بعد اليسوعية، من جامعة السوربون في باريس، دكتوراً في الفلسفة، عمل استاذاً، فعميداً للآداب في الجامعة اللبنانية. علماني، قومي اجتماعي، لا يضيره الإفصاح عن «مارونيّته» المنفتحة على الآخر كذات. في أعماله، منذ الستينات حتى اليوم، خاض العلاّمة الكبير ناصيف نصّار معركة تحديث الفلسفة العربية، بالتدريس والكتابة والسجال، وفي كل حال، باحترام **عقل الآخر**، وتثقيفه وتعويده على التفاكر النقدي، في بلاد يسودُها التناكرُ والتنابذ، ويحكمها التكاذبُ والتوارث الاستبدادي.

■ من مؤسسي الجيل الفلسفي العربي الجديد، ومن بُناة النهضة الثقافية العربية ما بعد نكسة حزيران 1967، كتبَ بالفرنسية والعربيّة؛ وتُرجم بعض أعماله إلى الأجنبية (الاسبانية، ترجمة كتاب **«الفكر الواقعي عند ابن خلدون»**، مكسيكو، 1980). منذ كتابه الأول، **ابن خلدون**، جمع ناصيف نصّار بين الفلسفة والاجتماع، فقال **مكسيم رودنسون** في وصف محاولته العلمية الأولى: «. . . ومن هنا يتبيّن ما تنطوي عليه محاولة ناصيف نصّار من فائدةٍ وغنىً وعمق، فكتابُهُ يرتكز على إطلاع خارق، سواء على صعيد معرفة **تراث ابن خلدون**، وبيئته الاجتماعية التاريخية، أم على صعيد الإشكالية الفلسفية والسوسيولجية. . .» ونبّه **ميشال الآر**

إلى أهمية امتلاك ناصيف نصّار «صفات عقلية ومنهجية نادرة، إذْ عرف كيف يضع معارفه المتينة في الفلسفة الحديثة، بدون تزييف للحقائق والآفاق، في خدمة بحث تاريخي يدور على مفكر من القرون الوسطى». ولا ريب ان واقع «المثقف العربي» في القرن الرابع عشر يستدعي نظراً جديداً في مفكّر استخدم العقل الفلسفي، بوهم إلغاء الفلسفة نفسها. تفرَّغ، سنة 1967، للتدريس في الجامعة اللبنانية (قسم الفلسفة) ودرّس وحاضر في عدّة جامعات عربية وأوروبية؛ وساهم في تأسيس «الجمعية الفلسفية العربية» (عمّان) مع **عادل ضاهر*** وآخرين. وتبقى أعماله الفلسفية مقياس مكانته بين أعلام التفلسف العربي المعاصر.

☐ أعماله: من ابن خلدون... إلى الهجرة الفلسفية:

■ 1967: صدرت الطبعة الفرنسية من كتابه «الفكر الواقعي عند ابن خلدون» عن مطابع فرنسا الجامعية **La pensée réaliste d'Ibn Khaldun (P.U.F., Paris, 1967)**. وفي العام 1981 صدرت طبعته العربية الأولى (دار الطليعة/ بيروت، ثم صدرت طبعتان منه، سنة 1985، و1994). صاغه المؤلِّف بقلمه، ووضع له عنواناً فرعياً: «تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه»، وقال في علاقة ابن خلدون بشيخه محمد بن ابراهيم **الآبلي**: «وفي التحليل الأخير، ما تثيره علاقة ابن خلدون مع الآبلي هو **مسألة ثقافة ابن خلدون الفلسفية** والأصول الفلسفية لنظرياته في (**المقدمة**). فالآبلي هو الشيخ الذي علَّم ابن خلدون مبادىء الفلسفة، إذ أدخله عالم العلوم العقلية، وأرشده في دراسة المنطق والرياضيات وعلم الأصول وسائر فروع الحكمة [...]» (**الفكر الواقعي**، م.س. ص 30). ويلفت الدكتور ناصيف نصّار الى أول كتاب فلسفي وضعه ابن خلدون بعنوان «**اللباب**»، وهو مختصر لمؤلف الرازي الموسوعي (**المحصّل**)؛ فلا يرى مسوّغاً لأن يهمله الدارسون، ويستخلص فلسفياً من ابن خلدون ما يلي:

■ «ومعنى ذلك ان ارتفاع الوعي الذاتي الى مستوى العقل قد صاحبه استسلام خطير ورضوخ لا مشروط لأمرين، هما: **الأمر القرءآني، وأمر الأشياء الموضوعية**. فالعقل ليس الذات الإنسانية كلها، والوعي بالذات لا يقف عند حدود ما يتيحه العقل. وإذْ توقَّفَ ابن خلدون عند مستوى العقل، فإنّه وضع نفسه في مأزق مُحرِج، يمكن طرحه على الشكل الآتي:

إمّا أن يضطلع العقل بحقوق الذات الإنسانية كلها، وعند ذاك تسقط صفة الإطلاق عن الأمر القرءآني وعن أمر الأشياء الموضوعية،

وإمَّا أنْ تثبت صفة الإطلاق على هذين الأمرين، وإذْ ذاك تكون المعرفة الإنسانية بلا فائدة كبيرة.

ولكنْ لم يكن في استطاعة ابن خلدون الذهاب إلى إدراك مستلزمات فكره إلى هذا الحدّ العالي» (**الفكر الواقعي**، م.س. ص 356). من القرن الرابع عشر الميلادي إلى القرن العشرين، يتوغّل ناصيف نصار في نقده الفلسفي للفكر الاجتماعي السياسي والتاريخي، وصولاً إلى «نقد المجتمع الطائفي».

1970: صدرت الطبعة الأولى من كتابه «**نحو مجتمع جديد**» (دار النهار/ بيروت). ثم صدر الكتاب في عدة طبعات عن دار الطليعة ما بين 1977 و1998. وهو «مقدمة أساسية» لنقض الفكر الطائفي وتأسيس الفكر العلماني، كما جاء في المقالة السادسة (من الكتاب، صص 179 ـ 207): **نحو مجتمع علمي علماني**:

■ «إنَّ النقد السوسيولوجي للمجتمع الطائفي هو الطريق الصحيح الذي يؤدِّي إلى تخطي الطائفية السياسية ـ الاجتماعية بصورة شاملة. فالنقد من الزاوية الدستورية الشرعية يكشف عن التناقضات بين القوانين والدستور او بين القوانين وتطور الواقع الاجتماعي، وينتهي عادة إلى **المطالبة بالعلمانية لصيانة حقوق المواطن الأساسية من عدالة وحرية ومساواة**. من هذه الزاوية يتّضح ان النظام العلماني هو البديل للنظام الطائفي. لكن، اذا اعتبرنا تحليلنا للطائفية كنظام اجتماعي سياسي شامل، فإنّه يتضح ان **العلمانية** ليست سوى **بديل جزئي للطائفية السياسية**...» (م.ن. ص 181). وهنا يقرن الفكر الماركسي (التحليل الطبقي) بالفكر القومي (التحليل الاجتماعي القومي) لمواجهة الفكر الطائفي بوصفه نظاماً اجتماعياً كلياً، لا يمكن تخطيه بالفلسفة إلاّ جزئياً...» (را: **عادل ضاهر***: **الأسس الفلسفية للعلمانية**). وعلى غرار الحالمين الكبار، بمجتمع علمي وبدولة عالمة ـ من أفلاطون إلى فرانسوا شاتليه 1925 ـ 1985)، يحلم ناصيف نصار بـ «**مجتمع علمي علماني**» «تزول فيه الطائفية السياسية» ولكن الطوائف لا تزول حتماً: «**في المجتمع العلمي العلماني تعود الطوائف إلى دورها الطبيعي الأصيل، أي الدور الديني الاجتماعي، وتقوم بوظائفها ضمن الحدود الي تتوفّر لها في المجتمع [...]. في المجتمع العلمي العلماني، ينتقل الثقل السياسي من الجماعات الطائفية الى الجماعات الحزبية...**» (م.ن. صص 195 ـ 196).

1979 طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي الى الحرية والإبداع (دار الطليعة/ بيروت، ط 2 سنة 1979 وط 3 سنة 1988) وفيه يتناول بعض أعلام التفلسف العربي المعاصر:

■ جميل صليبا* الذي رأى ان «هلال الفلسفة العربية الحديثة الذي ولد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سيصبح في هذا النصف الثاني من القرن العشرين بدراً ساطعاً» (را: **الفكر العربي في مئة عام**، بيروت، 1967، ص 568 ـ ورد عند ناصيف نصّار، في طريق الاستقلال الفلسفي، هامش 1، ص 17).

■ يوسف كرم (العقل والوجود، القاهرة، 1964).

■ محمد باقر الصدر*: فلسفتنا، بيروت، 1961.

■ زكي نجيب محمود*: جنة العبيط (القاهرة، 1947) و«**خرافة الميتافيزيقا**» القاهرة 1953؛ **المنطق الوضعي** (القاهرة، ط 4، 1965) و«**نحو فلسفة علمية**» (القاهرة، 1958)، «**شروق من الغرب**» القاهرة، 1951 (را: طه حسين*: مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة، 1938)، وكذلك: «**تجديد الفكر العربي**»، و«المعقول واللامعقول».

كما تناول مؤرخي الفلسفة الآخرين: **ماجد فخري***، مثلاً، والمتفلسفين الجدد: **عادل ضاهر*، أنطون سعادة*، زكي الأرسوزي***؛ **محرِّضاً، من موقعه الأيديولوجي على الانتقال من الأيديولوجية الى الفلسفة ـ أو ما نسميه الأيديولوجية المضادة للأيديولوجيا التقليدية. وهنا يركز ناصيف نصّار على نقد نديم البيطار في «الأيديولوجية الانقلابية»** التي طوّرها في طبعة ثانية الى «الأيديولوجية الثورية»، بعدما طغى مفهوم «الانقلاب العسكري» على الفعل التغييري المنشود. كما يتناول أنور عبد الملك وهشام شرابي* ومجيد خدوري* وساطع الحصري* وكمال الحاج*. ويضع شروطاً للاستقلال الفلسفي (صص 210 ـ 215):

ـ شرط أول: رفض الانتماء الى أي مذهب فلسفي؛

ـ شرط ثانٍ: تعيين المشكلة الرئيسة وتحديد طريقة معالجتها مع مشكلات رئيسة أخرى ومع المشكلات الفرعية الواقعة تحتها؛

ـ شرط ثالث: **النقد** «فالنقد الفلسفي»، وعلى الأخص نقد النظريات الفلسفية، فن عزيز المذهب، صعب المسالك»؛ يضاف إليه، النقد المنطقي والنقد التاريخي الحضاري...

1978: مفهوم الأمّة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمّة في التراث العربي ـ الإسلامي) (دار الطليعة/ بيروت؛ ط 4، دار أمواج ـ بيسان 1992، بيروت).

1980: **الفلسفة في معركة الأيديولوجية** (دار الطليعة، ط 2، بيروت 1986).

1986: صدر له كتابان، أحدهما في بيروت وثانيهما في الكويت:

■ مطارحات للعقل الملتزم (في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة (طبعة أولى).

■ تصوّرات الأمّة المعاصرة، مؤسسة **الكويت** للتقدم العلمي (دراسة تحليلية لمفاهيم الأمّة في الفكر العربي الحديث والمعاصر)؛ (طبعة ثانية/ مصحّحة، دار أمواج/ بيسان ـ بيروت، 1994).

1994: **الأيديولوجية على المحك** (فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها)، دار الطليعة، بيروت (طبعة أولى).

1995: **منطق السلطة** (مدخل إلى **فلسفة الأمر**)، طبعة أولى (دار أمواج/ بيسان)، بيروت. يقع الكتاب في 12 فصلاً، موزعة على 191 مقولة؛ بلا مصادر أو مراجع معلنة: «هذا كتاب موجز في المبادىء العامة لظاهرة السلطة (. . .) أضعه بكل تواضع **في متناول جميع الناس**، من دون مقدّمات، ولا خاتمات» (تصدير، ص 5).

1997: **التفكير والهجرة** (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، صدر عن دار النهار ـ بيروت، وفيه أربعة أقسام:

I. في تاريخ الفكر العربي؛

II. في الاجتماع والسياسة؛

III. **في الفكر الديني والفكر العلمي؛**

IV. **في طريق الاستقلال الفلسفي.**

جاء في (ص 309): **الفلسسفة والنهضة العربية الثانية**: «ما هي النهضة العربية الثانية؟ ما هي علاقتها بالمرحلة الراهنة من تاريخ العرب؟ كيف يمكن التفكير والعمل في سبيل إقامتها؟ وما هو تالياً الدور الذي يتعيّن على الفلسفة ان تؤدّيه في هذا السبيل، من دون ان تتخلى عن طبيعتها الشمولية؟» ويوضح انه يقصد بهذه **النهضة الثانية**، التالية للنهضة العربية الأولى (من حملة نابليون على مصر إلى سقوط فلسطين عام 1948)، **فلسفة جديدة** تقوم عليها النهضة العربية، ويرى ان العصر العربي الحديث ثلاث مراحل كبرى: **نهضات، ثورات، هزائم**. وعليه تكون النهضة المنشودة خروجاً من هزيمة، بالفلسفة أولاً، بالجهد والنضال ثانياً،

وبالتغيير البنيوي لوظيفة الاجتماع والدولة. . . وعليه، فإنَّ أعمال ناصيف نصّار نفسه، تقع في هذا السياق، بما أحدثت من قطيعة بين هزيمة 1967 ومقاومة بالعقل، وبالبندقية، لأجل النهوض العربي الأشمل. وتبقى المشكلة الأولى في نظره «هي أولاً، مشكلة **تحرير الفلسفة والعلوم من كل أشكال الهيمنة والوصاية**، وإطلاق الفاعلية العقلية في الفلسفة وفي العلوم إلى أقصى حدودها، حتى تتكوَّن لنا فلسفة حقيقية وعلوم حقيقية». (**التفكير والهجرة**، ص 329).

❁ ❁ ❁

وعلى طاولة أبحاثه الفلسفية ـ العلمية، يتابع ناصيف نصّار، في نابَيْه، رهانَه على نهوض الفلسفة المستقلة عند العرب. مع علمه ان ذلك ليس شرطاً كافياً للنهضة العربية «الثانية» المنشودة، المشروطة بظروف اقتصادية وثقافية عربية، جديدة، غير الشروط القائمة. . . واذا تقدّمت الفلسفة وتراجعت الجغرافيا الحضارية العربية، فإنَّ مسيرة التحرّر العقلي العربي لن تصب قريباً في مصب العولمة العلمية الجديدة.

إمِلي نَصْرالله:
أدبُ الرَّفاهة الينبوعيّة

□ هي: خيالُها

إملي أبي راشد، المولودة في الكفير من جنوب لبنان، المُحتلّ والمحرَّر مثل القلب؛ (الكفير القريبة من إبل السقي، ضيعة شيخ الأدب الشعبي سلام الرَّاسي) يجمعها الينبوع والطائر بالأعماق وبالآفاق. من اسم زوجها استعارت بعض اسمها (فيليب نصرالله). فصارت مشهورة بعد ذلك باسم جديد: إملي أبي راشد نصرالله. لكنَّ الحِبْرَ يستعيرُ من ينابيعها الحميمة ما يجعل الكلامَ صلاةً واشتقاقاً لمفرداتِ أرواحٍ جديدة.

بدأت إملي، الآتية بلا تحديد من الأربعينات، دراستها الأولى في مدرسة الكفير؛ ومنها انتقلت إلى الدرس الثانوي في الشويفات (الكليّة الوطنيّة)، والجامعي في كلية بيروت الجامعية، ثم الجامعة الأميركية حيث تخرَّجت سنة 1958 بدرجة بكالوريوس آداب.

شبابيّةٌ في حياتها وأدبها، لذا تترك عمرها الحقيقي في «ملاك الأسرار»، وبخيالها ترسم ذاتها؛ بعدما عملت في الصحافة والتدريس؛ من اللبنانيّات القليلات اللواتي بدأنَ مهنة الكتابة مبكّراً، وتابعنَ فيها مدى العمر - خلافاً لليلى بعلبكي* مثلاً، التي بدأت بقوّة مع روايتها «أنا أحيا» (Je vis) التي نُقلت إلى الفرنسية وأطفأتْ شمعدانها الروائي مع «الآلهة الممسوخة» - فيما إملي نصرالله تواصل منذ العام 1962 حتى اليوم سيرتها الأدبية، كأنَّها دائماً أولى. تُخاطب الشباب، وكل جيل متجدّد بالواقعة وبالكلمة. تُرجم لها، إلى الإنكليزية والألمانية

والدانماركية بعض أعمالها؛ ونالت جائزة سعيد عقل وجائزة «أصدقاء الكتاب» على روايتها الأولى دائماً: **«طيور أيلول»**.

إلى القصة والرواية، أرادت إملي نصرالله إضافة البحث التأريخي، فوضعت في جزئين: **«النساء الرائدات في الشرق وفي الغرب»**. كسواها من كبار المبدعات والمبدعين، ما زالت دون عتبة التكريم او التقويم الآكاديمي والثقافي الذي تستحق.

الولادة الإبداعية:

سنة 1962، وُلِدَت إملي نصرالله ولادتها الإبداعية الدائمة، المعلنة. وربما ولدت قبل ذلك مراراً. لكن روايتها **«طيور أيلول»** التي ظهرت في ثماني طبعات حتى العام 1993، رفعت عالياً راية الكتابة النسائية، وأعطت نكهةً طيّبة لحبر أيلول وطيوره العابرة فوق الكفير **«حيث امتزجت ذرّات كياني بذرات ترابها الأحمر»** كما تقول في الإهداء. وتضيف في النص (صص 14 ـ 15):

■ «أهو طائرٌ غريب، لاجىء، ينشد الدفء على الأشرعة المصفّقة فوق الرّمال الحمراء؟ أم هو طائرٌ مهاجر واحد من طيور أيلول، تلك التي عرفتها في سماء قريتنا؟ [...] لا تزال الأشياء كما تركتها هناك، فالقرية لا تحفل كثيراً بمرور الأيّام. إنَّ الزمن ينزلقُ على صخورها الصلدة، كما تزلقُ شفتايَ، في تعبّدٍ صامت، على الصَّخْرةِ الرمادية... لا أدري لماذا تخطر ببالي هذه الصُّوَر الحبيبة،، وأنا أُفكّر في استمرار الحياة العنيد، الحياة الزاخرة، هنا، في هذه الحظيرة البشرية. وتختم (ص 245): «وقبل أنْ أغيبَ عن أعين القرية، وقفتُ أُلقي عليها نظرة وداع، وقد أفلت الزّمام من يدي، وبتُّ **كرة طائرة بين مدينة تمسخُني وقريةٍ تنكرني**. وقفتُ هناكَ، أمدُّ ساعديَّ للريح: **بطلة خائرة في حلبة** الصراع، **نقطة استفهام على جبين الأرض**».

منذ 1978، **والكفير** هذه تحت الإحتلال الإسرائيلي، ابتعدت من فضائها الطيور، ومن أرضها ابتعد الأهل، وبقيت الأجيال المقاومة، تحت لفَّة شيخ الجبال: **حرمون** (جبل الشيخ) المطلّ على جبل عامل أو الجنوب بأسره. وتتنهّد إملي، وتنهد إلى مرارة الكتابة: **شجرة الدّفلى**، هي روايتها الثانية، الصادرة للمرّة الأولى عن (دار نوفل ـ 1968)، والمُعاد طبعها سنة 1981، (طبعة رابعة). هي **قصة ـ قصيدة** (ص 16):

الجسدُ الفوّارُ يتمايل كغصونِ الكينا

أمام عاصفة هوجاء.

تحوَّلت أعضاؤها إلى ورقاتٍ خضراء ناحلة

ليِّنة، تعبرُ حولها الرياح، تدغدعها

تميلها في كل اتجاه، وهي خاضعة، مستسلمة، بلذة.

ترقص!

انها تنتفضُ انتفاضاتٍ موقّعة. ولم يعد الطبلُ والتصفيق مصدر الإيقاع.

إنفصل كيانها وسمعها عن الجماعة...

عزلتها الأنغام الداخلية وصخبُ أصوات الذاكرة.

■ إنَّها المرأة - **الرهينة** - التي ستنضح منها مراراتها الشرقيّة، عبر جسدها، «مغرز الإبرة»، والتي ستظهر في رواية ممتعة سنة 1974؛ ثم تلتها سنة 1980، رواية «**تلك الذّكريات**» في طبعة أولى، (نوفل، 1986، طبعة ثانية)، مهداة إلى زوجها (فيليب). رواية عن «حرب السنتين» في لبنان، التي تناولها أيضاً (الياس خوري: **غاندي الصغير**). بنية الرواية، تمهيد، شهادتان، وصف **الأتون**، الرحيل (من لبنان)، العودة إلى الوطن (العائلة الدائمة والكبرى): «**بعد سنتين قطعوا شجرة الكينا**. قلعوها من جذورها. آلات جهنميّة غزت الجوار وهاجمت الخضراء الشامخة. سألتِ الشجرةُ قبل أنْ تنطرح فوق التراب: - لماذا؟» (ص 240).

■ إنَّها أديبة «**الإقلاع عكس الزَّمن**»، الزَّمن الذي جعلته الحرب على لبنان مضاداً للحياة، للبشر، للطيور، للأشجار، للمياه، للهواء، وللحجارة والكلمات. صدرت في طبعة أولى عن (دار نوفل - بيروت، 1980) واستمرت في طبعات، مع صورة غلاف بريشة (مهى نصرالله)، وإهداء من إملي إلى والدها.

سنة 1993، صدرت الطبعة الخامسة لرواية «**الباهرة**» المكتوبة عن الشباب ولهم، في عدّة فصول قصيرة. تراهن الكاتبة على ان الجيل الجديد من الشابات والشبان، سيقرأ ما هو مكتوب لهم بالتخصيص. وسواء صحَّ رهانها أم خابَ فألها، فهي وضعت نصوصها هذه برسم أصحابها (منذ العام 1975): «- المستقبلُ ثمين. والغد أمامك، والمغامرة تحملك فوق كفّيها، ورفيقك يقيك عثرات الطريق. تابع المسيرَ يا مختار. وامضِ بثقةٍ واطمنان». (ص 40). هنا الباهرة هي **الأمّ والكاتبة** معاً، ويبقى الإبن مبهوراً بشبابه أكثر، فهل يسمع، وهل يصغي لما يقرأ؟

□ يوميات زيكو:

■ لكنْ، لماذا اختارت إملي نصرالله اسم الهر (زيكو) ليروي في «**يوميات هر**» (دار الكتاب العالمي، بيروت، 1997) ذكرياته عن بيروت في زمن الحرب؟ «إنَّ هذه الرواية تحاول الإجابة عن بعض تلك الأسئلة، كما انها مستوحاة من حقيقةٍ وواقع، حتى إنّي لم أجد ضرورةً في استعارة الأسماء: **فزيكو** شخصية حقيقية، كذلك صديقتُه منى؛ ومن خلال هذه الصداقة اللطيفة، نرافقهما، خطوة خطوة، وهما ينتقلان من زمن السلام والأيام الحلوة، إلى آلام الحرب وويلاتها. يقولُ بعضهم: أيام الحرب يجب أن تُمحى من الذاكرة وتُطوى صفحاتها نهائياً. هذا رأي. أمَّا أنا، فأقول: يجبُ أنْ نتذكَّر، لنعتبرَ، وربما ليكون الماضي أُمثولةً لأجيال الغد» (**يوميات هر**، ص 5 ـ 6).

□ يقظة الجمر أم غفوته؟

في آخر أعمالها الروائية، الجمر الغافي» (دار نوفل، بيروت 1995)، تعالج إملي نصرالله موضوعة: **عجز البراءة**؛ وترمي إلى جعل الجمر الغافي يتوهّج مجدّداً تحت الرماد، رماد الحرب والاحتلال، وذكريات ما كان وما صار جرحاً عميق في النّفْس المطمئنة ـ اللوّامة معاً:

■ «نهضتْ الجورةُ تواجه رفيقَ زمانها، **جبل حرمون**،

مثلما تعوّدت، منذ أول حجر نُصِبَ في عمرانها؛

هادئة، واثقة بحضورها وديمومتها...

البشرُ يأتونَ ويرحلون...

من كل مكانٍ، وإلى أي اتجاه...

وهي باقية في صبر انتظارها» (**الجَمْرُ الغافي**، صص 348 ـ 349).

□ قصصُ الأحلامِ للأيام:

ما بين 1973 و1990، وضعت إملي نصرالله خمس مجموعات قصصية مطبوعة، وما زالت تحت الطبع قصص وروايات، منها: **محطّات الرحيل**، **الليالي الغجرية**، **ونساء زائدات** (جزء ثالث). لكنَّ، النكهة تختلف بين رواية وقصة في محبرة الكاتب الواحد؟ هذا يتوقّف، عند إملي، على الروح الذي يسكنها وهي

تكتب نفسها من خلال ظروف وأشخاص يستمدّون حياتهم من إناءِ أزهار ومن محابر خيالها، وهواء ورقها.

■ سنة 1973، نشرت «**جزيرة الوهم**»، مجموعة قصصية للأطفال أو للشبّان، كما ترغب؛ وتكرَّرت في ست طبعات (آخرها عن بيت الحكمة، 1993).

■ ثم صدرت مجموعة «**الينبوع**» في طبعة أولى سنة 1978، وظلَّت تتكرّر في طبعات (نوفل، 1983)، على إيقاع **إذا**: «إذا كنا لا نزال أحياء فلأنَّ الينبوع يتدفّق في قريتنا كل عام... وإذا... وإذا... حياتنا على الأرض أسطورة (م.ن. ص 10). والحال، كيف نعيش الأسطورة بلا أسطورة، بعضها الكتابة.

■ المرأة تكتب عن المرأة، او تكتبها، في «**17 قصيدة**»، فيما آدم كتبَ حوّاءه أو كتبتْهُ حوّاؤه في قصة واحدة، ما زالت تتشظى حتى الآن: «المرأة في 17 قصة» صدر في طبعة أولى (نوفل 1984)، أوّلها الصَّحْراء، وآخرها صحراء **النسوان**: «كم يطول صيفُ النساء هذا؟ سنة؟ سنتين؟ أم بضعة أيام.

كانت الطبيعة قد خَصَّتْ المرأة بموسمٍ إضافي من الإشراق والدفء، بدلاً من الغبن اللاحق بها» (**المرأة**، ص 193).

وبعدها، مجموعتان: إحداهما عن «**الطاحونة الضائعة**» (نوفل، 1985) أو أرجوحة الحلم في أوقات الضيق واليأس ما بين 1981 و1984؛ وثانيتهما عن «**خبزنا اليومي**» (نوفل، 1990)، موضوعها: «تسجيل القصف المباشر (الرصاصة تكتب القصة).

هكذا هي رحلة هذه المبدعة من قرية حرمونيّة، ثلجية تنعمُ الطيرُ في قيلولتها بين أصابع جميلاتها، إلى مدينة مثقّفة، كانت حرَّة، فجاءت لتأخذ منها حريتها الكبرى. وهنا كتابات عظيمة للدفاع عن تراب الوطن وعن حرية لبنان ـ العرب. فهل أجمل؟

حَمِيدَة نَغنَع (1946 ـ إدلب)
الكتابة ضد أحلام السياسة

■ حميدة نعنع، تُولد في إدلب السورية (سنة 1946)، وتدرس حتى العام 1967، في الثانوي، وتتخرّج من جامعة دمشق سنة 1971، مُجازةً في الآداب؛ وتكتب شعراً، نقداً، قصصاً وروايات. تبحثُ في محيطها عن نفسها فلا تجد سوى المنفى. لا ترجع القهقرى، فمسقط الرأس أمامها دوماً. تتابع الدرس والعمل والكتابة في باريس، فتنال شهادة الدبلوم، وتعمل في الترجمة لدى الأونيسكو، دون أن تخرج من جلدها الأدبي والصحافي.

في دمشق، انطلقت حميدة نعنع شاعرةً، مع **«أناشيد امرأة لا تعرف الفرح»** (دار الأجيال/ 1970)، وفي بيروت ما قبل الحرب، تركت وشماً نعنعياً على أوراق مجلة «البلاغ» وسواها من مجلات لبنان وصحافته؛ ولكنَّها رست على ثلاثة أنواع أدبية، خارج الشّعر الذي لم تتابعه علناً أو مباشرة:

I ـ الأدب الروائي:

لها في هذا المجال عملان مميّزان صدرا في بيروت عن دار الآداب، على التوالي سنة 1979 (**الوطن في العينين**)، وسنة 1989 (**مَنْ يجرؤ على الشّوق**).

1) روايتها الأول، «**الوطن في العينين**»، نُقلت إلى الإنكليزية، وصدرت سنة 1995 في المملكة المتحدة، بعنوان (The Homeland) بقلم المترجم مارتين آسر، وفي منشورات (غارنيت ـ لندن). وحظيت باهتمام نقدي واسع، في عدد من المجلات والصحف والكتب، أبرزها:

ـ الروائية حميدة نعنع **وهموم الإبداع** بين دمشق وباريس (جريدة الشرق

الأوسط، عدد 23/ 6/ 1982، ص 12).

ـ **الوطن في العينين**، بقلم ناديا حمدان، شؤون المرأة، كانون أول/ ديسمبر 1994 صص 103 ـ 114.

ـ المجال الموعود: مواعيد عشق إنساني. مساحة الواقع ومسافة الزمن الروائي الجديد، مقاربات لثلاث روايات، بقلم **الياس لحّود***، مجلة «كتابات معاصرة» عدد تشرين الثاني (نوفمبر) 1989، صص 10 ـ 18.

2) أمَّا رواية «مَنْ يجرؤ على الشوق» (الواردة خطأ في معجم الروائيين بعنوان «كيف أجرؤ على الشوق؟..»)، الصادرة بعد عشر سنوات من صدور روايتها الأولى، فقد استقبلت بما لا يقلُّ عن سابقتها، حيث تناول النّقاد من خلالها موضوعات جادّة: أزمة الذات؛ هموم الإبداع والإتجاه القومي؛ ومشكلة الهجرة العربية في رواية «مَن يجرؤ على الشوق» (را: مجلة **الآداب**، 9 ـ 11 سنة 1995، صص 67 ـ 68).

II ـ الدراسة:

لها في هذا المجال عمل وحيد، صدر في القاهرة (دار المستقبل العربي) سنة 1988، بعنوان شاعريّ: **«الصّبح الدّامي في عَدَن»**.

III ـ المقالة:

عمل واحد، أيضاً صدر لها في بيروت (المؤسسة العربية/ سنة 1922) بعنوان **«من دفاتر امرأة»**، سنقف عند نماذجه وتفاصيله، في محاولة للإطلال على هذا العمل الجميل، كسينين، الذي تحاول من خلاله ان تطل حميدة نعنع شاعرةً وناقدة وروائية، كاتبةً رائعة في آن.

هنا نماذج من دفاترها:

1) نار النعنع، بقلم جبرا ابراهيم جبرا*:

«حميدة نعنع بنت عصرها لدرجة مذهلة، إنَّها في مكان يقع فيه حَدَثٌ مهم، تلاحظ كل شيء، وتراقب كل فعل، ولا تسمح لعينها بأن تغمض ثانية واحدة عمَّا يجري بحق الانسان، له أو عليه؛ وتحاسبُ اللحظة الراهنة وهي تنزلق في اتجاه التاريخ ولا تنساها، وتجعلنا معها لا ننساها نحن أيضاً وتتراكم دفاترها[...]. إنَّها إلى ذلك كله، امرأة مضروبة بمئة، تنظر في دواخل نفسها اللاعجة أبداً،

العاشقة أبداً. بل هي شاعرة عشق ليس من نهاية لفرحها وذهولها وفجيعتها، مدفوعة بروعة الأشياء ومأسويّتها معاً. يجتذبها العشّاق أينما كانوا، تلتهبُ حماساً لهم، ودفاعاً عنهم، وتذوب أسىً عليهم [. . .]. ولذا يكفي أن تقرأ عدداً من أوراقها لتدرك أنَّها تحمل على كفّها النار أينما ذهبَتْ. مفكّرة، ناقدة، مؤرخة، روائية، سياسية، شاعرة، مشاغبة، منطلقةٌ أبداً، عائدة دوماً. والقناع الصحافي إنَّما تضعه وترفعه على هواها وفق تقلّبات اللحظة الآنية؛ على شفتها سؤال تلو سؤال، وفي قلبها ينبض الجرح الأبدي إيّاه، ذلك الجرح الشخصيّ الخاص الذي لا يعرف وجودَه ومغزاه إلاَّ المبدعون». (**من دفاتر امرأة، مقدمة، صص 5 ـ 7**).

2) رجل/ اسطورة:

«ها نحن اليوم متقابلان على طرفي العالم، يجري كل منا بإتجاه صاحبه، لكنَّه يضلّ الطريق إليه كمسافر في الصحراء وأقدامُهُ تخبُّ في الرمال. أنت لم تصلْ بعد بحري وموانئي، بينما تظنُّ أنَّك اختصرت المسافات فلفظتْكَ الأمواج إلى الشاطىء تعباً لا منتصراً. . .

«قل لي: ألمْ يعلّموك صغيراً أنَّ في الحب وحدَه لا انتصار ولا هزيمة؟ بل مئات الكلمات التي قيلت وآلاف الكلمات التي لم تُقَل. . . مئات النظرات الجريحة. . . وعشرات القصائد التي لم تُكتب. . .

«اليوم لن أطرح عليك أسئلة، فأنت المحاصر بكل الجهات سيكون صدري مرفأ حرّيتك. . . إذاً: كُنْ غاضباً او سعيداً. . . كُنْ رافضاً او شهيّاً. . . لكنك حاول أن تكون ذلك الرجل الذي يوازي اسطورة. . . كُنْ جديراً بما أنتَ، ولنتّفقْ عندما نشيخُ معاً على ما بيننا من تعارض. واليوم. . . اليوم كل شيء مؤجّل حتى نلتقي». (**من دفاتر امرأة**، ص 235).

3) الأشجار/ النساء:

«الأشجارُ لا تجلسُ في مقهىً وتنتظرُ،
والنساءُ أيضاً.
سئمتكَ أيُّها الرجل الذي نسيت اسمه
أيتها النخلة البائسة
واليوم أبحث عن ثلاثة رماح تحت المطر
أغرزها في قلبي، وأمضي كالطيور المهاجرة،

أبحثُ عن غجريّ ذي ضفائر طويلة
يعرفُ الدهشةَ والغرامَ الأوّل، والقبلات الصغيرة.
ماذا تعرفُ عني؟
ماذا يستطيع رجلٌ مثلك أن يعرفَ عن روحٍ تنهمرُ كالشلاّل،
روح تعشق وهي ترنو إلى بلادٍ بعيدة؟
تحلم برجالٍ أحرار لا تكبّل قلوبَهُم العبوديّة
لا ولا تعرف ثُغورُهُم السأمَ.
اليومَ أودّعك بلا حزن،
أنزع حبّي عن صدركَ كما تُنْزَعُ الأوسمة [...]
جارحةٌ أنا... جارحةٌ أنا يا صديقي
ومنذ بدءِ الخليقة أدخنُ كثيراً، وأُحبُّ كثيراً،
لكنّني منذ بدءِ طفولتي أخافُ رجال الشرق الماضين إلى قَدَرِهم كالقطيع،
جارحة أنا... جارحة كالرّمح،
جارحة تحنُّ إلى عينين غائبتين لم تكتئبا بالعبودية بعد
فيهما أهيم كالصباح المغادر فجره [...].
يدي تتلمّسُ دفاتري وأقلامي
فيتساقط حبُّ الرجال عن قلبي كدموع المطر.
وداعاً أيُّها الرجل المُطفأ، كل شيء في شرقكم مطفأ،
أنتَ والشمس والقمر وكذلك الغابات.
عبثاً أضحك لكُم... عبثاً أُحبّكم.
لقد زرعتم في قلبي أربع قارّات جريحة» (**من دفاتر امرأة**، صص 202 ـ 204).

4) بين حميدة وعقل الرجل:

«أحرقت كل ما كتبت عملاً بقول الشاعر الفرنسي ريڤيردي: «لم يعد العالم يتّسع للكلمات».

«كان صديقي أحد الكتّاب الذين راهنت باستمرار على ان إبداعه سيكون منارةً في **أدبنا السياسي**، وكنت أُسمّيه **رجل القرن الواحد والعشرين**. وإذا كانت

النساء منذ الأبد يفتن بجمال الرجل، **فأنا الوحيدة**التي أبدأ افتتاني بأي رجل على سطح الكرة الأرضية، **بعقله**، ولهذا السبب كتب ذات يوم ناقد معروف هو **جورج طرابيشي*** عن روايتي الأولى «الوطن في العينين» قائلاً: «لقد عرفنا البطل فرانك جيداً؛ لكننا لم نتعرّف إلى ملامحه الفيزيائية أو لون عينيه، أو لون شعره، فهل **عشقت نادية، بطلة حميدة نعنع، عقل فرانك** ونسيت كل شيء»؟ وهكذا نبّهني جورج إلى حقيقة كنتُ حائرةً في تفسيرها طيلةَ عمري، أقول ذلك لأفسّر تلك العلاقة الغريبة التي نشأت بيني وبين عقل صديقي الكاتب الذي أحرق أوراقه [. . .]. وفاجأني ذلك الصديق بعد صمتٍ قائلاً: «ببساطة فعلت ما فعلت لأنَّني أقتربُ من الموت، ولم أشعر أنَّ للكلمات معنى». (م.ن. صص 190 ـ 191).

❀ ❀ ❀

وبعد مَنْ أنتِ أيّتها المرأة العربية الهائمة في محبرة الكتابة؟ وهل أحلام الحبّ أشهى من أحلام السياسة؟ وهل أنتِ أنتِ بعد كل هذا الذي حلمت وعملت؟ «وحيدة أتساقط على كل رصيف، وألوح لنسيم مقبلٍ من غابة. **وحيدة وأنا** مع الأصدقاء؛ **وحيدة وأنا** بعيدة عنهم؛ **وحيدة وأنا** أعشق رجلاً آخر غير الذي أنتظر؛ **وحيدة وأنا** أهجر العشيق إلى بلادٍ **بعيدة تأكل وتموتُ بحرية [. . .] بينما أصبح شِعْري شلالاً من الأغنيات الحزينة. . . لماذا تكون الوحدة هي اللحن الأبدي في عمري؟**» (م.ن. صص 57 ـ 58).

ميخائيل نعيمة (1889 ـ 1988)
من قمّة صنين إلى قمة الأدب الفلسفي

□ ناسك العالم:

«ميشا»، ميخائيل نعيمة، الموسوم بـ «ناسك الشخروب» هو في تجاربه وأعماله واحد من نسّاك العالم، بل من عِقده الفكرية النادرة. جاء من قمة صنّين، إذ وُلِدَ في بسكنتا سنة 1889، إلى قمة أدبه الفلسفي التي صنَّعها بنفسه. لبناني، رحماني، أرثوذكسي في نصرانيّته، إنسانيّ في كلمته وعشرته ورحلته. دار حول العالم ـ من فلسطين (الناصرة) حيث درس في (المدرسة الروسية)، إلى موسكو القيصرية، فالولايات المتحدة الأميركية (1916) جامعة واشنطن، مع إجازتين في **الأدب والحقوق**؛ وإيفاده من قبل القيادة الأميركية إلى جامعة رين (Rennes) الفرنسية، إبّان الحرب، وعودته منها إلى أميركا سنة 1919. حينها أسَّس مع جبران وآخرين، «الرابطة القلميّة» التي دامت مدى 1920 ـ 1930، وعاد سنة 1932 إلى بسكنتا متوحّداً فيها مع نفسه وقلمه، حيث وضع أهم أعماله، كما سنرى.

من أبرز دارسيه الآكاديميّين الدكتور **محمد شفيق شيّا*** **(لم يذكره معجم الروائيين العرب**، م.س. حوله، **صص 443 ـ 444) الذي وضع عنه أطروحة في الأدب الفلسفي (جامعة القديس يوسف/ منشورات نوفل)، والدكتور نديم نعيمة (الفن والحياة، النهار/ بيروت 1973)، ورياض فاخوري (تسعون ميخائيل نعيمة)، وثريا ملحس (ميخائيل نعيمة الأديب الصوفي)، والدكتور متري بولس (الخوارق وميخائيل نعيمة) ومحمد صايغ (بين نعيمة وجبران ـ وثائق لم تنشر، القاهرة 93)**.

على مدى 99 عاماً، وضع وعرَّب 37 عملاً، منها 6 أعمال أو 7 أعمال

قبل عودته إلى لبنان سنة 1932، والبقية (حوالى 30 عملاً) وضعها في لبنان، بعيداً عن الناصرة وموسكو وواشنطن، وحتى بيروت، التي لم يكن يزورها إلاّ نادراً. عضو شرف في اتحاد الكتّاب اللبناني، وصديق لكمال جنبلاط* (را: مقدمة ديوان **فرح**). توزّعت أعماله الـ 37 على الأنواع الأدبية الآتية:

قصة	:	07
رواية	:	01
مسرح	:	02
شعر (انكليزي) معرَّب	:	01
سيرة ذاتية (سبعون/ 3)	:	03
مقالات/ دراسات/ نقد	:	21
ترجمة (النبي)	:	01
مختارات منه	:	01
أحاديث مع الصحافة	:	01

I ـ قصص نعيمة:

■ سنة 1914، نشر ميخائيل مجموعته القصصية الأولى: **سنتها الجديدة**، وهو في أميركا، قبل ذلك، ماذا كتب؟ وأين نشر؟ في العام التالي، سنة 1915، نشر قصّة «**العاقر**»... وانقطع على ما يبدو عن الكتابة القصصية حتى العام 1946 (**لقاء**)، إلى أن صدرت قمّة قصصه الموسومة بعنوان (**مرداد**) سنة 1952، وفيها الكثير من شخصه وفكره الفلسفي. وبعد ستة أعوام، نشر سنة 1958 (**أبو بطّة**)، التي صارت مرجعاً مدرسيّاً وجامعيّاً للأدب القصصي اللبناني/ العربي، النازع إلى العالمية؛ وكان في العام 1956 قد نشر مجموعة «**أكابر**». (التي يُقال إنَّه وضعها مقابل كتاب («النّبيّ») لجبران، (**مرداد موضوع بالانكليزية، معرَّب**).

II ـ أدبه الروائيّ:

■ سنة 1949، وضع م. نعيمة رواية وحيدة بعنوان «**مذكّرات الأرقش**»، بعد سلسلة من القصص والمقالات والأشعار التي لا تبدو كافية للتعبير عن ذائقة نعيمة المتوسع في النقد الأدبي وفي أنواع الأدب الأخرى. والسؤال لماذا اكتفى

الكاتب بهذا النموذج الروائي اليتيم؟ ربما وجد في القصصي والروائي نموذجاً سردياً مشتركاً. وسيكون الحال كذلك مع الأنواع الأدبية كالمسرح والشعر والسيرة... فيما كانت المقالات والدراسات هي الطاغية (22 عملاً من أصل 37).

III ـ مسرحية «الآباء والبنون»:

وضعها نعيمة سنة 1917 (وهي عمله الثالث، بعد مجموعتين قصصيّتين)، فلم يكتب ثانية في هذا الباب سوى مسرحية **«أيوب»** (صادر/ بيروت 1967).

ـ شعر (انكليزي معرَّب):

■ مجموعته الوحيدة **«همس الجفون»** وضعها بالانكليزية، وعرَّبها محمد الصبَّاغ سنة 1945 ـ إلاَّ أنَّ الطبعة الخامسة من هذا الكتاب (نوفل/ بيروت 1988) خلت من أية إشارة إلى المعرِّب.

V ـ سيرة ذاتية:

بعنوان «سبعون» وضع قصّة حياته في ثلاثة أجزاء ما بين 1959 و1960، ظنّاً منه ان السبعين هي آخر مطافه، ولكنّه عاش حتى التاسعة والتسعين، وبذلك بقي عقدانِ من عمره خارج سيرته هذه.

VI ـ تعريب:

قام م. نعيمة بتعريب كتاب «النبيّ» لجبران، كما قام آخرون من بعده بتعريبه (مثل يوسف الخال: نشرة **النهار**). فكانت نشرة نعيمة متأخرة جداً (سنة 1981)، وكانت شهرة (النبي) عربياً قد تجاوزت آفاق لبنان.

VII. **مختارات** من ميخائيل نعيمة (جزء واحد) **وأحاديث مع الصحافة** (جزء واحد ـ سنة 1974).

VIII ـ دراسات/ مقالات/ نقد/ رسائل:

هنا وضع ميخائيل نعيمة ثقله التأليفي (22 كتاباً)، نوردها بتسلسلها الزّمني:

1923: **الغربال.**

1927: **كان ما كان.**

1932: **المراحل؛ دروب.**

1934: **جبران خليل جبران.**

1936: **زاد المعاد.**

1945: **البيادر.**

1946: **كرم على درب.**

الأوثان.

1948: **صوت العالم.**

1949: **النّور والديجور.**

1953: **في مهبّ الريح.**

1957: **أبعد من موسكو ومن واشنطن.**

1963: **اليوم الأخير.**

1965: هوامش.

1972: في الغربال الجديد

1973: مقالات متفرّقة.

☐ من وحي المسيح.

1977: ومضات، شذوذ وأمثال.

☐ الجندي المجهول.

نماذج من أدبه الفلسفي:

1) الصّوتان: (جبران وميخائيل):

«اسحبها! لا بل اسحبها أنتَ! هو جدال قصير كنا نبدأ به أكثر مقابلاتنا. فلا نتبادل السلام حتى يسأل واحدنا الآخر طمعاً باكتشاف قصيدة لم يشقّ بعد حجابها عن وجهها. أتيتُ جبران هذه المرّة ـ وذلك في أواسط أيار سنة 1918 ـ وللحال فهمتُ من شدّة إلحاحه عليَّ بإبراز قصيدة أنَّ عنده شيئاً جديداً يقرأه لي. ولم يخب ظنّي. فما ان استقر بنا المقام وأشعلنا كل واحد سيكارة وأترعنا كأساً من النبيذ حتى تناول جبران دفتراً، وقبل أن يبدأ بالقراءة مهّد السبيل بقوله: «هذه ستعجبك يا ميشا! هي قصيدة ذات صوتين [. . .].

■ كنتُ أسمع جبران يقرأ وأقرأ جبران في ما أسمع. هوذا جبران

«المتقمّص في جسد رجل يحبّ العزم والقوّة»، ينازل جبرانَ الذي «ماتَ ودُفن في وادي الأحلام»، والذي، من حيث لا يدري دافنُه، مزّقَ أكفانَه ودحرج الحجرَ عن باب قبره، وعادَ إلى الحياة، وفي عينيه نور حقيقة جديدة، وفي قلبه جذوة ايمان قديم» **(جبران، ط 11، 1991/ نوفل)**.

2) الحائك (شعر حرّ، 1924):

أنا هو المنوالُ والخيطُ والحائكُ

وأنا أحوكُ نفسي من الأموات/ الأحياء،

أمواتِ الأمسِ واليوم والأيام التي ما وُلِدَت بعد.

والذي أحوكه بيدي لا تستطيع قدرة أن تحلّه حتى ولا يدي».

(همس الجفون، ط 5، نوفل/ 1988، ص 138)

3) العراك (1923):

دخل الشيطانُ قلبي/ فرأى فيه ملاكْ/

وبلمح الطّرف ما بينهما اشتدَّ العِراكْ

ذا يقولُ: البيتُ بيتي! فيُعيد القولَ ذاكْ

وأنا أشهدُ ما يجري ولا أُبدي حِراكْ

سائلاً ربي: «أفي الأكوان منْ ربٌ سواك

جَبَلَتْ قلبي، من البدءِ، يداهُ ويداكْ؟

وإلى اليوم أراني/ في شكوكٍ وارتباكْ

لست أدري: أرجيمٌ في فؤادي أم ملاكْ؟

(همس الجفون، م.س. ص 96)

3) يسوع الكافر:

«كلما فكّرت في المحاكمة التي جرت ليسوع قبل صلبه، وجدتُني وجهاً لوجه أمام آفتينِ اجتماعيّتين استعصى على المجتمع البشري التخلّص منهما [...]. وهاتان الآفتان هما: **شراسة السلطة في الدفاع عن ذاتها، وعقُوق الجماهير**. لقد كانت تلك المحاكمة أكبر مأساة وأكبر مهزلة في آن معاً. وقد اشتركت في تمثيلها وتنفيذها سلطتان: **سلطة الدين وسلطة الدولة** [...]. يسوع الكافر... يا لسخرية القدر! [...] ويقيني ان المسيح لو عاد اليوم إلى الأرض للقيَ على يد أحبار

المسيحية ويد السلطة الزمنية أبشع مما لقيه على يد أحبار اليهود ويد السلطة الرومانية». (**من وحي المسيح**، ط 2، 1987، نوفل/ بيروت، صص 203 ـ 215).

4) عراة الكهف:

«لست أذكر مدى غفوتي [. . .] وكل ما أذكره أنّني أفقتُ منها شاعراً بقوّة تجذبني من كُمّي. فاستويت جالساً وبي من الوسن والذعر ما لا يُوصف، لاسيما عندما أبصرتُ فتاةً واقفةً أمامي وفي يدها مصباح ضئيل النور ولا ثياب عليها البتّة. أمّا وجهها فكان مشرقاً بجمال فائق الحد. وبالقرب منها قد انحنَتْ عجوز حوَتْ من الشناعة على قدر ما حوت الفتاة من الحسن [. . .]. ما انتهت العجوزُ من نزع سترتي حتى أخذت تنزع كل ما عليّ ثوباً ثوباً، إلى أن تركتني ولا شيء يسترني إلاّ جلدي. وكانت كلما نزعَتْ عنّي قطعةً من اللباس ناولتها للفتاة فلبستها». (**مرداد**، ط 8، نوفل 1991، صص 23 ـ 24).

5) كلمتان غير مترادفتين:

«وهنا يجدر بي ان أتوقّف بالقارىء أمام خاطرة أوحتها إليّ مطالعاتي لسفر **أيّوب**. وهي ان هناك كلمتين تتكرّران باستمرار فيحسبهما القارىء العادي مترادفتين لمعنىً واحد. وهما كلمة «ربّ» وكلمة «الله». وقد تبيَّن لي ان الواحدة لا تقوم مقام الأخرى. فكأنّي بكاتب الملحمة عندما يذكر الله يعني القدرة التي منها الأكوان جميعها وبها تتماسك وتحيا. وهذه واحدة لا نظير لها ولا نقيض [. . .]. أمّا الرَّب فهو دون الله قدرة ومرتبة. قد يكون هنالك أكثر من رب. لكنما الله واحد ابداً». (**أيوب**، دار صادر، بيروت، 1967، صص 12 ـ 13).

❁ ❁ ❁

فيلسوف صوفي ـ عرفاني، عاش بمفرده، مع جسده وحبره وقلمه، لم يتزوّج ولم ينجب. ظلّ منتصباً مدى عمره بقامته، وظلّ فكرُه واضحاً هادفاً، كأنّه حامل رسالة، أو كاتب نبوءات.

خلدون النقيب:
المعرفة داخل الصّراع

□ شاهدُ نَفْسِه:

■ للاستشهاد بالذات ـ على الطريقة العربية ـ فضيلة التعريف بها، حين تُفتقد المعطيات او المعلومات الدقيقة المباشرة. ومع ذلك لهذا الأسلوب مثلبته باعتباره من عيوب البحث العلمي، لكننا، بالنظر إلى قلّة الموارد المعرفية حول شخصية الدكتور خلدون حسن النقيب، الكاتب والآكاديمي العلمي الكويتي، اضطررنا للبحث عن مصادره او كتبه، في هوامش فصول كُتبه الأخرى، نقول ذلك، لافتين إلى ضرورة التعريف بالكاتب وبأعماله في صفحة بيضاء او أكثر من صفحات الكتب. فهذه مسألة ذات حيوية، وهي جزء من الخدمة المعرفية التي يؤدّيها كل كتاب. ما نعرفه هو أنَّه أستاذ، فعميد للآداب في جامعة الكويت، مهتم بالقضايا الاجتماعية، وتصنيفها، بل توظيفها السياسي، من الكويت إلى الوطن العربي؛ وانه كاتب مقالات ودراسات في عدد من المجلات العربية (أبرزها، مجلة **المستقبل العربي** التي تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت). أنشأ أطروحته لنيل الدكتوراه سنة 1979 عن «**التصنيف الطبقي الاجتماعي وقابلية التحرك في الشرق الأوسط** ـ دراسة حالة الكويت»؛ في جامعة تكساس أوستين، ولم ينشرها، آنذاك؛ ولكنه استخدم فروضها وبعضاً من فصولها في أعماله اللاحقة كما يشير إلى ذلك بنفسه (**صراع القبيلة والديمقراطية**؛ حالة الكويت، دار الساقي بيروت، 1996، ص 81، هامش 2:

(Changin pattern of Social stratification in the Middle East; **Kuwait as a case study, Austin, 1979**).

في الستينات، كان يُعيّر تاريخ الكويت بمعيار **الدولة**، ما قبل الدولة، ما بعد الدولة. وفي التسعينات، أضيف معيار جديد: الكويت قبل التحرير/ بعد التحرير (من الغزو العراقي طبعاً) وليس من أي غزو آخر (كما هو حالة المقاومة في فلسطين وجنوب لبنان، مثلاً). وأمام هذه المعيارية، تُقيّد السوسيولوجيا بقيود السياسة، بالأخص القيد الفكروي، الأيديولوجي، الذي يلتبس بالدهماوية (أو الديماغوجية) غالباً.

■ دارس نَفْسِهِ:

■ لا يضير المرء أن يكونَ شاهدَ نفسه، عبر أعماله وأعمال غيره، كما لا يضيره أن يكون دارسَ نفسه ـ يمدحها أو ينقد عليها لتطويرها ـ خصوصاً ان بعض المجلات الاجتماعية تستدعي الدراسة بالمشاركة... فكيف اذا كان الدارس هو من المعنيّين وطنياً، او مواطنياً، موضوع الدرس؟ والحقيقة، إننا كنا نطمح منذ السبعينات الى درس الكويت، خصوصاً في المنظار السوسيولوجي، وتحديداً درس أثر النفط في تحديث المجتمع العربي الكويتي، فإذا بالدكتور خلدون حسن النقيب يسدُّ ثغرة كبرى في هذا المجال، بحيث بات في مستطاع الدارس/ الباحث ان يستفيد من أعمال سواه.

وحيث إن «البدء» المفترض يتنوّع ويتلّون بتلون الباحث وتنوّعه، وانسلاخ جلده او تغيير لونه، مع الزّمان، فإنَّ البدء الثابت لدينا علمياً هو **«بدء الآنا»**، بدء الذات او النفس الآدمية... ثم تكرّ سبحة التوصيفات العَرَضية او الغَرَضيّة الملازمة للجوهر، فيقال «في البدء كان...»: **الكلمة، الفعل، الأنثى**... وأخيراً **«الصراع»** عند خلدون النقيب، في كتاب له بهذا العنوان، صدر (عن دار الساقي/ بيروت، 1997)، وهو مثل كتبه الأخرى مجموعة دراسات ومقالات ينتقد المؤلِّف ما بينها من ثَغَرات، ويتحمّل مسؤوليتها بكل أمانة علمية ونزاهة شخصيّة. فدارس نفسه لا يرغب في مدحها، بقدر ما يسعى، كادحاً؛ إلى معرفتها كما هي، قَدْر الإمكان ـ فهل تمكّن خلدون النقيب من بُغيته، وهو يرأس جيلاً جديداً من الباحثين الاجتماعيين العرب في الخليج؟

□ أبرز أعمال خلدون النقيب:

مثقف غوّاص، وعالم متبحّر، اشتغل على مئات المصادر والمراجع، وتطرّق إلى أدق المشاكل المجتمة العربية المعاصرة، من القَبَليّة إلى الطائفية والمذهبيّة، مروراً بالصراع على السلطة في التاريخ المُعاش.

□ اشكالات الصراع.. والإجماع:

لئن توافرت أطروحة جامعة بين كل أعمال النقيب، فهي بلا شك تحديد قوانين الصراع في مجتمع عربي، قبلي او طائفي، يدّعي الإجماع الاعتقادي، بصرف النظر عن انقسامه الاجتماعي وتفكّكه السياسي.

■ في أطروحته (أوستين 1979)، استعان النقيب بالنماذج السوسيولوجية الغربية لاسيما نموذج ماكس ڤيبر، **التركيبي**، للنظر في «قابلية التحرك» او **الحِراك** ـ الحركة الاجتماعية صعوداً وهبوطاً ـ في الشرق الأوسط، من خلال منظار **التصنيف** الطبقي الاجتماعي. وفي العام 1982، أثار النقيبُ مسألة «**الأصول الإجتماعية للدولة التسلطيّة في المشرق العربي**» (مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 27 ـ 28، صص 190 ـ 202). ثم أثار، سنة 1984، موضوعة: **التاريخ الجديد والحقائق الخطرة (مجلة العلوم الاجتماعية**، طبعة بيروت، خريف 84، صص 215 ـ 227).

■ في العام 1986، نشر الدكتور خلدون النقيب مقالاً في «نحو علم اجتماعي عربي» الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، وجاء المقال في عنوان: «**بناء المجتمع** العربي (فروض بحثيّة)»؛ **وفي** 1989، صدر له عن مركز دراسات الوحدة العربية، كتاب: **المجتمع والدولة في** الخليج والجزيرة العربية؛ وعن الدار نفسها، صدر له سنة 1991، **دراستان**:

■ في كتاب «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي»، دراسة بعنوان: **العناصر البنائية الدائمة في كارثة حرب الخليج**، (وكانت هذه الدراسة قد صدرت بالانكليزية في لندن، سنة 1990).

■ الدولة التسلّطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة (را: مجلة **المستقبل العربي**، أيلول/ سبتمبر 1985).

عن دار الساقي (بيروت/ لندن)، صدر له سنة 1996 كتاب «**صراع القبلية والديمقراطية**: حالة الكويت»؛ وسنة 1997: «**في البدء كان الصراع! جدل الدين والاثنيّة، الأمّة والطبقة عند العرب**». هنا نماذج من هذين الكتابين.

1) **الكويت**. . . حرب نظيفة معقّمة:

«الكويت كان المسرح الذي تحدّدت على خشبته معالم النظام العالمي الجديد بعد نهاية الحرب الباردة [. . .]. فإذا كنا نتساءل عن الشكل الذي يمكن أن تتخذه **حرب ما بعد الحداثة**، فإنّنا نجد الجوابَ في حرب تحرير الكويت. حرب تنتج عن ازمة بنائيّة في العلاقات بين الدول ذات طبيعة دائرية (تحدث بشكل دوريّ)، يتم اختيار توقيتها حسب مطلب معيّن، ويتم فيها التوظيف المنقطع النظير للقوالب النمطية - التريوتايب، والاستعمال الفريد للميديا - وسائل الاعلام، بحيث تتحوّل **الحربُ** إلى **تسلية معلوماتية**، ولا **يظهر** من الحرب إلاّ الخيالات على أجهزة المحاكاة، فهي حرب نظيفة - معقّمة». (**صراع القبيلة والديمقراطية**، م.س. ص 7).

2) **حكم الشعب أم حكم القبيلة؟**

«الغزو العراقي للكويت هو محاولة لإلباس القبليّة السياسية لباساً، أيديولوجياً عصريّاً، بينما هذا الغزو إلى التراث السياسي التقليدي الذي يسمّيه الڤيبريّون: البطركة (حكم ربّ الأسرة) وامتداد هذا الأسلوب الى الدولة التي يحكمها **حاكم مستبدّ**. كما **تحكم الأسرة الواحدة** من خلال بيروقراطية مركزية، يطلق عليه الڤيبريّون مصطلح الحكم الأبوي (الباتريمونيالي) (. . .). إنَّ وجود جلاّد طاغية في هذه القبيلة، يسعى الى الغنيمة عن طريق الغزو، يدفعه دائماً إلى خلق قوّة عسكرية هي أداته الضرورية. ولذلك يحرص القادة المستبدّون على خلق قوّة عسكرية كبيرة، تناسب استعدادهم للجوء إلى العنف المسلّح». (**صراع القبيلة والديمقراطية**، م.س. صص 178 - 179).

3) **المعارضة الكويتية**:

«لقد برزت المعارضة الكويتية منذ نشأتها، عبر محطات رئيسية ثلاث: سنة 1938 وسنة 1961 وأخيراً سنة 1989 [. . .]. وكانت قضاياها المركزية، التالية:

أولاً : المطالبة **بعدم انفراد الأسرة الحاكمة باتخاذ القرار وبالدخل من النفط**.

ثانياً : إبداء الرأي في طريقة توزيع الثروة الوطنية والمشاركة في إدارة شؤون البلاد.

ثالثاً : السعي إلى تحقيق مبدأ المواطنة وسيادة القانون، واعتبار جميع المواطنين سواسيةً أمام القانون.

رابعاً : الدعوة إلى البديل القومي، مقابل التبعية للغرب، وتسخير موارد البلاد لخدمة القضايا القومية المصيرية» (م.ن. ص 284).

4) التعاون والصراع:

«هناكَ مَنْ تَصوَّرَ مِن الاشتراكيين والفوضويّين وأصحاب النزعة الإنسانية أنَّ في إمكانهم تغليب كفة **التعاون** على كفّة **التنافس** المؤدِّي إلى **الصراع**. ولكنَّ التجربة التاريخيّة أثبتَتْ أنْ ليس في الإمكان بناء مجتمع مبني على التعاون في حضارة وثقافة (قيم وأعراف ومعايير، إلخ) مبنيّين على الصراع والتنافس، لأنَّ عقلية الصراع تغلغلت في كل خلايا وأنسجة المجتمع [...] ولأنَّ حضارة الصراع وثقافته أصبح لهما امتداد سرمدي، ولأنَّ الديانات عامّة، والديانات السماوية خاصة قد امتزجت بقيم القَبَليّة (والإثنيّة والقومية الخ.) فأعطتها شرعيّة وبعداً ايديولوجياً» (**في البدء كان الصراع**، ص 8).

5) مَنْ يحكم الشرق؟

«والشريحة الحاكمة في الشرق الأدنى هي دائماً **الطبقة القومية** التي لم تكن مدركة لذاتها فقط، بل كانت أيضاً ترى بوضوح «المدى الجغرافي الذي تعرف به نفسها (...). ويقول القدسي: «إنَّه في المرحلة الكلاسيكية كانت الطبقة الحاكمة هي الإسمنت الذي يتماسك بواسطته المجتمع كله». «... أهو، إذاً، **نظام طبقة واحدة**، تعمل فيه الطبقة الحاكمة بنشاطٍ على منع الشرائح المتعدّدة في المجتمع السكاني من أن تطوّر نفسها، لتصبح طبقة واعية لذاتها، ولها مطالبها وإيديولوجيتها المتماسكة!» (**في البدء**، م.س. ص 132).

6) ايديولوجيا التمويه:

«ولذا، فإنَّ كثيراً من المظاهر في حياتنا، ما هي في النهاية إلاَّ رد فعل لهذا العصر المضطرب، وايديولوجيته التمويهية: الإنغلاق على الذات، الخوف من الآخر، ممارسة العنف المسلح والإرهاب، إرهاب الجماعات وإرهاب الدول، كلها مظاهر لردة الفعل هذه». «وهذا كله يجعل من استمرار **التيار النقدي العقلاني** في الثقافة العربية ضرورة حاسمة، فهو دفاع العرب الأخير، ليس عن ثقافتهم وعن

مجتمعاتهم فقط، إنّما عن العقلانية والموضوعية، اللتين من دونهما يفقد الحاضر حضوره، والماضي مرجعيته، فتصبح الثقافة وكأنّها حقيقة «أيديولوجية» أو ربما واقع وهمي»!

هذه إضاءات العقل العلمي العربي لمسرح آخر القرن، إعداداً لمسرحيّة حياتيّة أكثرَ إنسانية وعقلانية. فهل هذا أمل محتمل؟

عصام نور الدّين (1947 ـ الناصرة)
البحث عن العباقرة في لسانهم

□ العبقرية والعصاميّة:

وُلِدَ في الناصرة بفلسطين سنة 1947، وعاشَ طفولتَه وبعض شبابه في جبل عامل ما بين خربة سلم وبير السلاسل، إلى أن حملتْه رياح العلم والعمل من جنوب لبنان إلى قلبه، إلى عاصمته وجبله وبقاعه، حيث درس ثانوياً وجامعيّاً، وحَصَدَ في اللغة وآدابها العربيّة، شهاداتٍ متّصلة: إجازة، دبلوم الدراسات العليا، دكتوراه حلقة ثالثة، دكتوراة دولة. ومن العمل في الزراعة إلى زراعة العلم، تواصلَ عصام بن عبد الحسين نور الدين مع نفسه، مُفصِّلاً روح عصاميّته لجسد عبقريّة العرب في لسانهم. عصاميّ، قد يقلُّ الوصفُ أو الخَبَرُ عن الحال. فالكفاح هنا له عبقريته وأسراره ايضاً. المكانُ ليس كافياً لإنطلاق زمان عربي إختزنه جيل عصام نور الدين، حالماً، آملاً، صابراً، منتظراً شيئاً إعجازياً، مثل «**إذا توحَّد العربُ تغيّر وجه التاريخ**»، وأنهم حتى حين تفرّقوا، تغيّرَّ إلى الأسوأ وجهُ تاريخهم. هنا المطلوب تغيّر إيجابي، تقدّمي، تغيّر عربي عبقري يشبه الثورات الكبرى في عصرنا. العصاميّ ما زالتْ يدُه على قلمه وعلى قلبه، بعد ان كانت على معوله في أرضه: في بيروت يزرع علماً، وفي خِراج كفردونين قرب بير السلاسل، يزرع أرضاً ويبني بيتاً تحت القصف الإسرائيلي. أستاذ جامعي مبرِّز في كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الجامعة اللبنانية ـ بيروت). حُجَّةٌ في تهذيبه العلمي والخُلُقي، صادق مع نفسه قبل سواه، وفي حقل التآليف والأبحاث، مرجع ومرجعيّة! عربيّ/ عروبيّ بلا تلوين أو توريب: «هو مفكّر سياسي متميّز، يستعينُ

باللغة في قراءة التاريخ واستشراف المستقبل وربط الحقبات الحضارية، والتعمّق في فهم أسباب الهزيمة العربية ومستلزمات التفوّق» (من مقابلة معه، أجرتها مجلة **الوطن العربي**، مَن يصنع القرار العربي؟، العدد 1142، الجمعة 22/ 1/ 1999، صص 42 ـ 46).

□ في ريادة التاريخ:

درسنا جدليات الفعل والزّمن في تقديمنا لكتابه «**الفعل والزمن**»، مبرّزين دور الإنسان العربي في ريادة التاريخ: «البداوة في كلام العرب لا تناقضُ الحاضرة والحضارة، فهي مبتدؤها الأصيل. وبقدر ما اكتسَبَ العربيّ حقَّهُ في البد، كان يقتحمُ تلك الدورة الدَّهرية للوجود، فيكسرُها في اتجاهين لا متناهين: الأزل والأبد. لم يعد الدَّهرُ يقتلُ العربيَّ، ولم تعد الرّتابة تهلكُه. **البعثُ في اللغة سيتساوقُ، بدوره، مع البعث في الحياة...**» (م.ن. ص 7).

كتب عصام نور الدين عشرات البحوث والدراسات والمقالات، التي نُشِرت في صُحُفٍ ومجلات لبنانية وعربية، منها: مجلة **الغدير**، **المنطلق**، **الراية**، ملحق جريدة **النهار/ إشارات**؛ **السفير**؛ **البعث البلاد**، **الضحى**؛ **الفكر العربي**؛ **دراسات عربية**؛ **الباحث**؛ **الفكر التقدمي**؛ **إلخ. نُحيل إليها الباحثين، حيث تتوفّر لهم النصوصُ الجليلة.**

أمّا أبحاثه الموضوعة في كُتُبٍ فقد بلغت 17 عملاً، تاجها ثُلاثية **المصطلح الصّرْفي: مميّزات التذكير والتأنيث؛ المذكّر والمؤنّث الحقيقيّان؛ مصطلح المحايد، المذكر والمؤنّث المجازيان».**

□ أعمال في اللغة والأدب والسياسة:

منذ الثمانينات، أخذ الدكتور عصام نور الدين يبني أهرامَهُ العلميّة، متقلباً بين اللغة كموصلٍ إلى السياسة، وبين الكتابة السياسية بوصفها مُبصرة لعبقرية اللغة العربية التي استوقفت الأرسوزي*، وحالمّه المتجدّد في كاتبنا هذا. فوضع سنة 1980 تقديماً لكتاب جرجي زيدان، **تاريخ اللغة العربية** (دار الحداثة ـ بيروت).

I. من شافية **ابن الحاجب**، درسَ «أبنية العقل» دَرْساً منهجيّاً آكاديميّاً، ثم نُشر في كتاب عنوانه «أبنية الفعل في شافية ابن الحاجب (طبعة أولى، مجد،

بيروت 1982؛ طبعة ثانية، دار الفكر اللبناني، 1997): «فأدركت، إذ ذاك، لذّة تسلّق الجداول للوصول إلى المنابع... وعرفت أن لا شيء يروي ظمأ الدارس أكثر من خمرة المعرفة المتأصلة. فأرجو ان أكون قد حققت هذه الغاية لاجتياز محن البحث للوصول إلى منحه، ولأطلّ على الدنيا بمنهجية توصلني إلى الحقّ دوماً» (**أبنية الفعل**، ص 8).

II. الفعل والزمن هو كتابُه الثاني الذي يدور حول موضوع دقيق في الألسنية أو اللسانة العربية المعاصرة، صدر في طبعة أولى، سنة 1984 عن (مجد ـ بيروت) وفيه (ص 19): «إنَّ هذه الدراسة مساهمة في فهم العلاقة بين الفعل والزمن، من خلال استعراض أقوال النُّحاة ومناقشتها، ومن خلال التركيز على الصيغ اللغوية في التعبير عن الزمن، فليست الصيغة **«فَعَلَ» وحدَها للدلالة على الزَّمن الماضي، بل قد لا تدلُّ عليه وتنصرف إلى الدلالة على الحال والاستقبال»**.

III. **ابن هشام الأنصاري**، حياته ومنهجه النَّحوي (الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1989): «لا تزال مؤلّفات ابن هشام الأنصاري النَّحوي من أوفى الكتب النحوية مادّة ومنهجاً؛ لأنَّ الرجل قد جمع مذاهب النحاة، ونقَّاها واختصرها وقدَّمها لأبناء العربية، بعدما انفرد ـ كما يقول مترجمو حياته ـ بالفوائد العربية والمباحث الدقيقة والاستدراكات العجيبة والتحقيق البالغ والاطّلاع المفرط والاقتدار على التصرّف في الكلام، والملكة التي كان يتمكّن بها من التعبير عن مقصوده بما يريد مسهباً وموجزاً، مع التواضع والبرّ والشفقة ودماثة الخلق ورقّة القلب، بحيث يصحّ ان نطلق عليه لقبَ **الباحث** النحوي الحرّ. وقد لاحظت تناقضاً بين شهرة كتب ابن هشام النحوي وانتشارها بين النّاس، وبين جهل العامّة وجمهور غير قليل من الخاصة بحياته وسيرته...» (ص 5).

IV. **المصطلح الصرفي والمحايد**

□ أطروحات في ثلاثة كتب متكاملة:

أ) **المصطلح الصَّرفي**، مميّزات التذكير والتأنيث (صدر عن الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1988) موضوعه «صرف الإسم»: «ومن المعلوم أنَّ تحديد مصطلح **«الصَّرْف»** جزء أساسيّ من كل مشروع لغوي علمي، يهدف إلى **«تقدّم العلوم اللغوية وتطوّرها** وجعلها إجرائية عمليّة، تطبيقية. وهذا الموضوع كان يجب درسه منذ زمنٍ بعيد، وذلك لأنَّ الدراسات اللغوية لم تستطع إلاَّ تكرار أقوال سيبويه...» (ص 5).

ب) **مصطلح التذكير والتأنيث**، المذكّر والمؤنّث الحقيقيّان (الشركة العالمية، بيروت، 1990)، متمّم للمصطلح الصرفي، وموضوعه التطبيق العملي لمقولاته وأحكامه: نستطيع الحكم مما تقدّم، **أنَّ الجنسَ الصَّرْفي، في اللغة العربية، لا يدلّ دلالةً قاطعة على الجنس الطبيعي، مثله في ذلك مثل الجنس في لغاتٍ عدّة...** » (ص 27). ويوضح المؤلّف هدفَه الستراتيجي من وراء بحثه (غلاف الكتاب): «دراسة استخرجت الحكمَ العلميّ من رحم اللغة العربية نفسها، مراعية خصائصها ومستوحية عبقريّتها وهادفة إلى خدمتها، بجعلها متلائمة وروح العصر الذي نعيش، وخادمة لأصحابها الذين أصبح بإمكانهم، الآن، إدخال مصطلح التذكير والتأنيث في الكمبيوتر (الحاسوب)، مما يُسهّل تعلّمه واستعماله استعمالاً سريعاً وسليماً في الكلام وفي الكتابة وفي الترجمة الآلية...». إنَّه علمٌ معلوماتيّ لثقافة عربية عالمية.

ج) **مصطلح المحايد**، المذكّر والمؤنث المجازيان (الشركة العالمية، بيروت، 1995)، هو الجزء الثالث، الأخير، من أطروحة الدكتور نور الدين التي تُعَدّ من أهم الأعمال العلمية العربية في هذا المجال التهذيبي الدقيق: «خاتمة البحث في قضيّتي المصطلح الصَّرْفي ـ مميزات التذكير والتأنيث، و«مصطلح التذكير والتأنيث ـ المذكر والمؤنّث الحقيقيان». فـ «**المحايد**» مصطلح موازٍ لمصطلحي أجدادنا القدامى: «المذكّر المجازي» و«المؤنّث المجازي». (ص 7). ويوضح الكاتب (ص 9) أنَّ أحكامه «نابعة من رحم اللغة العربية... مما يجعلها كشفاً عن عبقريّة أجدادنا ونظرتهم إلى الكون والموجودات، فإذا باللغة صورة لعبقريّتهم ولتفوّقهم ولإبداعهم...». وصفوة أقواله (ص 171): «... إنَّ العربي باستعماله لغته التي ابتدعها، قد أكّدَ أنَّ من خصائص اللغة العربية وسننها تذكير كل اسم «محايد» جنسيّاً، إذا كان غير متّصل بمميّزٍ من مميّزات التأنيث الثمانية [ى، ا، ة، ت، ات، ن، الكسرة، الياء]... بل إنَّ العربيّ قد ذهبَ إلى أبعد من ذلك عندما ذكّرَ كلماتٍ محايدة جنسيّاً، ومتّصلة بمميّزٍ من مميّزات التأنيث مثل: هذا/ هذه الموسى... فكأن **تذكيرَ الأسماء المحايدة جنسياً سنّةٌ من سنن العربية**، تعكس نظرة أصحابها إلى الوجود والكائنات».

٧. **أعمال لغوية تدارسية:**

تحت هذا العنوان ـ حيث يتداخل البحث العلمي ونتائجه السابقة، مع وظيفتي الدرس والتدريس ـ نضع مجموعة أعمال للدكتور عصام نور الدين (فضلاً عن قاموسه العربي ـ العربي، الذي يوشك على إنهائه):

1991: **النحو الميسَّر**، جزءان، الجامعة المفتوحة، طرابلس الغرب.

1992: **علم الأصوات اللغوية** (الفونتيكا)، منشورات دار الفكر اللبناني، بيروت

: **علم وظائف الأصوات اللغوية** (الفونولوجيا)، دار الفكر اللبناني.

1993: **أساسيّات النحو** (دروس في التطبيق النحوي)، دار الفكر اللبناني.

: **الإعراب والبناء** (دروس في التطبيق النحوي)، دار الفكر اللبناني.

: **الفعل، بناؤه وإعرابه** (دروس في التطبيق النحوي)؛ دار الفكر اللبناني.

1994: **تاريخ النحو العربي**، المدخل، النشأة والتأسيس، دار الفكر اللبناني: «. . . يهدف إلى دراسة «قواعد النّحاة» ومصطلحاتهم ومناهجهم في الدَّرس، وتمييز ذلك كله من «قواعد اللسان العربي» الضمنيّة والكامنة فيه، والتي يستعملها ابنُ اللغة الطبيعي، عند بلوغه الخامسَة من عمره، استعمالاً نظرياً، فيتكلّم بلسان أبويه ومحيطه دون خطأ. . .» (ص 3).

1996: **مقابلات لغوية**، صدر عن دار الصداقة (بيروت)؛ قوامه «لغة المقابلة» التي قد تختلفُ عن لغة الكتابة في التركيب، تقديماً وتأخيراً، ذِكْراً وحذفاً. «إن هذه المحاورات اللغوية او المقابلات هي رأي نطلقه وننشره في الناس من جديد، بغية إفادة الآخرين برأيٍ نعتقد صحّته وصلاحيته من جهة، وتطوير أفكارنا بالاستماع إلى آراء القرّاء والنقّاد من جهة ثانية [. . .] أوليست هذه هي مهمّة الذين نصَّبوا أنفسهم بُناةً لسعادة الإنسان المادية والفكرية والروحية. . . واللغوية» (صص 3 ـ 4).

■ مقالات ومناقشات في اللغة (دار الصداقة، بيروت).

□ العلم والسياسة:

■ زكي نجيب الأرسوزي، حياته وآراؤه في السياسة واللغة (دار الصداقة): «أكّد الدكتور عصام نور الدين. . . أن لغتنا العربية تخلق نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الكون، وأنَّ رائد الجيل وفكرة البعث، **زكي الأرسوزي** وجد ان سرّ تفوق الأمة العربية يكمنُ في لسانها، في لغتها. . . وأوضح ان المناضل الكبير عندما يخاطب الجماهير العربية، يكون مهندساً لغوياً عبقرياً في الوقت الذي يجسّد فيه الريادة النضالية والسياسية. . .» (**مقابلات**، ص 5).

بهذه الكلمات مهّد العالِمُ لانزلاقه من اللغة إلى السياسة، لكأنَّه وجدَ ضالّته الشخصيّة للمصالحة بين العالِم والمناضل، في شخصيّة زكي الأرسوزي* (الذي تناولناه في هذه السلسلة). آخر العلم السياسة، وأول السياسة عِلْمٌ ملتزم بحقوق الإنسان وقضاياه. يقول عن مثاله:

«. . . ظاهرة عربيّة وكفاحية وإنسانيّة فريدة من نوعها، فهو يمثّل نقاءَ العرب وصفاءَهم وطموحهم وسرَّ نبوغهم. ولدَ في أتون النضال ضد الفرنسيين والأتراك، وضد الرجعية العربية البغيضة، وضد تجّار الشعارات والمواقف». (**زكي الأرسوزي**، ص 7).

❀ ❀ ❀

■ ما قلناه لا يكفي، ولكنّ الجُلَّ المقصِّر عن الكلّ، يدلّ في هذا المضمار على أن أراسيل الباحث والكاتب والمفكّر، ما زالت تستفزّ الطلائع في نهضاتها، إلى أن تستقيم للأمّة ثقافة علمية عربية متكاملة ومنافِسة عالمياً.

هاء

هـ

مُحَمّد حَسَنِين هيكل (1923)
صحافةُ الأدب والسياسة الكبرى

□ سابق التاريخ:

■ «مؤسسة بذاته»، شاءت المصادفات ان تجعل ذكاءه موجّهاً لأحلامه، محقّقاً لأفكاره، سابقاً لتاريخه: «ضخم ورشيق، حاد الطبع وقويّ، ذو وجه فلاّح، اختار بدلاً من أن يصبح فرعوناً ويدخل المُتحف، أن يقوم بالإدارة؛ أسمر اللون كصعيدي (مثل صديقه **جمال**)، سريع الجملة وحادُّها، ذو نظرة متّقدمة غالباً وذو ابتسامة ماكرة. ربما يكون محمد حسنين هيكل الشخصية الأكثر إثارة للاهتمام في مصر المعاصرة». (جمال الشلبي، **محمد حسنين هيكل، استمرارية أم تحوّل**، المؤسسة العربية، بيروت 1999). بهذه الكلمات وصفه الصحافي الفرنسي **جان لاكوتير** (م.ن. ص 337). هو ابن تاجر حبوب في منطقة **البحيرة**، وُلِد سنة 1923، أي في فترة الإجماع المصري على الاستقلال. أمَّن له والده تعليماً مناسباً لجعله صحافياً مميّزاً، يجيد الانكليزية والعربية. سنة 1948، عمل في مجلة «**آخر ساعة**» الأسبوعية. فكان مراسلاً لها عسكرياً في الجبهة الفلسطينية، حيث التقى **الضابط جمال عبد الناصر***. الصحافي والصامت تصادقا، ودخلا معاً الحياة السياسية المصرية بعد ثورة 1952: أحدهما بقوة الدبّابة، وثانيهما بقوة القلم الذكي الذي عمل في كل صحف مصر، ونال جوائز سنيّة، من «جائزة الملك فاروق» إلى المستشارية والوزارة في عهد عبد الناصر، بعد رئاسة تحرير الأهرام

في الخمسينات، وحتى إقالته، بعد عبد الناصر، تدليلاً على نهاية المرحلة الناصرية (والهيكلية) في مصر. لكنَّ هيكل انبعث صحافياً، يختطّ بالكلمة سياساتٍ أخرى لمَن يقرأونه (وقد بلغ عدد طبعات أحد كتبه أكثر من عشرين طبعة، فضلاً عن صدور بعض كتبه في عدة لغات أجنبية). عُرف بمقاله في الأهرام (**بصراحة**) وبقدرته على التطبع والتكيّف، حتى وصفه الأدب الشعبي المصري بأنه «المستر ميكي»!

■ حول أدب هيكل السياسي (الصحافي) صدر حوالى ثمانية كتب، أبرزها:

■ سقوط مدرسة هيكل وأزمة العقل المصري، لعزيز السيد جاسم، بغداد، مكتبة النهضة، 1987.

■ كم عمر الغضب: هيكل وأزمة العقل العربي، **لفؤاد زكريا**، الكويت، شركة كاظمة، 1983.

■ أقنعة الناصرية السبعة: مناقشة توفيق الحكيم ومحمد حسنين هيكل، **لويس عوض**، بيروت، دار الرقي 1987.

■ عبد الناصر بين هيكل ومصطفى أمين، حسين كروم، القاهرة، دار مأمون، 1975.

■ بصراحة عن عبد الناصر: عشرون ساعة حوار مع هيكل، **فؤاد مطر**، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1989.

□ أعمال هيكل:

الصحافي أولاً، ثم بعد «**الأهرام**» جاء إعصار الكتب الهيكلية، المستمرة في التدفق حتى اليوم، ذاك ان الرجل ـ المؤسسة، يتربع على عرش وثائقي، مع قدرة على الكتابة السائلة لا يضاهيها أي سيلان خطابي عربي آخر. فهو قد اشتغل في الصحافة السياسية الكبرى، فحاور وقارع ودافع عن قناعاته وقناعات السياسيين الذين اشتغل معهم، فعاش للسياسة، وعاش من الصحافة او الكتابة عن السياسة. فما معنى ان تصدر معظم كتبه من بيروت وباريس، لا من القاهرة؟

أمّا كتبه بالفرنسية فهي مترجمة عن العربية.

1 ـ **أحاديث في آسيا**، بيروت، دار المعارف، ب.ت.

2 ـ **لمصر، لا لعبد الناصر**، بيروت، شركة المطبوعات، ط 7، 1986.

3 ـ **بين الصحافة والسياسة**، بيروت، شركة المطبوعات، ط 3، **1984**.

4 ـ **زيارة جديدة للتاريخ**، بيروت، شركة المطبوعات، ط 6، 1987.

5 ـ **حديث المبادرة**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 8، 1987. دار الشروق، 1998.

6) **وقائع تحقيق سياسي أمام المدّعي العام الاشتراكي**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 8، 1986.

7 ـ **السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة**. شركة المطبوعات، بيروت، ط 6، 1988.

8) **قصة السويس**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 5، 1985. (بالفرنسية، 1987).

9) **أحاديث في العاصفة**، دار الشروق، بيروت/ القاهرة، ط 2، 1987.

10) **آفاق الثمانينات**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 6، 1985.

11) **عند مفترق الطرق**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 8، 1990.

12) **ملفّات السويس**: حرب الثلاثين سنة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1986.

13) **سنوات الغليان**: حرب الثلاثين سنة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1988.

14) **الانفجار: حرب 1967**: حرب الثلاثين سنة، القاهرة، ط 1، 1990.

15) **مدافع آية الله** (قصة إيران والثورة)، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1982.

■ الخميني وثورته، بالفرنسية، باريس، 1983.

16) **خريف الغضب**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 20، 1990. بالفرنسية، دار رامسي، باريس، ، 1983.

17) **حرب الخليج: أوهام القوة والنصر**، مركز الأهرام، ط 1، القاهرة، 1992. (بالفرنسية، عن رامسي، باريس، 1993).

18) عادل حمودة يحاور هيكل حول: **لعبة السلطة في مصر**، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1995.

19) **1995: باب مصر إلى القرن الواحد والعشرين**، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1996.

20) **مصر والقرن الواحد والعشررون**، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1996.

21) **الحل والحرب**، شركة المطبوعات، بيروت، ط 8، 1988.

22) **المفاوضات السرية بين العرب واسرائيل**، ثلاثة أجزاء، دار الشروق، ط 1، 1996.

23) **المقالات اليابانية**، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1998.

24) **العروش والجيوش**، ج 1، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1998، ط 2، 1999. الخ.

25) **بين الصحافة والسياسة**، شركة المطبوعات، ط 3، بيروت، 1984.

☐ مختارات من كتاباته:

1) محمد نجيب: رفضه الملك!

«عندما كُلِّف نجيب الهلالي بتشكيل الوزارة في آذار/ مارس 1952، سألني من ضمن مَن سألهم ـ عمَّن أراهم مناسبين لشغل بعض الوزارات. كانت تلك هي المرّة الأولى التي أجدني فيها، في قلب **لعبة سياسية كبيرة**. وأذكر أنّني نصحته بمحمَّد نجيب لوزارة الحرب؛ ولكنَّه عندما اقترحه على الملك، رفضَه هذا الأخير». (**بين الصحافة والسياسة**، ص 43).

2) هيكل وكيسنجر:

«لا أعرف ماذا أترك، وماذا أتناول من حوار دام ساعتين ونصف الساعة مع الدكتور هنري كيسنجر وزير خارجية الولايات المتحدة الأميركية [. . .]. وقد كان لقاؤنا بناءً على رغبة أبداها، فقد نزل إلى مطار القاهرة مساء يوم الثلاثاء 7 نوفمبر الماضي، ليقول لمضيفه اسماعيل فهمي وزير الخارجية المصرية: «إنّه قرأ مقالاً لي نُشِرَ قبل أيام عن الدور الأميركي في الأزمة وأهميته وقيمته، وهو يريد مناقشتي فيما كتبت». ثم عاد الدكتور كيسنجر فأثار الموضوع خلال اجتماعه مع الرئيس أنور السادات صباح يوم الأربعاء 7 نوفمبر. وعندما التقيت بالدكتور هنري كيسنجر على العشاء، مساء اليوم نفسه: الأربعاء ـ وكان هذا أول لقاء بيننا ـ فوجئت به أمام كثيرين من المدعوين في بيت وزير الخارجية يأخذني بحفاوةٍ شديدة ويقول لي برقّة زائدة: «إنّني من كثرة ما قرأت لك أشعر وكأنّنا أصدقاء من عشرين سنة على

الأقل». (**الأهرام**، بصراحة، **مناقشة مع كيسنجر**، 13/ 11/ 1973).

3) الحكيم وهيكل:

أرسل توفيق الحكيم* رسالة إلى محمد حسنين هيكل، رفضت جريدة «الأهرام» نشرها. عنوان رسالة الحكيم: «المهم ان يكون المجتمع خالياً من السلطة الواحدة والمسيطرة برأي واحد في إمكانه إسكات كل صوت غيره». ثم أرسلها إلى النشر في **الأهالي**.

الحكيم لهيكل: «أنا معتقد أنك متأكد من عدم موافقتي على كتابتك السياسية. [...]. إنَّ حالتي تشبه حالتك. فأنت كتبت كتاباً هو «خريف الغضب» أعتبر هجوماً ضد السادات بعد موته. وأنا كتبتُ كتاباً هو «**عودة الوحي**» أعتبر هجوماً على عبد الناصر بعد موته. وقد يفسَّر الغضب عندك بأنَّه وضعك في السجن. اما انا فلم يضعني عبد الناصر في سجن!».

هيكل للحكيم: ملاحظاتي على كلمتك:

«أولاً دعني أضع خطاً فاصلاً بين «عودة الوعي» الذي كتبته أنتَ عن جمال عبد الناصر، وبين كتابي «خريف الغضب» الذي لم يكن عن أنور السادات. حتى الآن ما زلت أعتذر عن عرضٍ لكتابٍ يكون موضوعه أنور السادات، لأنّي أعتقد ان قصته ما زالت قريبة ومن الصعب تناوله بتجرّد. هكذا فعلتُ مع قصة جمال عبد الناصر [...]. انك بالطبع لم تقرأ «خريف الغضب» ولا الآخرون حتى الآن قرأوه. [...]. ويبدو لي من كلمتك انك فهمت «خريف الغضب» على أنَّه كان غضبي أنا، لأنَّهم أخذوني الى زنزانة سجن أغلقوا عليَّ بابها. دعني - بإذنك وسماحك - أُصحّح لك! ان ذلك الخريف لم يكن غاضباً لأنّي غضبت. الطبيعة ليست ببساطة على مزاج فرد أو هواه. لقد كان خريف الغضب في كتابي هو وقائع ما جرى في مصر بين سبتمبر وأكتوبر من سنة 1981 حين كان الغضب عاصفةً تهبُّ على الوطن من أقصاه إلى أقصاه». (**خريف الغضب**، صص 561 - 564).

حتى اليوم هيكل يعطي، يتدفّق. يُقرأ كثيراً. ويُدْرَس قليلاً. أما آن للباحثين والدارسين في الجامعات أن يفيدوا من هذا الأديب السياسي الكبير؟

محمّد حسين هيكل (1888 ـ 1956)
السياسة، الكتابة والواقعية

□ العلمي/ الواقعي:

■ وُلِدَ محمد حسين هيكل في كفرغنّام (الدقهلية ـ مصر)، وتوفي في القاهرة سنة 1956، بعدما مارس الكتابة والصحافة والسياسة (كتابة أبحاث وروايات، ظهرت ما بين 1912 و1969). سنة 1909 تخرَّج من مدرسة الحقوق (القاهرة)، وفي سنة 1912 نال دكتوراه في الحقوق من جامعة السوربون ـ دين مصر العام، بالفرنسية). مارس المحاماة، ورأس تحرير جريدة «السياسة»، وعمل استاذاً في الجامعة، وتولّى وزارة المعارف مرّتين، وكان عضواً في الحزب الدستوري، وفي «مجمع اللغة العربية». أصدر مجلة «الفضيلة». كتب عنه مجموعة من المؤلّفين سنة 1958، وأفرد له مجيد خدوري، فصلاً، في كتابة «**عرب معاصرون**» (صص 343 ـ 369).

■ هو من تلاميذ أحمد لطفي السيّد*، ومن أشدّ المعجبين به. تواصل الرجلان حتى تخوم المعترك السياسي، ففصل التقويم العلمي بينهما. كالسياسي المحترف، شديد الاهتمام بالوسائل المفضية الى تحقيق الأهداف، فهو سياسي واقعي، على نقيض أستاذه المثالي. في أول مقال له في «الجريدة» أيّد دعوة قاسم أمين إلى تحرير المرأة. وفي فرنسا تلقحت أفكاره بأفكار ثورة 14 تموز (يوليو) 1787. وتعلَّم في باريس اللغة الفرنسية والآداب والفلسفة وأساليب النقد الأدبي، مما ساعده على توضيح فكره الذي ازدادت علمانيّته. أوّل أعماله الأدبية كان رواية «زينب» التي وضعها سنة 1912 (طبعة سابعة سنة 1974) وفيها يصف حياة الريف

المصري أيام طفولته؛ ويدافع عن حق مصر في الحرية الوطنيّة. سنة 1914، كان الدكتور م.ح. هيكل ضد (دخول مصر الحرب، فراح ينشر مقالات في «الجريدة» ضد بريطانيا، على الرغم من تحذير السيد له «من ان انتقاد بريطانيا ليس في مصلحة مصر. إلاّ أنّ هذا الخلاف بين المعلم والتلميذ لم يؤثّر في علاقتهما وظلاّ على وئام حتى نهاية الحرب. وبعد ان عُطّلت «الجريدة»، علّقَ كلاهما نشاطه السياسي، فاعتزله لطفي السيد في منزله في الريف وعاد هيكل إلى ممارسة مهنة المحاماة». (**عرب معاصرون**، م.س. صص 348 ـ 349).

■ ما بين 1921 و1923 وضع هيكل كتاب «جان جاك روسو» في جزئين (طبعة ثالثة، القاهرة، 1978). ثم اشترك في اللجنة الدستورية التي كُلّفت سنة 1922 بوضع مسودّة للدستور المصري الجديد. ورأس تحرير «السياسة» الناطقة بلسان «حزب الأحرار الدستوريين». واستمر في رئاسة تحريرها خمس عشرة سنة، حتى صار وزيراً (سنة 1937) في حكومة محمد محمود. زعيم حزب الأحرار الدستوريين الجديد. كما ان الدكتور م.ح. هيكل رأس تحرير صحيفة «السياسة الأسبوعية» واستحدث مع طه حسين، ومجموعة من الكتّاب «المجدّدين»: **مدرسة فكرية جديدة تنادي بالعلمانية والتجديد ومعالجة القضايا بالنقد والتوجيه، معالجة جديدة، متصدّين بذلك لمجموعة «القدماء» الذين كانوا يمثّلون الفكر التقليدي.**

■ إلى جانب الأحداث السياسية وتحوّلاتها، مرَّ م.ح. هيكل بأزمة شخصية عندما فَقَدَ ولده سنة 1925، فانعكس ذلك على موقفه من الدين، ما عدَّل بعض آرائه السياسية (خصوصاً ما يتعلق منها بالانتخابات الحرة والنظام البرلماني. سنة 1926، كتب مجموعة مقالات: «الدين والعلم». نفى فيها وجود صراع جوهري بينهما: «ليس من نزاع بين العلم والدين، وإنّما النزاع هو بين رجال العلم ورجال الدين»، وأكّد أنه نزاع قديم قدم العلم والدين. «وأيّد هيكل بصفته عضواً في لجنة تابعة لجماعة الإخوان المسلمين تألّفت لمكافحة التبشير ونشاط المبشّرين، اقتراحاً يدعو إلى ممارسة ضغط على الحكومة لحملها على وقف هذا النشاط [...] وبدأ بنشر مقال في صحيفة «السياسة» عن حياة النبي محمد...» (**عرب معاصرون**، ص 359). انقلب الدكتور محمد حسين هيكل من دور الداعية إلى «التفكير الحر»، إلى دور الداعية للفكر الديني؛ ويرى خدّوري ان كتابه «**محمد**» (14 طبعة حتى الآن) كان وراء وصوله إلى سدّة الوزارة: «وإذا نظر المرء الآن في مؤلفات هيكل عن الإسلام، مستعيداً أحداث الماضي، يجد انها لم تكن مجرّد مبرّرات يدافع بها عن المحافظين التقليديين، لأنّ كاتبها كان **مجدّداً** حاول

فيها التوفيق بين العقل والايمان ونجح في ذلك إلى حدٍ بعيد. [. . .]. وظلَّ **علمانياً في حياته الخاصة حتى مماته، فكان يتردّد على المسارح ويشارك مجالس** الأنس والشراب (الكوكتيل)، بل إنَّه كان يعاقر الخمر حتى عندما كان منكباً على تأليف كتابه «حياة محمد» ومؤلفاته الأخرى عن الإسلام»، على ذمّة مجيد خدوري (**عرب معاصرون**، م.س. ص 362). سنة 1942، صار م.ح. هيكل رئيساً لحزب الأحرار، ورئيساً لمجلس الشيوخ (1945 ـ 1950) وشارك في الوزارة خمس مرّات (وزير المعارف). بعد ثورة 1952، جرى حلّ الأحزاب السياسية، وأبدى العسكريون حرصهم على ان يحكموا مصر وحدَهم، وهنا بدأ يدرك م.ح. هيكل ان الحكم البرلماني في ظل العهد القديم قد انتهى، وان تطوير الديمقراطيّة البرلمانية الصحيحة، كما كان يتخيلها، لم يكنْ إلاَّ وهماً. فانسحب نظيفاً من المعترك السياسي. وأوضح سنة 1955 ان مصر لم تكن حرّة، على الرغم من استقلالها، حتى تتطوّر نظاماً ديمقراطياً صحيحاً. بدأ في السياسة رجل قلم، وخرج منها رجل قلم. (را: بابر جوهانس: **محمد حسين هيكل**، بيروت 1967).

☐ أبرز أعماله:

■ كتابان كبيران ينظمان عقود أعماله المتنوعة: **حياة محمد**، **وفي منزل الوحي**.

1. سنة 1925 وضع كتابه «**في أوقات الفراغ**» (طبعة ثانية سنة 1968)، وأتبعه سنة 1927 بكتاب «**عشرة أيام في السودان**» (ط 2، سنة 1949)؛ ثم كتاب «**تراجم مصرية وغربية**» (طبعة أولى سنة 1929، ط 4، 1954). فكتاب «**ولدي**» سنة 1931 (ط 5، سنة 1978) **وثورة الأدب** (1933). هذه أعمال المرحلة الأولى من حياته الفكرية والسياسية.

2. مرحلة الكتابة الدينية:

سنة 1935، صدر للمرّة الأولى كتابه «**حياة محمد**»، وهو مجموعة مقالات وضعها على مدى عشر سنوات (الطبعة 14 سنة 1979)، وتلاه سنة 1937 كتاب «**في منزل الوحي**» (ط 8، سنة 1979)، ثم كتاب «**الصديق أبو بكر**» (1942)، **الفاروق عمر** (جزءان، 44 ـ 1945)؛ **الحكومة الإسلامية** (1961)، بين الخلافة والملك: عثمان بن عفان (1964)، **الإيمان والمعرفة (1964)**.

3. الذكريات والمذكرات السياسية:

ما بين 1951 و1978، صدر لمحمد حسين هيكل كتابه الضخم في ثلاثة

أجزاء، بعنوان: «**مذكرات في السياسة المصرية**»؛ وفي سنة 1955، نُشر كتابه «**هكذا خلقت**» (ط 4، سنة 1974)، **والشرق الجديد** (1963)، وقصص مصرية (1963). أمّا لماذا بدأ م.ح. هيكل حقوقياً، وانقلب سياسياً وبدأ روائياً (رواية زينب، 1914) وانتهى بقصص مصرية، دون أن يكتب رواية أخرى، فهذه مسائل تجد جوابها في حياة الكاتب نفسه، وفي اهتماماته وهموم جيله وعصره. هنا، نتوقف عند نماذج من كتاب «**في منزل الوحي**» (دار المعارف، القاهرة، ط 8)، حيث يقول ص 12:

«ومع وقوفي موقف الناقد من بعض الشؤون الحاضرة في البلاد المقدّسة، لقد وجهت أكبر عناية إلى آثار الرسول الكريم فيها، وجعلتُ جلَّ همّي ان أسير حيث سار: ألتمس ما في حياته من أسوة وعبرة، وأرجو ان أقف على شيء من السر الذي هيأ هذه البلاد لتكون **منزل الوحي** إلى النبيّ العربي، خاتم الأنبياء والمرسلين. ولم أتقيّد في تفكيري وتأملي أمام شيء مما رأيت بغير منطقي وعقيدتي الذاتية، اللّذين كوّنتهما الطريقةُ العلميّة الحديثة».

□ هل هيكل رجعي؟

يقف في «**منزل الوحي**» مدافعاً عن حاله، بعد كتابه «**حياة محمّد**»، فيقول (ص 21): «وأقف هنا لأدفع زعماً حسب الذين زعموه أنّه مُغْمَزٌ غمزوني به، بعد تأليف كتابي «حياة محمد». حسب هؤلاء أنّني انقلبتُ بكتابة السيرة **رجعياً**، وكنتُ عندهم قبلها في طليعة «المجدِّدين». وكيف لا أنقلب عندهم **رجعياً** وقد جعلت القرءآن حجّتي، وما جاء فيه عن السيرة سَنَد، ولم أضعه كما يقولون موضع النقد العلمي! وكيف لا أنقلب **رجعياً** وقد دفعت بالحجّة ما طعنَ به على النبيّ العربي جماعةُ المستشرقين ومن تابعهم من شباب المسلمين: وكيف ساغ لي بعد ذلك ان أزعم أمامهم في «حياة محمد»، وان أزعم اليوم ها هنا أنّني (**طليقٌ من القيود عدو للجمود**، نصير للبحث العلمي الحرّ، وإنّني اؤمن بحرية الرأي وأعتبرها الأساس، لا أساس غيره، لمن يريد معرفة الحقيقة. هم يرون ذلك خداعاً يأباه العلم والبحث الحر. وأنا بعدُ عندهم **رجعيّ** انقلبتُ إلى الجمهور أُتابعه ابتغاء رضاه، وكنتُ قبل ذلك أريد توجيهه وهدايته».

وبعد، فإنَّ كتابه «**في منزل الوحي**» يدور حول 6 موضوعات: فرض الحج - البلد الحرام - مع الخاتمة التي تدور بين حياتين مادية وروحية. فهل تنفصلان حقاً؟

يتساءل الدكتور م.ح. هيكل «**في منزل الوحي**» (ص 632):

■ «فما بال قوم في عصور وبلاد مختلفة جحدوا **الحياة الروحية** وكفروا بفضل الإيمان؟ أفكان ذلك منهم عماية وجهلاً، أم أنَّهم أضلّهم هواهم وعزّهم بالله الغرور، ولولا ذلك لرأوا من آيات الله ومن فضله على عباده المؤمنين ما لا يغيب عمَّن تأمّل في خلق الله ومَنْ ألقى السّمع وهو شهيد؟».

ويجيب (ص 633): «والواقع ان المسلمين في عصور اجتهادهم وتقدّمهم وسيادتهم حضارة العالم، لم يختلفوا إيماناً ولا عقيدةً، وإنَّما اختلفوا رأياً ومذهباً في شؤون الحياة الدنيا. هم جميعاً يؤمنون بالله وما جاء من عنده، لكنَّهم اختلفوا في أحكام ما يجري بين الناس من معاملات، لم يمنعهم من الخلاف رأيٌ رآهُ مَن سبقهم في أمر هذه المعاملات [. . .] كان ذلك حين كان الناس يقدّرون العلمَ ويحترمونه لذاته، ويحترمون لذلك رأي صاحبه ما قصد به وجه الحق. . .».

ولكن حين دارت دورة الحضارة العالمية، خلافاً لتعاليم الحضارة الإسلامية وأذعنت أُممها لغيرها، ممن آترهم العلم مفاتيح السلطان: «بدأ هؤلاء يعلّمون الناسَ مبادىء العلم في **الحياة المادية**. نقيض ما أورثتهم عصورُ الانحلال. **علَّموهم أنَّ الأرض كروية، وكانوا قد ورثوا من تلك العصور أنَّها مسطحة مستوية. وعلَّموهم أنَّ الأرض تدورُ حول الشمس. وكانوا قد أُورثوا أنَّ الشمس تدور حول الأرض: تشرق من المشرق وتغيبُ في المغرب، وتنخسها الشياطين حتى لا تقف سيرها [. . .] وعلَّموهم أن لا شيء مما يقع في الكون إلاَّ له سبب يدركه العقل إذا استوت لديه أسباب العلم لإدراكه»**. وهذا يدل إلى مدى تمسكه بالعلم في مجاله وبالدّين في إيمانه.

واو

و

سعدالله ونُّوس (1941 ـ 1997): نقد السياسة بالمَسْرَحة

☐ حُكْم الأمل:

■ سنة 1941 وُلِدَ سعدالله ونُّوس في سورية وأمامه نموذجان مسرحيّان عربيان متجاوران: نموذج المسرح اللبناني **مارون النّقاش** (1817 ـ 1855)، المثقَّف العربي/ الغربي؛ ونموذج المسرحي الشامي، **أحمد أبو خليل القباني** (1833 ـ 1903) من القرن التاسع عشر؛ فيما القرن العشرون العربي يتلألأ بالمسرح الشعري والنثري، بين أحمد شوقي وتوفيق الحكيم، وصولاً إلى مسرحيي العهد الجديد في لبنان وسورية (عصام محفوظ، محمّد الماغوط، الخ). عند هذه المحطة توقّف سعدالله ونُّوس، وأطلق صفّارات قطاراته، ولاسيما قاطرة الكتابة، الخاضعة لحكم الأمل، كما قال في آخر أيامه: «**إنَّنا محكومون بالأمل. وما يحدث اليوم لا يمكن أن يكون نهاية التاريخ. منذ أربعة أعوام وأنا أقاوم السرطان. وكانت الكتابة ـ والمسرح بالذات ـ أهم وسائل مقاومتي**.

وما دامت الحياة مقاومة دائمة للموت، بالأكل والعمل، بالثياب والسكن بالدواء والتفكير، فإنَّ رحلة هذا المقاوم المسرحي على مدى 56 عاماً اختصرت الكوميديا السياسية العربية التي لا تخلو من تراجيديّات كبرى وقف عندها ونُّوس، عربياً وجودياً، واشتراكياً، محاولاً نقد السياسة بالمسرحة. فراح، مع سواه مثل **سلمان قطايا**، يؤصل مسرحه في مجتمعه بل سعى إلى استبطان الماضي المسرحي

العربي في أشكال كتاباته: **الحكواتي** (الرواية القديمة)؛ **الإخباري**؛ **الذِّكْر**؛ **المقامات**؛ **الحفلات**.

□ حصين البحر:

نشأ في حضن الفقر، الذي كان يزرعه والده في قرية «**حصين البحر**» فلا يحصد من أرضها سوى زرع قليل وبعض الأولاد. بعد سبع سنوات من ولادته، كانت مدافع الصهيونية ـ البريطانية تهزّ فلسطين، ومن خلالها راح يهتزّ ضمير جيل عربي كامل، ما زال يحمل نكبتها على كتفيه حتى اليوم... وما بعده. وأخذ يتواجدُ عربياً، من قريته إلى قرية العرب الكبرى: **فلسطين**. «**كانت كلمة غريبة، كان مستغرباً أن يكون في قرية نائية او في قرية مهملة كقريتي، التي ولدت وترعرعت فيها، أنْ يُحكى في تلك الفترة عن شابين تطوّعا في جيش الإنقاذ، وأنَّهما ذهبا إلى فلسطين كي يحرّراها من الأعداء الصهاينة الذين جاؤا كي يحتلوها ويشرّدوا أهلها الفلسطينيين**» (**ملحق النهار**، عدد 21/ 3/ 98، رقم 315).

وراحت تكبر في الكاتب «**هموم القضيّة**»، **وهموم الطعام في البلاد الفقيرة، وكذلك مطالب الصحة والتعليم. سنة 1959، نال الشهادة الثانوية العامة، ودرس في القاهرة ما بين 1959 و1963، حيث نال إجازة في الصحافة**. وعمل ثلاث سنوات في دمشق، ثم قصد باريس سنة 1966، بمنحة دراسية... وبعد أشهر، كان في «فندق الشرق» مع طلبة سوريين آخرين، حين انتهت «حرب 5 يونيو» التي لم يصدّق ونُّوس نتائجها المعلنة بلسان موشي دايان: فماتت أحلام الكاتب القديمة ماتت فجأة في باريس، فرحل عنها إلى دمشق، وعاد إليها بعد أربعة أشهر، معالجاً نفسه بالانتماء إلى «حركة السياسة»: «إنَّ جدوى الانسان الرئيسية او الجوهرية هي أن يكون سياسياً، وأنْ يعمل كلّ منا ما يستطيع». (مجلة **الهلال**، نيسان/ ابريل، 1997). في هذا السياق وضع مسرحيته الشهيرة: «**حفلة سمر من اجل 5 حزيران**»! التي عبّر فيها عن عبثيّة الكلمات، واستحالة الكتابة، وفراغ المعاني غير المتناسبة مع الوقائع التاريخية: «وفي الواقع ما فائدة الكلمات حين نكون ما نحتاجه هو **الفعل** الذي يغسلنا من دَجَلِ الكلمات وعفونتها. ما فائدة الكلمات إن لم يتدعّم فيها الفعل ويكوّنها؟» (**الكلمة في مسرح سعدالله ونُّوس**، لإسماعيل فهد اسماعيل، ص 226).

□ وحدَها الكلمات:

مع ذلك، وربما بسبب من خواء الواقع، وحدَها الكلمات تحكّمت بمسار حياته وتحوّلاته الفكرية والنفسية ـ السياسية. فالمسرح كلمات، ألفباء فكرية، صُوَر بكلمات... فصار بعد 1967، قارىء الهزيمة في وجوه الناس، وانعكاسها على مرايا السلطة، وبين يأسٍ سياسي وآخر، كان سعدالله ونُّوس، يصعد من بئر الكتابة الى آفاق المسرح، محاولاً تحريك هذا الراكد الأبدي. لكن عبثاً، فلم تخرج من مسرحه تظاهرة واحدة ضد إسرائيل... ولم يكن يرغب في تصفيق الجمهور، بل في تفكيره وتثويره، وهجومه على التاريخ العربي المُهان لتغييره. فهل اختار ونُّوس الطريق القويم لنقد السياسة بالمسرحة، مسرحة الكلمات ومسرحة الأدوار؟

لا غرو ان التمسرح السياسي أعتى من أي تَمَسْرُح آخر ولاسيما التمسرح الفكري الذي يرمي الكاتب إلى زرعه في الوجدان الفقّير لهذه الجماهير التي أخذت تموت وفي نفسها شيء عليل اسمه «اسرائيل».

الكتابة بالأمل، لكن بلا أوهام، بلا آمال كاذبة. هكذا راح يجدّد حِبْر قلمه، وأخذ يتناول الوجع العربي المنساب اليه عبر هزائم وانكسارات، والمُعَالج عموماً بخيالات وأوهام «ثورية»... فهل هذا أمل في صيغة الناس؟ يقول سعدالله ونُّوس في مسرحية «**حفلة سمر**»:

«لا الجرائد بدَّلت تبويب أعمدتها،

ولا الكتّاب غيّروا كلماتهم.

أمَّا الأفكارُ فقد توالتْ دون أن تعبرَ تسلسلها الغارات،

ولكن كنت أشتم رائحتها فوق السطور...».

□ سجلّ مسرحي مضيء:

سنة 1992، نشر سعدالله ونُّوس فلسفته المسرحية السياسية في كتاب انتقادي، عنوانه **هوامش ثقافية** (دار الآداب، بيروت)؛ هو مجموعة إضاءات لسجله المسرحي وتطوّره الثقافي؛ كما يقول: **أسئلة في مواجهة أسئلة**. فينتفض صارخاً: «**أنا الجنازة والمشيّعون**» (ص 225). صرخة أطلقها سنة 1978، وهو يسمع كيف تجتاح اسرائيل جنوب لبنان للمرّة الأولى حتى نهر الليطاني: «بعض مني في التابوت، وبعضي الآخر يجرجرُ وراءه الأذيال... ونحن لا نولول، تعوّدنا السير وراء الجنازة. وتعوّدنا نسيان أننا نسير وراء الجنازة. نتزحلق مع

الأيام. . ومن يوم إلى يوم، حتى يمتصّنا ويلاشينا الرّمل». إنها ذروة الموت في الحياة. فماذا بعد؟ كان يحلم الكاتب في مسرحية **«حفلة سمر»** (طبعة ثانية، الآداب، 1980)، أن «يشترك فيها الجمهور والتاريخ والرسميّون وممثلون محترفون»، فإذا به يشكو من تاريخ خارج كل مسرح. إنّه **الإغتصاب** العميق لروح التاريخ في ثقافتنا وجمهورنا.

I. **الإغتصاب**، مسرحية ونّوسية، مهداة إلى حنظلة الآخر، ناجي العلي، ومهدي عامل وفواز الساجر «الذين إغتالهم الظلام والزمن الصعب». ظهرت في طبعة أولى (الآداب 1990). هي رواية، حكاية مسرحية، نص مفتوح مثل الحياة (أي قابل للزيادات والتعديلات التي تمليها التطوّرات التاريخية لماذا؟ لأنّ الرواية الفلسطينية لا تختم قولها بل تتركه مُشْرَعاً على أفقٍ مفتوح.

II. **سهرة مع أبي خليل القبّاني**، مسرحية ونّوسية، ظهرت للمرة الأولى في دمشق، وفي طبعة ثالثة (الآداب ـ بيروت، 1980).

III. مسرحيتان في كتاب واحد:

ـ **الفيل يا ملك الزمان.**

ـ **مغامرة رأس المملوك جابر**؛ (الآداب، ط 4، 1989).

IV. **مأساة بائع الدبس** ـ ومسرحيات أولى؛ (الآداب، ط 2، 1989).

V. **فَصْد الدّم** ـ ومسرحيات ثانية، (الآداب، ط 2، 1981).

VI. **المَلك هو الملك**، مسرحية شعبيّة، (الآداب، ط 4، 1983). يقول عنها الدكتور علي الراعي (م.ن. ص 128): «هاهوذا المسرح الشعبي ـ أخيراً ـ يجد مَن يستخدم أسلوبه وحيله وقدرته الفاتنة على اجتذاب الجماهير؛ ثم يجعل من هذا المسرح عملاً يمكن تمثيله وإمتاع الجماهير به، وفي الوقت نفسه يكون هذا كلّه أدباً لا شك فيه».

VII. **رحلة حنظلة** (من الغفلة إلى اليقظة)، (الآداب، ط 1، 1990).

VIII. **طقوس الإشارات والتحوّلات**؛ (الآداب، ط 1، بيروت 1994).

IX. مسرحيتان في كتاب واحد:

ـ **يوم من زماننا.**

ـ **أحلام شقيّة**. (الآداب، ط 1، 1995).

X. **منمنمات تاريخية**، مسرحية ونُّوسية (الآداب، ط 1، 1996).

XI. **ملحمة السراب**، مسرحية ونُّوسية (الآداب، ط 1، 1996).

XII. **الأيام المخمورة**، آخر مسرحية لسعدالله ونُّوس، صدرت في حياته (الأهالي، دمشق 1997)، وفيها الكلمة الأخيرة (ص 128) للأراجوز: «نَهْرٌ يجري حاملاً الغرائب والخبريّات ومسالك النّاس المتعثرة... وتفرّج يا سلام».

❀ ❀ ❀

■ هكذا ختم آخر أعماله المسرحيّة، محاولاً صَهْر الشعبي بالثقافي، وتوريط المسرحي في السياسي. إلاَّ أنَّ آلة الحكم هي غير آلة الكتابة. ولفظ الجسد المقاوم هو غير حبر الرّوح الجاري في أوجاع الوجود، والانتقال من تاريخ إلى آخر. سعدالله ونُّوس حاول إختصار ما لا يُختصر، فعبَرَ ضفتَيْ نهر الحياة بقاربِ الكتابة الغاضبة. لذا سرعان ما وصل إلى ينابيع المسرح الفكري الرفيع.



ي

بو علي ياسين (1942 ـ اللاذقية)

ثقافة «السّباحة» ضد التيار السائد

■ من اللاذقية يأتي بصوتٍ جديد، هو صدى نفسه الباحثة في أعماق الواقع العربي المحيط، والسابحة على ضفافٍ أخرى، وفي كل اتجاه؛ لكن ضد التيّار السائد، بلا وجهِ حقّ، او بلا حقيقة. بو علي ياسين، المولود على البحر سنة 1942، وراءَه تُراثٌ مخيفٌ، لشدَّة إهماله او لضراوة تأويله وتسييسه، وأمامه بحر العلم والعقل، بحر العالم الذي يضيق له ويتّسع عنه، هو الكادح ابداً بقلمه وحبر معاناته، وبياض أفكاره الناصعة. عرفه المنبر الثقافي في بيروت منذ كتابه الأول: «**الثالوث المحرّم**»، سنة 1973، ومن خلال تعريبه لكتاب ڤيل هلمن رايش سنة 1980، بعنوان «**المادية التاريخية والتحليل النفسي**». هو كاتب شديد التنوّع في موضوعاته وفي تعريباته، لكأنّه مزيج فكريّ، عدّة كتّابٍ في كاتب واحد. نتناوله هنا في موردين: **أعماله** (مؤلفات/ ترجمات) **ونماذج من أفكاره**.

I ـ أعماله:

أ ـ الموضوعات

1 ـ **الثالوث المحرَّم**، دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي (ط 1 ـ، دار الطليعة، بيروت 1973)؛ ط 6 دار الكنوز الأدبية/ بيروت 1996 ـ كتابة جديدة).

2 ـ **القطن وظاهرة الإنتاج الأحادي في الاقتصاد السوري**، بيروت 1974.

3 ـ **الأدب والأيديولوجيا في سورية** (مع نبيل سليمان)، ط 1، بيروت 1974؛ ط 2، اللاذقية 1985.

4 ـ **السلطة العمالية على وسائل الانتاج**، بيروت 1979.

5 ـ **حكاية الأرض والفلاّح السوري**، بيروت 1979.

6 ـ **معارك ثقافية في سورية** (مع محمد كامل الخطيب ونبيل سليمان)، بيروت 1979.

7 ـ **قراءة في وثائق الوكالة اليهودية**، بيروت، 1982.

8 ـ **ينابيع الثقافة**، ط 1، اللاذقية 1985.

9 ـ **خير الزّاد من حكايات شهرزاد** ـ دراسة لمجتمع ألف ليلة وليلة، اللاذقية 1986.

10 ـ **نحن والغير في السياسة والاقتصاد**، اللاذقية 1990.

11 ـ **أزمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي**، اللاذقية 1992.

12 ـ **ماركسيّة العرب وانهيار السوفيات** (مشترك، إعداد جمال ربيع)، 1993.

13 ـ **عين الزهور**، سيرة ضاحكة، دمشق 1993.

14 ـ **على دروب الثقافة الديمقراطية**، دمشق 1994.

15 ـ **العرب في مرآة التاريخ**، دمشق، 1995.

16 ـ **بيان الحدّ بين الهزل والجدّ** ـ دراسة لأدب النكتة، دمشق 1995.

ب) **التعريبات**:

1 ـ **الأزمات الاقتصادية**، أوتو راينهولد، بيروت 1980.

2 ـ **المادية التاريخية والتحليل النفسي**، ڤيلهلم رايش، بيروت 1980.

3 ـ **أصل الفروق بين الجنسين**، أوزولا شوي، بيروت 1982.

4 ـ **الطوطم والتابو**، سيغموند فرويد، اللاذقية 1983.

5 ـ **نمط الإنتاج الآسيوي في فكر ماركس وانغلز** ـ (كارل ماركس وهلموت رايش، اللاذقية، 1988.

6 ـ **قصص من الرزنامة**، لـ برتولد برشت، اللاذقية 1992.

II ـ نماذج من أفكاره:

■ إنَّ عناوين أعماله، من مؤلفات وتعريبات، ترشدنا إلى مفاتيح أفكاره وتوجّهاته، وتدلّنا على مدى رغبة المفكّر النقدي، بو علي ياسين، في التأسيس لفكر راديكالي عربي، لا يساوم على الحقيقة التي يكتشف الكاتبُ المتحرّرُ، معانيها من خلال تجاربه ومعاناته وعبر شرائح المجتمع الذي يكدح وإيّاه على طريق الحياة والبقاء الأفضل. في واقعيته، بو علي ياسين كاتب ملتزم شعبيّاً، مغامر خارج الرسميّ والتقليدي، يكتبُ لأجل الاقتناع الذاتي، ولا يهمُّه عدد البلدان التي ستمنع كتابته، حتى إنَّه لا يعلم أحياناً ما هي الدول العربية التي أجازت (أو أفسحت) كتابه الأول، «**الثالوث المحرّم**». فهو منذ بداياته التفاكرية، أو التجادل الفكري، يقدّم سِجلاً جديداً للثقافة العربية الراهنة، قوامه نقد المحظور او المحرّم ـ وفي كل حال يبدو هذا الثلاثي الأوّلي، الطبقات ـ الديانات، الجنس، مستحوذاً على معظم مؤلفاته ومعرّباته؛ لكنَّه ليس مفكّراً للفرد، ولا يبحث في قضايا من فوق المجتمع او من خارجه. هنا بعض النماذج من أفكاره التي تدلّنا الى بداية رؤيته لعالمه، وبعض آخر من كتابيه الأخيرين: «العرب في مرآة التاريخ»، و«بيان الحدّ بين الهزل والجدّ».

1) الثالوث الآخر:

هو ثالوث مختلف، عما قامت عليه من قبل ديانة أو أيديولوجية سياسية. وفيه لا يبني عقيدة، بقدر ما ينقض معتقدات سائدة، ويهدفُ إلى النَّقْدِ على عيوبها: «هذا الكتاب يبحث في أمور ثلاثة هي **الثالوث المحرَّم**: **الأوّل الدين** كموضوع دراسة علمية؛ الثاني **الجنس** كمجال للتنوير والتثقيف؛ و**الثالث الصراع الطبقي** كأداة نظرية وعملية للتحوّل الاجتماعي. الطبقات والفئات المتسلّطة «**تحرّم**» أعمالاً كهذه، مكتفية ـ على الصعيد الفكري ـ بشتمها **بالإلحاد والإباحية والشيوعية**. وفي الواقع ليست الكلمات (في هذه المجالات الثلاثة) هي ما يؤرّق مضجعها، بل ما يمكن أنْ تساعد على حدوثه هذه الكلمات». (**الثالوث المحرَّم**،

مقدمة الطبعة الأولى، ص 7). وفي مقدمة حزيران 1995 يعلن بو علي ياسين (صص 11 ـ 14) أنّه أعاد النظر في هذا الكتاب «بحيث أصبح دراسة واحدة في ثلاثة فصول، بدلاً من ثلاث دراسات منفصلة».

■ «أمّا الخط الرئيسي للكتاب فهو أنَّ الإنسان حرّ في اعتقاده الديني، الله هو الحاكم ولا يجوز لبشري أن يفرض عقيدته على الآخرين؛ ولا أن يستغلها لتحقيق مصالح دنيوية. نحن أبناء وبنات آدم وحوّاء، خُلقنا من روح الله، كما هو مُبيّن في القرءآن الكريم. فعلاقتنا به علاقة محبة أبوية لا علاقة تسلّط، ولا يريد لنا إلاَّ الخير والسعادة. لكنَّه يعود إلينا نحن البشر، إن كنا نستطيع، بما خُلقنا به من نوازع وطاقات، أن نوفّق بالخير فيما بين مختلف دوافعنا الفردية او الفئوية (جميعاً) ضمن تجمّعاتنا، بدءاً من الأسرة مروراً بالدول والحضارات، وانتهاءً بالمجتمع البشري كاملاً، بل وبالكيان الأرضيّ. . .» (م. ن. ص 14).

2) العلمانية: أو ضرورة فصل الدين عن الدولة:

«نحن نعلمُ أنَّ الله تعالى لم ينصّب في يوم من الأيام حكاماً على البشر، فهو ليس سياسياً. لقد أرسل **أنبياء لهداية البشر، لا لحكمهم**. إذا كان النبيّ محمد (ﷺ) قد أصبح قائداً سياسياً، فذلك نتيجة تطوّر عفوي وبإرادة النّاس الذين قادهم. ومن الطبيعي ان يكون للنبيّ (ﷺ)، كقائدٍ سياسي، مَنْ يخلفه بعد نشوء مجتمع المسلمين؛ لكنَّه، كنبيّ، لا خليفة له. لذلك فإنَّ الحاكم الذي يتوّلى الأمر ليس له سلطة النبيّ، ولا أحد مخوَّل بأن يمنحه السلطة الدينية. لقد قلنا، من قبل، [إنَّه] بهذا الشكل او ذاك، وإلى هذا الحدّ أو ذاك، كان ثمَّة **سلطة دينية** في المجتمع والدولة الإسلاميّين، أي على صعيد الواقع؛ أمّا **في أصل الإسلام**، ما هو في النصوص الدينية، **فلا وجود للكهنوت**[. . .]. ومن طبيعة الكهنوت ان يدَّعي التحدّث باسم الله، ولذلك فإنَّه حيث الكهنوتُ يوجد إتّهام الآخرين بالكفر وتوجد صكوك الغفران». هذا هو **الإرهاب الديني** الذي يسهل استخدامه ضد الخصوم السياسيين والطبقيين، وضد المخالفين في الرأي» (**الثالوث المحرّم**، م.س. ص 201).

■ «مطلب فصل الدين عن الدولة، بورجوازي الأصل [. . .]. كان يجب أن نحقّقه منذ قرنين على الأقل، وانقضاء الوقت لا يحلّنا من واجب القيام به، ولو بعد قرن آخر من الزّمن. فصل الدين عن الدولة يعني: **فسح المجال أو تحقيق**

الشرط اللازم لعقلنة المجتمع، أي لإقامة نظام اجتماعي يسيرُ على أفضل طريق توصل المجتمع إلى غاياته. وأيّاً كانت الغايات، فعقلانية التاريخ البشري تعني الاتجاه نحو الإشباع الأمثل للحاجات البشريّة، على اعتبار انه أفضل مقياس موضوعي لتحقق سعادة الإنسان. والغاياتُ المذكورة تخضع لمنطق التاريخ، بحسب المسافة التي قطعها المجتمع المعنيّ على هذه الطريق الطويلة، وإلاّ يكون مآلها الفشل...». (م.ن. صص 202 ـ 203).

3) روّاد النظرة العلمية إلى تاريخ العرب

«يتوصّل القارىء من هذا الكتاب إلى أنَّ **بندلي جوزي** هو أول مَن نظر (سنة 1928) إلى التاريخ العربي الإسلامي نظرة **علمية** أي ماديّة جدلية في العصر الحديث [...]. في ذلك اقتدى الكاتبُ بنظرة ماركس إلى التاريخ الأوروبي الغربي، فأخذ بنظرية التطوّر الآحادي (**الستالينية**) وطبّقها على التاريخ العربي [...]. غير ان الكاتب من خلال دراسته خالف النظرية الستالينية في نقطتين جوهريّتين: أولاً ـ بفهمه القومي الذي رأى أنَّ الإسلام جعل العرب أُمّة واحدة، وأنَّ المجتمع الإسلامي القروسطي انقسم إلى طبقات وقوميّات تتنازع أيديولوجياً ومادياً. ثانياً ـ بقبوله للإحتمال الاشتراكي في الصراعات الطبقية ضمن الدولة الإسلامية» (**العرب في مرآة التاريخ**، دار المدى للثقافة، دمشق 1995، صص 13 ـ 14). يليه في الريادة، حسب الكاتب: **إبراهيم عامر** (1957 ـ 1958) **والياس مرقص***، ثم نايف بلّوز، وسمير **أمين***، وطيّب **تيزيني***، وأحمد صادق سعد، أي انه لم يجد ـ على ما يبدو ـ روّاداً علميّين للتاريخ العربي والإسلامي خارج الصف (الماركسي)، وهذا ما ينفيه الواقع العلمي نفسه من خلال أعلام كتابة التاريخ العربي، المذكور بعضهم في هذه الموسوعة بالذات.

4) ثقافة الإضحاك:

«الإنسان هو محورُ الكون بالنسبة إلى الإنسان. و«السعادة» هي الغاية النهائيّة لبني الإنسان، يقول أبو الطيّب المتنبي:

ولكنّي حسِدتُ على حياتي   وما خيرُ الحياةِ بلا سرورِ

«تصوُّرُ الجنَّةِ نابعٌ من هذه الغاية. فالجنَّة والجحيم يمثّلان في اعتقاد المؤمنين السعادة والشقاء السرمديين، وهما النهايتان المحتملتان لحياة البشر في هذه الدنيا ايضاً...».

«**بيان الحد بين الهزل والجد**، دار المدى، دمشق 1996، ص 13).

«إذا شبّهنا الثقافة عموماً بالدواء، فإنَّ الثقافة الجدية تكون عندئذٍ هي الدّواء المرّ، وتكون الثقافة الهزلية هي الدواء الحلو. كلاهما يساعد الجسم كي يعود إلى حالته الطبيعية المتوازنة [...]. هكذا نصل في بعض الأوقات إلى حالة من الجفاف النفسي والخمول الجسدي نشتهي فيها **الضحك ولو على أنفسنا**، نشتهي فيها الضحك ولو بالدغدغة...» (م.ن. صص 26 ـ 27).

❀ ❀ ❀

■ ولا تتناهى رحلةُ بو علي ياسين في التقدّم إلى الحياة، ولو بتجريد التجريد، والذي يتّهمونه بالتراجع عن أفكار السبعينات الثورية، يمكنهم ان يلاحظوا عليه أنَّه تراجع إلى الحياة العربية كما هي، وتنازل عن حلمها بكونها شيئاً آخر. فهل هذه مصالحة أم هزيمة؟

سالم يفوت:
الفلسفة العقلانية النّاقدة

☐ علميّة الأسئلة:

ربط النقد بالعلم ومعاييره، شغل الجيل الجديد من نقّاد وفلاسفة ومفكّري النهضة الثقافية العربية ـ ما بعد نكسة 1967 العسكرية. من هذا الجيل الدكتور سالميفوت، الأستاذ في كلية الآداب/ الرباط، الذي بدأ مغامرته الحفريّة، من ابن حزم الأندلسي وعلاقته بالفكر الفلسفي المغربي العربي، موضوع أطروحته للدكتوراه (بإشراف د. محمد عابد الجابري*)، ومرَّ بعناوين الفلسفة العلمية أو العقلانية في عصرنا، ليسأل مَن نحن بإزاء العلم، **ويستقر في علمية الأسئلة التي أثارها في خلال مهنته البحثيّة الشاقة، على بحث في «المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر».**

☐ أبرز أعماله:

لم يسبق، قبل بيروت، ثم القاهرة، أن لعبت عاصمة عربية هذا الدور الثقافي في التعارف والتبادل بين جناحي الثقافة العربية المعاصرة شرقاً وغرباً. والدكتور سالم يفوت، على غرار معظم معاصريه، من المغاربة والمشارقة، اجتذبتهم بيروت (سوق الطباعة والنشر والثقافة العربية بامتياز) على الرغم مما أصابها من حروب وخراب كبير. فهو إنْ نشرَ كتابه الأول ما بين الدار البيضاء وبيروت عن طريق (المركز الثقافي العربي) فإنَّ معظم أعماله الأخرى صدرت من بيروت إلى العالم العربي. وهذه إشارة مهمة على طريق التفاكر العربي الذي صارت بيروت مجدّداً عنوانَه الرئيسي.

I ـ ابن حزم والفلسفة:

سنة 1985، ناقش سالم يفوت أطروحته الموسومة بعنوان: «**ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**»، ونال دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة الرباط. وفي سنة 1986، صدرت في كتاب بالعنوان نفسه، لملامسة «الإشكالية العامة التي تحكم فكر ابن حزم»، ولكشف منطق التفكير الفلسفي في عصر ابن حزم، او الأساس الابستمولوجي (المعرفي) لخصوصيّته: «فنحن نرمي إلى استئناف النظر إلى ظاهرية ابن حزم، من خلال إعادة بناء النسق الفكري الحزمي، اعتماداً على إشكالية معينة تمحور حولها خطابُه، وليس الغرض هو تأكيد التقاء مواقفه من بعض القضايا سواء في الأصول او الكلام او المنطق فحسب، كما فعل بعض الدارسين الذين اهتموا بالمنهج النقدي لدى ابن حزم. بل القصد هو البحث عن **الإمكانية المتوارية** وراء النسق الحزمي والتي حكمت خطابه وحدّدت وجهته ومنحته سماتٍ خاصة به، لا يمكن فهمها إلاَّ في إطارها كإشكالية، وإبراز المفاهيم الأساسية التي تستند إليها فلسفته الأخيرة، والتي مدَّت المنهج النقدي الحزمي، والمذهب الظاهري الأندلسي بأُسسه النظرية المعرفية». (ابن حزم، صص 6 ـ 7). جديد سالم يفوت في أطروحته هو، منذ البداية، اعتقاده بإمكانية الفلسفة، والعلم ـ بجانبيه العقلي والتجريبي ـ في قراءة ظاهرية ابن حزم، خلافاً لما ذهب إليه نقّاده من القول بـ (لا إمكانية الفلسفة) و(لا إمكانية العلم)، وعبَّر عنه دارسوه المعاصرون بـ (اللاأدرية) التي تدَّعي (طرد العقل)، وتصف الظاهرية بالرجعية» (م.ن. ص 6).

الخلاصة «ان الاشكالية الأساسية التي يدور حولها **النسق الحزمي والتي تحكم خطابه وتحدّد وجهته هي: إقامة علوم الشّرع، ومن بينها الفقه وأصوله، على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتّبعة في العلوم الدينية العربية ـ الإسلامية وهو مقصد لا يتحقّق إلاّ بالاستعانة بالمعقول، ممثلاً في علوم الأوائل ومن بينها المنطق**». (ابن حزم، م.س. **صص 437 ـ 438**).

اللامعقول، الغنوص، هو بكل أشكاله وتأويلاته الخطر الذي يتهدّد علوم الشّرع، «مما يتطلب دعم العقيدة بالمعقول، مجسَّماً في علم أرسطو وفلسفته». (م.ن.). الشرع مبني على القطع والمنقول مدعوم بالمعقول، ومع ذلك، لم تنطلق الفلسفة والعلوم عند العرب من عقالها، لأنَّ لانطلاقتها شروطاً أخرى، سيواصل الدكتور سالم يفوت البحث في أحافيرها، إلى أن يأتي مزيداً من مقومات الفلسفة العقلانية او العلمية الناقدة.

II ـ فلسفة العقل والعلم:

■ في طبعة ثانية منقحة، صدر له عن دار الطليعة (بيروت) كتاب «**العقلانية المعاصرة** بين النقد والحقيقة». وفي سنة 1986 نشر عن الدار نفسها، كتابه القيم: «**فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع**»، مسجلاً خطوةً جديدة على طريق وصل الفلسفة بالعلم، من جهة، لا تؤدّي في نظره إلى موت أحد الأطراف: **موت العلم** (لصالح التراث) أو **موت الفلسفة** (لصالح الدين) أو **موت التراث** (لصالح العلم والفلسفة). إنَّ مشروعه لا يتقاطع إلاَّ جزئياً مع مشروع زكي نجيب محمود الفلسفي ـ العقلاني، إذ انه اكتفى في عمله هذا «**بالجانب الأبستمولوجي والفلسفي**». فهو يفتح للتفلسف العربي آفاقاً معرفيّة، منطلقاً من المناطقة والمعرفيّين العالميين، من طراز روبير بلانشي، وغاستون باشلار وبيار شامبدال: «فالعقلانية المعاصرة كإتجاه ابستمولوجي، قامت من اجل البحث عن فلسفة العلوم الحقيقية والتي هي بالضرورة مخالفة لفلسفة العلماء؛ غير انها في محاولتها تحديد تلك الفلسفة، فعلت ذلك من أفق مُغْرِقٍ في النظرية والنفييّة (يسمي باشلار أحد كتبه: **فلسفة النفي**). «**عندنا فلسفة الرفض** Philosophie du Non كما عرَّبناه ـ لدار الحداثة بيروت ـ أو **فلسفة لا ـ اللائية أيضاً** ـ) ـ **إنَّها الفلسفة التي تقول لا للفلسفيات ولأنماط التفكير الفلسفية والعالمية المعتادة، ففلسفة العلم ليست مادية شيئية. كما انها ليست ميتافيزيقية/ عقلانية، إنَّها هذا وذاك، وليست لا هذا ولا ذاك. فهي مادية عقلانية**، وعقلانية **تطبيقية** حسب باشلار» (**فلسفة العلم المعاصرة**، ص 7).

في الفصل الرابع ينتقد «التصورات الوضعية للواقع»، مسترجعاً أعمال محمود أمين العالم* (**فلسفة المصادفة**، دار المعارف، القاهرة، 1979) وبلانك، وباشلار، وبلانشي وآلتوسير وهانز ريشنباخ، فوكو، بياجيه، الخ، ليصل إلى نقد «**الاتجاهات اللاوضعية في فلسفة العلم**». ويخلص إلى الإستنتاج (م.ن. ص 278):

«لقد واكبت الثقافة العربية ـ الإسلامية خلال جميع مراحل تطوّرها، **تطور العلوم والمعارف** لدى الأمم المجاورة فأعطت وأخذت، أغنَتْ واغتنتْ. وأظنّنا اليوم في حاجة إلى الاستمرار في الاتجاه نفسه وبالروح نفسها: فالضرورة تفرض علينا مواكبة التطور العلمي المعاصر، لا بحثاً عن ترفٍ فكري، بل بحثاً عن وسائل أنجع في التفكير والعمل [...]. لا من أجل الفهم أو أفق ثقافي صرف، بل من أجل العمل والتغيير».

وبعد ذلك، نشر سالم يفوت عن دار الطليعة: «**الزمان التاريخي**» (من

التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية)، **وحفريات المعرفة العربية ـ الإسلامية** (التحليل الفقهي) (1990) و«**نحن والعلم**» (1995) وموضوعه «دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي».

III ـ نحنُ والعلم:

■ في هذا الكتاب يتابع الدكتور سالم يفوت تنفيذ مهمة البحث العلمي عن «حفريات جديدة للمعرفة العربية الإسلامية»، فيعلن: «وقد أنجزت بالفعل جزءاً من هذه المهمة في كتابٍ سابقٍ لي بعنوان: **حفريات المعرفة العربية ـ الإسلامية**، انصبّ فيه الاهتمام على حقل التحليل ووحدته في العلوم العربية الإسلامية كعلوم اللغة والنحو وأصول الفقه، مع التركيز أكثر على هذا العلم الأخير، وعلى **علاقة المنهجية الأصولية بالمنهجية المنطقية**. وبداية من هذا الكتاب، سأشرع في إنجاز جزءٍ ثانٍ من الوعد الذي قطعته على نفسي، حيث سينصبُّ الاهتمام على **المعرفة العلمية في التراث العربي ـ الإسلامي**، وقد استرعى نظرنا في هذا الكتاب جانب من ذلك التراث هو: علم الفلك في الغرب الإسلامي، أي لدى علماء وفلاسفة المغرب والأندلس ومواقفهم من علم الفلك القديم، متسائلين عمّا إذا كانوا «ممهّدين» حقاً **للانقلاب الكوبرنيكي** الذي يُؤرّخ به لبداية العلم الحديث، وعن سبل انتقال أفكارهم ومؤلفاتهم إلى الغرب المسيحي». (**نحن والعلم**، ص 5).

في تقصّيه لفلسفة العلم، ينتقد سالم يفوت ما يسمّيه «العلموية» العربية، بدءاً من **سلامة موسى***، ورشدي راشد، وصولاً إلى **زكي نجيب محمود*** فيخالف هؤلاء الذين ينسجون على منوال الأحكام الاستشراقية المألوفة التي ترى ان العلم العربي كان عنصراً غريباً في جسد الثقافة العربية، فظلَّ فيها وكأنّه فضلة زائدة، لم يخلق له صدى داخلها فتتحدّد بمناسبته وتعيد النظر في ذاتها وتطرح الأسئلة القلقة التي هي مقدمة لازمة لكل تجديد». (م.ن. ص 77). ويذكر بالنقد ايضاً ما ذهب إليه استاذه م.ع. الجابري، والمستشرق الفرنسي روجيه أرنالديز ولويس ماسينيون (العلم العربي ـ في التاريخ العام للعلوم). وأطروحة **يفوت هي ان العلم يُمتلك بالجهد**؛ لا بالاستمداد والاستعارة أو النقل والشّراء. لذا نراه ينتقد هذه **المهدوية** التي سقطت فيها «العلمية الفلسفية»، من زكي نجيب محمود إلى **طيب تيزيني***. ويكشف معوقات التجديد، وخصوصاً ما يدّعي أصحابه انه تجديد، وهو «في حقيقة أمره **تقليد معوق**، يقمع التجديد الذي هو رأس كل عملية حضارية». (**نحن والعلم**، ص 99). طبعاً، الجابري، صاحب «نحن والتراث» لم يرد على تلميذه،

الأستاذ الجديد، الذي نقدَ عليه وتجاوزه مع آخرين.

IV ـ المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر:

■ هذا العنوان (دار الطليعة ـ 1999) هو بيان سالم يفوت في فلسفة العلم، او في الفلسفة كعلم ناقد: «الرّوح» أو المعنى الفلسفي الجديد، الذي يقوم على تجاوز الميتافيزيقا، وربط الزمان بالتاريخ، ونقد مفهوم الحقيقة، لتجديد الممارسة الفلسفية. ويلاحظ: «. . . ان نقد **هابرماس** للوضعانية يخلط بين الوضعانية المنطقية والفلسفة التحليلية والعقلانية النقدية لكارل **و ر** فهو يجمع هذه الاتجاهات في سلّة واحدة، مهملاً الفروق بينها والتحولات التي عرفها كل اتجاه، خصوصاً تجديدات پوپر وغيره والتي أعطت الوضعانية المحدثة نَفَساً جديداً جعلها تتحوّل معه إلى **عقلانية نقدية**». (**المناحي الجديدة**، صص 107 ـ 108).



■ للفلسفة العلمية، أعطى سالم يفوت نكهة نقديّة ـ تقنيّة، نهلها من **لالاند** الصارم، ومن غ. **باشلار**، وفلاسفة الاختلاف. لكنَّه ما زال يتأرجح بين وجهي الفلسفة المتوسطية، الوجه العربي والوجه الأوروبي، فيما الوجه الآخر العلمي التقني يلوح من آفاق أميركية وآسيوية شتى، فهل سنظل ندير ظهرنا لآسيا مثلاً، وعلمها وفلسفتها؟

سعدي يوسف
شهاداتُ الرائي المسافر

■ هو الشاهد الرائي، الذي رأى عمرَه وعصرَه شعراً، من البصرة، قريته، إلى بغداد والجزائر، فبيروت ودمشق وباريس وموسكو، وما لا يتناهى من المدن والعواصم والأشخاص والشعوب والأكوان. ناثر وشاعر: من «**أفكار بصوت هادىء**» (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1987) إلى «**الأعمال الكاملة**» ما بين 1951 و1977 (دار الفارابي، بيروت، ط 2، حزيران 1979)، حاول إقامة **التخاطب محل الخطاب**، والتفاكر محل الفكرة الجاهزة والمفروضة بقوّة على الجاهلين، فمَن هو سعدي يوسف الشاعر: «سعدي يوسف صوت فريد جامع. فيه **خلاصة فن مَن سبقوه**. وهو مع ذلك **طليعة لمَن أتوا بعده**. لغة صافية مختارة وشجنٌ مشمسٌ إذا لفحك شممتَ ريحَ سعدي. وهو مع ذلك ليس من أصحاب التجارب الباطنية، بل إنَّ على كتفيه من غبار المعركة وأحزانها أكثر مما على فرسانها المعدودين. **لعلَّه يحبُّ الشعر أكثر من نفسه ويحبُّ النَّاس أكثر من الشعر. فهو يمنح نفسَه لفنّه ويقدّم نفسه للنّاس بالإشارة. وكم أحبَّ هذا التواضع الآسر. كأنَّما في سعدي روح الوطن الخلاّق التي لا يكترث بها أحد**» أحمد عبد المعطي حجازي (ورد في مقدمة **الأعمال الكاملة**، ص 19). **أمَّا طرّاد الكبيسي، فقد** قدَّمه (م.ن. ص 32) بقوله:

■ «إنَّ هذا الشاعر يرى؛ يقول شعراً ليس (باطنياً) ولكنَّه شعر حديث يعكسُ بحساسية عالية ازمات العصر والإنسان المعاصر مع محاولة التأثير فيهما: الإنسان والعصر، بطرقٍ متعدّدة منها:

■ إبراز التناقض الحاد بين الواقع والحلم. بين المألوف واللامألوف،

ويخلق أسطورته الحديثة، **جدلية الواقع**. هذه الأسطورة التي قد تبدو غير جميلة. ذلك ان العصر كما يبدو في حقيقته غير جميل. ولكنها مضيئة ومنسجمة مع **اللاانسجام** الذي يسود العلاقات **اللاإنسانية**، وطبيعة الصراع الحاد الذي تخوضه البشرية اليوم ضد كل قوى القهر والاستلاب. فالأشياء مثلاً عند سعدي لا تتّخذ لوناً واحداً، فهي خضراء وحمراء وبيضاء وسوداء في آن واحد. **الألوان تتحد وتفترق تبعاً لافتراق أو اتحاد الرؤية نحو الشيء أو الأشياء المنظورة اليها وتبعاً لما تدركه بصيرة الشاعر لعناصر التناقض والتداخل فيها**».

1. **بيضاء**: (**الأعمال الكاملة**، ص 561، أبو الخصيب 2/ 6/ 1951):

صوتكِ يا بيضاء في خاطري ينبضُ في عمقِ الشذى الساحرِ
أوقظه ليلاً إذا ما دجا قلبٌ، وباحَ النَّجْمُ للعابرِ

2. **جاراتُنا**:

الصّيف طوّقنا فالكرمُ أسوارُ تحفُّ بيتيَ والينبوعُ هدّارُ
والنّار تجتاح صدري دون مطفئةٍ وبنتُ جارتنا تجتاحُها النّارُ
جاراتُنا جبليّاتٌ فلا صِلَةٌ فالثلجُ في القمةِ البيضاءِ غدّارُ
واللوز كادتْ أكفُّ الحب تبلغه لكنَّه من رقيق اللمس ينهارُ

(م.ن. ص 552، 20/ 7/ 1953)

3. **عبد الوهاب البياتي*** (**الأعمال**، ص 524، سنة 1955)

الريح من منفاكَ تأتي نحو بصرتنا القديمه
الريح تحمل كل شيء نحو بصرتنا القديمه
حتى الحكايات الأليمه/ حتى أغانيكَ العظيمه
والبصرة الخضراء يا عبد الوهاب/ لو زرتها يوماً لغنّيتَ المدينه
والبحرَ والعمالَ والنّارَ الدفينه
لرأيتَ أعماقَ الجنوب/ حيث العيون الداميات تشعُّ نيرانَ الضغينه.

4. **شوقي بغدادي** (م.ن. ص 474، سنة 1959)

الليل يزحفُ في دمشق وأنت تُغمض مقلتيك
في غرفة بالسجن باردةٍ، كئيبة
والحزنُ يلسع قلبَ خائفةٍ عليك

في غرفة أخرى، على بردى، حبيبه

5. سليمان:

أكادُ أُغضي حياءً حين أنساهُ

كأنَّ عينيَّ عند الصمتِ، عيناهُ

هذا محيّاهُ: البحرُ أحرقه والملحُ مزَّقَهُ

لكن بسمته ما فارقتْ فاهُ... (**الأعمال**، ص 458).

6. وطني!

وطني أرهقني حبُّكَ، أبكاني طويلا

أنتَ تدري: نحن لا نعرفُ للحبّ بديلا

غير أنَّ القلقَ المرَّ عليك

والليالي السودَ، والأمطارَ، والخوفَ النبيلا

وأغاني يوسف الصائغِ في القضبانِ، تشكوكَ إليكْ

... ضائعٌ مَنْ صَمَتَ اليومَ ولم يوقظْ يديك! (**الأعمال**، ص 439).

7. بدر شاكر السيّاب*

أيّوبُ في المستشفياتِ يهيمُ/ تسبقُه عصاهُ

بين القرى المتهيّبات خطاهُ والمدن الغريبه

وهو المسيحُ يجرُّ في المنفى صليبه...

... مَنْ يشتري جلدَ المسيح؟

إنَّا سلخناهُ فيا دُنيا استريحي.

يا بيت جدّي في دجى جيكور، يا نخلَ العراقْ

قبري وراء التلّ يستبقُ القيامه

في وحشة المنفى الأخير وتستظلُّ به حمامه

والبردُ يُرجفني: عراقُ، عراقُ، ليس سوى عراق

وأنا العراقُ أو القيامه! (الأعمال، ص 415، في 9/ 1/ 1965).

❀ ❀ ❀

8. أنتِ. . .

في جرح صمتي أنتِ ترتجفينَ، وجهكِ كالنجومِ ـ الرَّملِ، شاحب
وبجيدكِ البلّورِ وشمٌ من شفاهي. . .
يا جنَّةً في بيتيَ الورقيّ، ناضبةَ المياهِ
. . . ووراء قصْرِ التّيهِ تبكي مقلتاكِ غِنىً ودارا
حتى كأنَّ العالمَ الأرضيَّ ينتحرُ انتحارا
وكأنّني وحدي أموتُ/ لا توقظيني، قبّليني قبلةً أخرى، ونامي!

(الأعمال، ص 384، سنة 1963).

❀ ❀ ❀

9. ماذا ستكتب؟

فليسقط الشعراء ولتسقطْ قصيدتُك الجديدة
ماذا ستكتبُ غير لغوك؟ أنجماً وندىً ونخلا
وحكايتين عن الضياع، وتشتم العصرَ المملا
وتخط رمزاً في السياسة ليس يفهمه سواك.

(الأعمال، ص 345).

10. بلند الحيدري*:

نُولد في الغربةِ أم نموتُ
أتعرفُ الأشجارُ والبيوتُ وجوهنا؟ وأنّنا نولدُ كل ساعة
نموتُ كل ساعة
وحولنا تولدُ أو تموتُ: النّاسُ والأشجارُ والبيوتُ؟

(الأعمال، ص 332، سنة 1966)

11. عام ألفين:

عامُ ألفينِ وفي منتصف الليلِ وفي بابِ حديقة
سائرٌ مَرَّ، خطاهُ المثقلاتُ
تروي برصاصِ القمرِ الضائعِ، تروي كيف ماتوا؟
. . . سائرٌ مرَّ على باب حديقة/ واختفى

لم يفتحِ البابَ ولم يعرفْ صديقه.

(الأعمال، صص 328 ـ 329) سنة 1966

12. في المكتبة:

عينايَ، آناً في الكتاب، وفي ارتجاف البابِ آنا
ومع اختلاج الحرفِ أبحثُ عن ذراعكِ، عن هوانا
أستعجلُ اللحظاتِ، أحسبهنَّ في قلقي زمانا
. . . وأتيتِ فانتفضَ الممرُّ سنى، وأزهرت الرفوفُ
وكقطةٍ مسحورةٍ فارقتِ فارسكِ الخجولا
لم تنطقي حتى بتمتمةِ الوداعِ
لم تركيهِ يقولُ عن شفتيكِ شيئاً كم تمنّى أن يقولا
لكنْ ذهبتِ بلا وداعٍ/ ومضيتِ نحو الشارع البحري، وحدَكِ، كالشّراعِ!

(الأعمال، صص 293 ـ 294).

❀ ❀ ❀

13. ثوب أبيض:

ألمسهُ/ لكنّني لا أراه/ ألمسُ فيه زندها العاري
أضمّهُ جدول أزهار/ أحياهُ، لكنَّ رجفة في الشفاه. . .
صديقتي، مرَّ على حبّنا ربيعُه، وجاءَنا الصَّيْفُ
ولستُ أدري أيمرُّ الخريفُ بنا، فلا نغفو معاً،
ونبقى في انتظار الشتاء؟ صديقتي أموتُ هذا المساء!

(الأعمال، ص 290)

14. أعيشُ. . .

أعيش على مقلتيكِ كأنّي بعيني لا أُبصرُ
وليل شفاهي ارتجافٌ ودربي هوىً أخضرُ
أقولُ إذا الرّيحُ مرّتْ: لمن دونها تعبرُ
لمَن يزهرُ الجلنارُ ويندفع المرمرُ؟

(الأعمال، ص 284)

15. نزوات:

أرادَ أن يوقفها مرَّةً في زحمةِ الشارع
يسألها يصفعها يفتدي جبينَها الرائع
لكنّها مرَّت وظلَّ الحريقُ في قلبه ضائع
[. . .] قيلَ لها: جاءَ. فمرَّتْ على شفاهها بَسْمَة
وانتظرت يومين، وانتظرت شهرين تغزلُ حتى غابت النجمة
أضحكُ مما أكتب الليلة/ أقول لي: سعدي!
يا سيدي العاقل، ماذا تكتب الليله؟

(الأعمال، صص 280 ـ 281)

16. أغنية:

سمَّيتُ العشبَ فتىً والشمسَ «مليكهْ»
وجلستُ على الأحجارْ/ فرأيتُ الأرضَ أريكهْ.
ورفاقي الأشجار.

(الأعمال، ص 194)

17. فراغ المعاني:

حين قال «انتهينا ولم نبتدىء»
سقطتْ في فراغ المعاني يداهُ
يومها كنتُ منتظراً أن أراه/
أن أرى العشبَ في صوته والجبل/ ان أرى ما يراهُ
. . . قلتُ انتهينا ولم نبتدىء
ـ حسناً: فلنغادرْ معاً.
غير أنّي سأبحثُ في حانتي عنكَ أو عن سواك
في الليالي التي لا تراك/ والليالي التي طعمها أوّلُ.

(الأعمال، صص 160 ـ 161).

❀ ❀ ❀

«نسافرُ بين الجواز المزوّر والثورة المستحيلة» إلى أين يا سعدي، يا شاعري ويا قارئي؟ تقول الأوراق اللامكتوبة بعد.

أعلام الموسوعة

الألف

البَّاءُ

التّاء

الجيم

الحاء

الخاء

الدّال

الرّاء

الزّاي

السّين

الشّين

الصّاد

الضاد

الطّاء

العين

الغين

الفاء

القاف

الكاف

اللام

الميم

النُّون

الهاء

الواو

الياء

توزيع أعلام الموسوعة
(حسب الأقطار العربية)

القطر	العدد	القطر	العدد
الأردن	1	المغرب	8.
لبنان	78		
اليمن	1	العراق	14
البحرين	2	فلسطين	18
الكويت	3	سورية	25
السودان	2	مصر	42
ليبيا	2	الجزائر	3
تونس	3	السعودية	3
المجموع	205		

خليل أحمد خليل:
سيرة فكرية

■ وُلِدَ في صور (حي البساتين/ رقم السجل 12): 12/ 11/ 1942.

■ درس في المدرسة الإنجيلية (سنة واحدة) ـ صور 1947.

■ درس في المدرسة الابتدائية حناوية (بعد الشيخ أو الكُتّاب) 1949.

■ درس في الكلية الجعفرية (حتى العام 1960) 1952.

■ نال شهادة الدروس الابتدائية (الجعفرية/ صور) 1956.

■ بداية الكتابة (**الصوت الأول** ـ شعر ـ مخطوطة) 1957.

■ نال شهادة البريڤه (الجعفرية/ صور) 1960.

■ نال البكالوريا اللبنانية (الأولى/ آداب) ـ (المعهد العربي/ بحمدون) 1961.

■ نال البكالوريا اللبنانية (الثانية/ .فلسفة) ـ (ثانوية صيدا الرسمية) 1962.

(بداية النشر في جريدة **النهار**).

● السفر إلى **ليون**: بداية الدراسة الجامعية في **جامعة ليون**، كلية الآداب (نظام قديم).

■ نشر أول مجموعة شعرية (**بتقديم أدونيس**): **الصوت الآخر**.

(ترجم منه **خروج**، سنة 1967 **في** ديوان الشعر العربي المعاصر ـ باريس) 1963.

■ إجازة في الآداب والعلوم الانسانية (تسجيل **للدكتوراه** 66 ـ 67) 1966.

■ **خطى المخدوعين** (شعر، 63 ـ 67، فرنسا البحر المتوسط، مخطوط) 1967.

■ دكتوراه حلقة ثالثة في الآداب (توجه إسلاميّات : Islamologie)) : 1968.

الأطروحة : **التعليم الديني الإسلامي في لبنان** (تقدير جيّد).

ترجمة : **اليمن الجنوبي** (مع الياس فرح)، الطليعة (بيروت).

■ مزامير الثورة الفقيرة، شعر، الطليعة (را : **أمواج ورياح) 1969.**

■ **المحتوى السياسي لفكر جبران** (بحث)، الراية، بيروت 1970

(المعرفة الاجتماعية في أدب جبران) (ابن خلدون، بيروت، 1981).

■ **قضايا الفلاّحين والعمّال الزراعيين في لبنان** (بحث) 1971.

(الحزب التقدمي الاشتراكي ـ مركز الدراسات الاشتراكية).

(1972)

■ يوميّات فلاح في الغابة الحمراء، (الطليعة) شعر.

■ **الدور البورجوازي للإعلام في لبنان** (الحزب)، بحث..

■ **العمال والصناعة والنقابات... (الحزب)، بحث..**

■ **لبنان يساراً**، (الفارابي)؛ دراسات.

■ **المرأة العربية وقضايا التغيير**، (الطليعة) بحث (ط 2/ 1982).

(1973)

■ «مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (ط 2، 1983) 1973.

(1974)

■ **الشعر الشعبي اللبناني** (دراسة ومختارات)، الطليعة 1974

■ **تجربة الجبهة الوطنية** (بلغاريا)، ترجمة مع **فؤاد شاهين (العودة).**

● **ربع قرن من النضال**(بتقديم كمال جنبلاط، تاريخ سياسي (الحزب).

● **بير السلاسل** (شعر)، الطليعة.

(1977)

● **أمواج ورياح** (مختارات شعرية 57 ـ 1977) **مخطوط** 1977.

■ جدلية القرءآن، بحث، الطليعة (ط 2/ 1981) (ط 3 دار الفكر اللبناني، 1994).

● حرب لبنان وأزمة الثورة العربية بحث (الحزب).

● نور على جدار الموت (16/ 3 كمال جنبلاط) شعر.

(1978)

● ضد الانعزالية/ ضد الطائفية، بحث (الحزب).

● فلسفة الميثاق ومنطلقات الفلسفة النقدية، بحث (الحزب).

● بعض معالم الصراع العربي والدولي، بحث (الحزب).

● حول الثقافة والتعليم والتربية، بحث (الحزب).

● نحو طريق ثالث في الاقتصاد، لأوتوشيك، مجد، ترجمة.

(1979)

● استراتيجية بومدين (لبول بالطا)، ترجمة مع فؤاد شاهين (دار القدس/ بيروت).

● أناشيد السلام (لكمال جنبلاط)، ترجمة مع نهاد أبو عياش، الحزب.

■ نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية، بحث، (دار الحداثة).

(1980)

● محاضرات في علم الاجتماع، بحث/ مخطوط (للجامعة).

● السارترية: تهافت الأخلاق والسياسة، بحث (مجد).

● المثقفون والديمقراطية، مجد، ترجمة.

● فلسفة الرفض، الحداثة، ترجمة (باشلار).

● تاريخ الأفكار السياسية، معهد الإنماء العربي، ترجمة (شاتليه).

● موسوعة مناهج علم الاجتماع (مع ف. شاهين)، ترجمة (دار الحقيقة).

● الأطر الاجتماعية للمعرفة، مجد، ترجمة (ج. غورفيتش).

● **كنوز الأشعار الذهبية** (الحداثة، ترجمة حكمت تلحوق، مراجعة/ تقديم).

● **العرب**، لمكسيم رودنسون، (الحقيقة)، ترجمة.

● **المنطق وتاريخه**، لروبير بلانشي، مجد. ترجمة. 1981.

(1981)

- **أيديولوجيا الإنسان**، ف. شاتليه (مجد). ترجمة.

- **تكوين العقل العلمي**، غ. باشلار، (مجد)، ترجمة.

■ **مستقبل الفلسفة العربية، مجد، بحث.**

(1982)

■ **العرب والقيادة** (بحث اجتماعي)، الحداثة.

(1982).

■ **العرب والديمقراطية (بحث اجتماعي)، الحداثة.**

● **جدلية الزمن/** الديمومة (لباشلار)، مجد. (ترجمة).

● **نحو ثقافة سياسية جديدة**، الطليعة، ترجمة.

(1984)

■ **كمال جنبلاط: ثورة الأمير الحديث**، أطروحة لدكتوراه دولة (فلسفة)، إشراف فرانسوا شاتليه (جامعة باريس 8) (تقدير: **مشرّف جداً**).

■ **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، معجم (ع.ف)، الحداثة.

(1986)

■ **كتاب الأم** (زهرة الوداع ـ قصيدة خديجة). شعر (**مخطوط**).

● مداخل الفلسفة المعاصرة، الطليعة، ترجمة.

● **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، لهيجل، مجد، ترجمة.

(1987)

- **علي والوردة**، رواية، **مخطوطة. 1987.**
- **حديقة نساء**، شعر، (87 ـ 89 ـ المختارة)، مخطوطة.

(1989)

- **مفاتيح العلوم الانسانية**، معجم (ع.ف.إ.)، الطليعة. 1990.

(1990)

- **سيكولوجية التعصّب**، الساقي، ترجمة.
- **ابن خلدون وميكافيلي**، الساقي، ترجمة.
- **اللسانة الاجتماعية**، لجولييت غارمادي، الطليعة، ترجمة.

(1991)

- **جغرافية الحضارات**، لرولان برتون، (عويدات)، ترجمة.
- **الفتنة لهشام جعيط**، (الطليعة).
- **الكوفة** لهشام جعيط، (الطليعة) مراجعة ترجمة.
- **النَّفس المبتورة**، الساقي، ترجمة.

(1992)

- **قلب الأنثى**، دار الفكر اللبناني، ترجمة.
- **21 دولة لأمّة عربية واحدة**، بيسان، ترجمة.
- **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، ج. كانغيليم، الفكر اللبناني.
- **أثر الإسلام في العقلية العربية** (لويس غارديه) الفكر اللبناني.
- **الله والعلم**، لجان غيتون وبودانوف، عويدات، ترجمة.
- **عالم الفيزيائيين**، لكيلر، الفكر اللبناني، ترجمة.
- **الأصوليات**، لروجيه غارودي، عويدات، ترجمة.
- **سكان الكواكب الأخرى**، لجان ـ بيار بتي، عويدات.

(1993)

■ **العقل في الإسلام**، بحث فلسفي، الطليعة.

● **الحبيب**، لمرغريت دوراس، رواية، الحداثة، ترجمة.

● **تجارة الحرف المطبوع**، (أطروحة لمودي اسطفان الهاشم الساقي، ترجمة.

● **الحضارة العربية**، لجاك ريسلر، عويدات، ترجمة.

● **الإخوان والجامع**، لأحمد رواجيه، المنتخب العربي، ترجمة.

(1994)

■ **النظر، السمع، القراءة** (كلود ليفي ـ ستروس) الطليعة، ترجمة. 1994.

■ **الفوضى الاقتصادية العالمية الجديدة**، لجورج قرم، الطليعة، ترجمة. 1995.

(1995)

■ **لسان الوحش**، قصص صغيرة، اتحاد الكتّاب اللبنانيين.

● **شعلة قنديل**، لغاستون باشلار، مجد، ترجمة.

● **المجتمع الاستهلاكي**، لجان بودريّار، الفكر اللبناني، ترجمة.

■■ **سلسلة المعاجم العلمية (95 ـ 1999) عشرة أجزاء:**

1. **معجم الرموز**، الفكر اللبناني، إعداد. (1995).
2. **معجم المصطلحات الفلسفية**، الفكر اللبناني، إعداد.
3. **معجم المصطلحات الاجتماعية**، الفكر اللبناني، إعداد.
4. **معجم المصطلحات الدينية**، إعداد، الفكر اللبناني.
5. **معجم المصطلحات اللغوية**، إعداد، الفكر اللبناني.
6. **معجم المصطلحات الأسطورية**، إعداد، الفكر اللبناني.
7. **معجم المصطلحات النفسية ـ الاجتماعية**، إعداد، الفكر اللبناني.
8. **معجم المصطلحات الاقتصادية**، إعداد، الفكر اللبناني.
9. **معجم مصطلحات الكمبيوتر**، إعداد، الفكر اللبناني. (1999).
10. **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**. (1999).

(1996)

■ **موسوعة لالاند الفلسفية**، 3 أجزاء، عويدات، ترجمة (92 ـ 96).

■ **علم الاجتماع وفلسفة الخيال**، بحث، الفكر اللبناني.

■ **معجم المفاهيم الاجتماعية**، فرنسي/ انكليزي/ عربي (معهد الإنماء العربي).

■■ **رواية الرواية** (الهواء/ النجوى/ همزة الروح) مخطوط شعري.

(1997)

■ **سوسيولوجيا الجنون السياسي والثقافي**، الطليعة، بحث.

● **حب الله في فلسفة سبينوزا** لجوديت هارون، الفكر اللبناني، ترجمة.

● **الإبن البكر** (شخص مميز) للأخت سلست روز الأشقر، الفكر اللبناني.

● يوم الدم (عاشوراء) رالف رزق الله، الطليعة، ترجمة وتقديم.

● **الجزائر: التحرير الناقص**، لغازي حيدوسي، الطليعة، ترجمة.

■■ **بيان العصر** (**بالكلمة والصورة**؛ رسوم مصطفى جرادي، جزءان/ مخطوط).

● **سوسيولوجيا الإعلان**، عويدات، ترجمة.

● وسائل إعلام المستقبل، عويدات، ترجمة.

(1998)

■ **نقد العقل السحري**، الطليعة، بحث في الثقافة الشعبية.

مخطوطات (1999 ـ 2000)

■ **وجوه في مرآتي** (الكوميديا السياسية) **مذاكرة** (48 ـ 1998).

■ **الكوميديا الثقافية**، موسوعة العرب المبدعين في القرن العشرين).

■ **معجم دلالات القرءآن الكريم**، (عربي ـ انكليزي ـ فرنسي).

■ **فلسفة القرءآن**: نقد الأصول.

ما بين 1961 و1999، كتبت في:

I ـ **مجّلات: الآداب، دراسات عربية، الفكر العربي، الفكر العربي المعاصر، المقاصد، الضحى، قضايا عربية، المستقبل العربي، الوحدة**

(المغرب)، شؤون عربية (القاهرة)، البلاغ، كتابات معاصرة، الفكر التقدمي، الكلمة، عبقر (العراق)، حوار، أفكار (عمّان) الخ.

II. جرائد: النهار، الراية، اليوم، لسان الحال، اللواء، بيروت، القبس، الأنباء، السفير، الخليج، نداء الوطن إلخ.

بيروت في 10/ 5/ 1999